Pedro Cerezo Galán

El mal del siglo

El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX

BIBLIOTECA NUEVA
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Colección Historia

EL MAL DEL SIGLO

El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX

digitalia
www.digitalia.us

Colección Historia Biblioteca Nueva
Dirigida por
Juan Pablo Fusi

digitalia
www.digitalia.us

PEDRO CEREZO GALÁN

EL MAL DEL SIGLO

El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX

BIBLIOTECA NUEVA
EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GRANADA

digitalia
www.digitalia.us

Electronic version
published by

digitalia
www.digitalia.us

Ilustración de cubierta: *El incendio, fuego de noche,* 1793-1794, Francisco de Goya.

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

© Pedro Cerezo Galán, 2003
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2003
Almagro, 38
28010 Madrid (España)
© Para esta edición, Editorial Universidad de Granada, 2003

ISBN: 84-9742-169-8
Depósito Legal: M-8.862-2003

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal. El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Prólogo 17
Introducción: El rostro jánico del 98 23

1. La doble crisis 23
2. Relecturas del 98 25
3. ¿Entre el regeneracionismo y el modernismo? 29
4. El horizonte cultural del modernismo 36

Obertura: La crisis de fin de siglo 41

1. El fin de siglo 41
2. El malestar de la cultura 44
3. «La fatiga del racionalismo» 47
4. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo 51

PRIMERA PARTE
Las raíces de la crisis

Sección primera: La crisis política

Capítulo primero.—La crisis de la conciencia liberal 65

1. España como problema 65
2. La crisis de la conciencia liberal 72
3. La cuestión de la monarquía 78
4. La crisis del parlamentarismo 83
5. La cuestión del sufragio universal 89
   5.1. El problema político 89
   5.2. Excurso sobre el debate del sufragio en el Parlamento 94

Capítulo II.—De la casta histórica al pueblo nuevo 101

1. Oligarquía y casticismo 104
2. La crítica a la ideología castiza 108

digitalia
www.digitalia.us

3. Intra-historia e infra-historia 114
4. De la casta histórica al pueblo nuevo 118

Capítulo III.—Sobre *El porvenir de España* 127

1. Afinidades y diferencias 132
2. Los puntos de litigio 138
3. La actitud de la «gente nueva» 149
4. El alcance histórico/cultural de la *Correspondencia* 155

Sección segunda: la crisis social

Capítulo IV.—La cuestión social 161

1. El debate sobre *La Internacional* 162
2. La cuestión social 172
3. El reformismo social 175
4. La Comisión de Reformas sociales 188

Capítulo V.—El radicalismo de los jóvenes intelectuales 193

1. La radicalidad del intelectual 193
2. La crítica a la alienación existencial (Ganivet y Unamuno) 199
3. El socialismo de Maeztu 205
4. Aledaños del anarquismo 210

Capítulo VI.—Direcciones del regeneracionismo 221

1. Direcciones del regeneracionismo 223
2. Actitudes regeneracionistas 230
3. Oligarquía y caciquismo 234
4. ¿Revolución o reforma? 244

Sección tercera: La crisis intelectual

Capítulo VII.—La crisis del positivismo 255

1. Interludio sobre el «espíritu positivo» 257
2. Moral utilitaria y política positiva 265
3. El asalto al positivismo 271
4. La crisis del positivismo en España 286

Capítulo VIII.—La irrupción del pesimismo 297

1. La invasión del pesimismo 298
2. El debate sobre el pesimismo 304
3. El escepticismo vital 309
4. Raíces y formas del pesimismo 312

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo IX.—La experiencia del nihilismo 321

1. La muerte de Dios 321
2. «De cómo el mundo verdadero devino fábula» 323
3. La queja por la muerte de Dios 324
4. La experiencia nadista 328

Sección cuarta: La crisis religiosa

Capítulo X.— El surgimiento del laicismo 335

1. La teología política y el laicismo 337
2. La conciencia religiosa liberal 343
3. La religión natural krausista 348
4. La cuestión del poder 356

Capítulo XI.—El conflicto entre religión y ciencia 365

1. El positivismo ante la religión 388
2. El sentido irreligioso 369
3. La historia del conflicto 374
4. El laicismo en la enseñanza 379

Capítulo XII.—El modernismo religioso 387

1. Una nueva sensibilidad religiosa 388
2. La leyenda de una crisis de fe 394
3. El modernismo religioso 403
4. *El Santo* de Fogazzaro 408

Sección quinta: La crisis existencial

Capítulo XIII.—Ángel Ganivet, el excéntrico nihilista 411

1. Superar el escepticismo 413
2. La autarquía de la voluntad de creación 417
3. La egolatría o el culto a sí mismo 424
4. La crisis del ideal autocreativo 428

Capítulo XIV.—La crisis existencial 433

1. Del *Diario íntimo* a la reforma religiosa 434
2. El *Diario de un enfermo* 440
3. El secreto de *Vidas sombrías* 443
4. El vacío de Dios 445

Capítulo XV.—Hacia la revolución interior 449

1. La crítica al regeneracionismo 449
2. Más allá del regeneracionismo 452

digitalia
www.digitalia.us

3. La exigencia de un «hombre nuevo» 454
4. La revolución en la raíz 457

Sección sexta: La crisis de la palabra

CAPÍTULO XVI.—De la crisis de la palabra al símbolo 465

1. El objetivismo lingüístico 465
2. La crisis de la palabra 467
3. «Pensar con el corazón» 473
4. La palabra símbolo 477

CAPÍTULO XVII.—Las epifanías del alma 483

1. La categoría «alma» 483
2. El viaje hacia el alma 486
3. «La sustancia universal es alma» 492
4. Romanticismo y simbolismo 495

CAPÍTULO XVIII.—La novela experimental 499

1. Dos novelas gemelas 499
2. Un camino de experiencia 501
3. *Passio mistica* 502
4. La conversión existencial 505

SEGUNDA PARTE

El horizonte cultural

Sección primera: La nueva subjetividad

CAPÍTULO XIX.—El yo alma 511

1. La categoría de individuo 512
2. Los tres ensayos unamunianos de 1900 513
3. Alma, intimidad y temporalidad 519
4. Los lugares del alma: el sentimiento y la voluntad 523

CAPÍTULO XX.—Variaciones sobre el egotismo 527

1. La cultura del yo 527
2. El yo héroe 530
3. Egotismo *versus* egoísmo 533
4. Egolatría y egoclastia 542
5. El yo heteróclito 545

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXI.—Voluntad de creación 547

1. El querer creador 547
2. Las formas del espíritu de creación 552
3. La creación como juego 555
4. Ensueño e imaginación creadora 559

Sección Segunda: Las ideas metafísicas

Capítulo XXII.—Las formas del idealismo 567

1. La conciencia frente al misterio 568
2. El idealismo ético 577
3. La religión de la belleza 581
4. El idealismo estético 584

Capítulo XXIII.—Temporalismo y Eternismo 589

1. El alma trágica y el tiempo 590
2. La salvación del tiempo 598
3. «Se ha dormido el tiempo» 603
4. El alma contra el tiempo 609

Capítulo XXIV.—Variantes del misticismo 613

1. El misticismo negativo 614
2. El misticismo jánico de plenitud y vacío 622
3. La mística atea de la disolución 626
4. El misticismo estético 630

Sección tercera: Las nuevas actitudes políticas

Capítulo XXV.—Crítica a la modernidad 633

1. La reacción contra el progresismo 633
2. La crítica a la democracia 636
3. La cuestión del humanismo 642
4. La crisis del humanismo 645

Capítulo XXVI.—Ensueño de nueva patria 651

1. Desde la España intrahistórica: la lengua 654
2. Paisaje y paisanaje 658
3. Adivinando los héroes 668
4. Hacia la patria espiritual 674

Capítulo XXVII.—El egotismo en política 683

1. La regeneración intelectual del liberalismo 685
2. La política del hombre superior 698

digitalia
www.digitalia.us

3. ¿Política trágica o política de intervención? 707
4. ¿Ciudadano de la República o caballero de la Hispanidad? 712

Sección cuarta: Las nuevas formas expresivas

Capítulo XXVIII.—Del soliloquio al diálogo 725

1. El soliloquio o diálogo interior 725
2. Hacia el «tú esencial» 730
3. El diálogo de la complementariedad 735
4. Destinarse al otro 739

Capítulo XXIX.—El ensayo existencial 741

1. La actitud del ensayo existencial 742
2. «Decirse a sí mismo» 744
3. Siguiendo a Montaigne 746
4. El ensayo existencial y sus afines 748

Capítulo XXX.—Los apócrifos machadianos 755

1. La cuestión del apócrifo 755
2. Alma en borrador 759
3. Conservar al hombre imaginativo 767
4. El mundo fábula 770

Bibliografía 777

Índice onomástico 791

digitalia
www.digitalia.us

A Marivalle, Laura, Pedro Antonio y Cristina por el mucho tiempo que les he robado.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

No hay cimiento
Ni en el alma ni en el viento

Antonio Machado

Prólogo

¿Todavía el 98? Con este título, pero en sentido no interrogativo, como aquí, sino irónicamente admirativo, que dejaba traslucir cierto fastidio, escribía Azaña, en 1923, un célebre ensayo en que desmitificaba la imagen de los noventayochistas, descargándola de toda retórica fundacional. «Si algo significan en grupo... —escribía— débese a que intentaron derruir los valores morales predominantes en la vida de España. En el fondo, no demolieron nada, porque dejaron de pensar en más de la mitad de las cosas necesarias.» Juicio tan severo venía a representar la posición de su generación, la europeísta del 14, en el umbral de su propia aventura, cuando velaban sus armas para la empresa política que les cupo en suerte, o mejor en destino, con la fundación intelectual de la II República. Al fin, tanto Azaña como Ortega, después de sus fervores de primera hora, ponían a los del 98 en su sitio histórico, no de fundadores sino debeladores críticos, hipercríticos, que acabaron extraviándose en la política concreta. El empeño por comprender a los noventayochistas a la luz exclusiva del problema de España lleva a verlos o bien como regeneracionistas de primera hora, que más tarde abandonaron su programa, o como crítico-detractores del régimen liberal de la Restauración y de sus posibilidades de desarrollo, o bien como fundadores de un nuevo nacionalismo, de raíz lírica y cordial, tal como lo entendió en este caso la generación del 36 tras el Desastre, ahora en verdad con mayúscula, de la Guerra Civil. Creo que se trata de imágenes deficientes y distorsionadas por el prejuicio de lo autóctono o nacional, que unido al espejismo de lo político como factor determinante, no supieron ver lo fundamental, lo que realmente estaba en cuestión en aquella coyuntura histórica, nada menos que una crisis radical de la conciencia europea.

Sin embargo, a fuer de buen crítico literario, Azaña no dejaba de reconocer la decisiva aportación cultural de aquellos hombres. «La generación del 98 se liberó, es lo normal, aplicándose a trabajar en el menester a que su vocación la destinaba. Innovó, transformó los valores literarios. Ésa es su obra.» Pero la literatura, como bien sabía Azaña, no menos que Ortega, constituía una forma nueva de conciencia. Representaba, dicho en términos orteguianos, «una nueva sensibilidad para acercarse a las cosas». No son sólo «valores literarios», sino todo un sistema de comprensión y valoración del mundo. Lo

digitalia
www.digitalia.us

que reconocía Azaña, al menos de Unamuno, quien se había planteado, dice, «un problema radical, el de ser o no ser hombre», y no sólo español, vale también de sus compañeros de generación. La crisis cultural de fin de siglo les obligó a plantearse problemas radicales, que iban más allá del problema de España. Esto no excluye la cuestión autóctona de «ser o no ser español» y de cómo serlo, pero la incluye o integra en un marco epocal, más amplio y decisivo, donde adquiere, por concreción, todo su sentido. Analizar esta forma de conciencia es el objetivo del presente trabajo.

Es menester para ello examinar aquella coyuntura histórica a una nueva luz, en otra perspectiva, no meramente intrahispánica, ni exclusivavemente política o bien literaria, según los casos, sino en el horizonte histórico cultural de su época, aludido o esbozado a veces, pero nunca tematizado en la amplitud de sus registros. Se trata, pues, de ensayos de historia intelectual, que abordan la *forma mentis et cordis* de aquellos intelectuales en el contexto de la crisis finisecular del XIX. Lo del 98 ha quedado tachado como fecha histórica determinante. No es más que un síntoma, a lo más una cifra hispánica del alcance de aquella crisis. Soy enteramente consciente de la limitación inevitable de mi estrategia metódica para comprender el fin de siglo en toda su envergadura histórica, pese a que he multiplicado las perspectivas que concurren en el tema. La relación entre la estructura social y las distintas prácticas sociales, incluidas las de conciencia, es más compleja y circular que la plana determinación unívoca, de abajo arriba, en que incurrió la metodología marxista. Ni siquiera la restricción «a la última instancia» es suficiente para liberar a aquella metodología, en otro tiempo tan en boga, de su descarrío en sociologismo. No es cuestión ahora de invertir aquélla en una forma nueva de idealismo, no menos unívoco que la determinación socio-económica en última instancia. Las prácticas de conciencia, como las jurídico-políticas y las económicas, constituyen un todo, que sin ser monádico, como creía Hegel, posibilita una fluida e intensa interrelación, donde ninguna dirección es prevalente. La imagen integral es una idea límite, inalcanzable, que aquí se persigue en un doble enfoque alternativo de ampliación y concentración de la mirada, aun a sabiendas de que requiere una hermenéutica in-finita. Se trata, pues, de unos ensayos intelectuales, que se mueven fundamentalmente en el nivel de la historia ideológica (de ideas, valores y actitudes), en el sentido amplio de este término, pero que no dejan de mirar, a veces de soslayo y otras de frente, a prácticas afines o complementarias, intentando una visión integradora que siempre ha de quedar en un *desideratum*.

La complejidad de motivos que se articulan en la crisis de fin de siglo y la amplitud de enfoque, con que he querido abordarlos, me ha obligado a desarrollar el tema en dos partes complementarias entre sí, precedidas de una obertura, en que se plantea el sentido general de la crisis. Sobre este friso de trasfondo, la primera parte aborda un amplio panorama histórico, persiguiendo las raíces de la crisis —o por mejor decir, de las diversas crisis, que se condensan en el fin de siglo—, en un curso histórico que se adentra, aguas arriba, hacia el origen del régimen de la Restauración tras la quiebra de la I República. Aunque estas crisis no son concéntricas, esto es, no remiten a un núcleo último como su centro irradiante, son, sin embargo, solidarias entre sí y amplifican así sus efectos y alcance. Cada una de ellas tiene, por tanto, su propia especificidad y exige una clave singular de lectura. Más que una circunferencia, dibujan un laberinto enma-

digitalia
www.digitalia.us

rañado, donde es difícil encontrar un hilo de orientación. En este caso, el hilo conductor de mi análisis lo suministra la experiencia del nihilismo. Creo que ésta es la instancia decisiva del «espíritu de época». No es que la crisis política o la socioeconómica tengan que interpretarse como formas o expresiones de nihilismo, sino que coadyuvan y agravan un «malestar de la cultura», cuyo secreto es la experiencia del sin-sentido. El nihilismo se convierte así en la clave hermenéutica decisiva. Sólo a partir de la experiencia nihilista, ya sea como su expresión o bien como reacción ante ella, se entiende el panorama cultural que va a emerger de la crisis: egotismo, esteticismo, misticismo, idealismo moral, etc. La segunda parte del trabajo se ciñe al análisis del nuevo horizonte cultural, abierto en y por la crisis, y que para mí no merece otro nombre que modernismo.

Como toda hermenéutica, ésta se encuentra también situada y urgida por problemas y necesidades, que definen nuestra situación histórica. «Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente —dice Gadamer— y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones.» Es esto lo que se persigue, que la apropiación del pasado desde hoy redunde en una más fina autocomprensión de nosotros mismos Se aborda, pues, aquella coyuntura histórica desde el mirador cultural del cabo del siglo xx, en algún sentido afín y en tantos otros distinto de aquel sombrío 1898 de nuestros bisabuelos; un cabo que ya se ha ido, pero cuyas costas se destacan aún vigorosamente desde los primeros promontorios del nuevo siglo. Vuelven cíclicamente las fechas en la memoria histórica, mas se renuevan y amplían las perspectivas. En ocasión análoga, con motivo del centenario de Goethe, sostenía Ortega que «hay un único modo de resucitar a un clásico, sumergiéndolo en nuestra situación». He aquí un principio hermenéutico fundamental, opuesto a todo presunto «objetivismo»: en el conocimiento histórico, la llave única para abrir el pasado está escondida en el propio presente, en la conciencia de nuestros problemas e intereses. Pero también vale a la recíproca que la «salvación», en sentido orteguiano, de nuestro presente, una más lúcida autocomprensión de nuestras posibilidades y tareas, depende de un nuevo afronte hermenéutico del pasado.

La situación de hoy, en esta desengañada postmodernidad, después de haber vivido, desde los años 60, una larga crisis de la Ilustración, y de asistir, en las postrimerías del siglo xx, a la quiebra de las utopías revolucionarias y los mesianismos históricos, y, conjuntamente, como su revés, al rebrote de un neorromanticismo, no menos desengañado que el tardorromanticismo de nuestros bisabuelos, se asemeja culturalmente en varia medida a la crisis de fin de siglo, que a ellos les tocó vivir. Entonces, una Ilustración deficiente, alicorta y positivista, incapaz de elevarse a un modelo integral de racionalidad, libraba su batalla con un romanticismo desfalleciente, sin bríos para crear una nueva constelación simbólica, que diera sentido y orientación a la vida. Fue una grave crisis de la conciencia ilustrada, que ha proyectado su larga sombra en buena parte del siglo xx —el predominio de la razón instrumental, la implantación del pensamiento unidimensional, el auge del utilitarismo, el cierre de universo del discurso— y cuyas consecuencias escépticas aún colean en nuestra situación histórica. Como antídoto al positivismo dominante, buscaron alternativas en la ética del egotismo, en el esteticismo y en la mística, que todavía hoy seducen a nuestros contemporáneos. También hoy

digitalia
www.digitalia.us

seguimos padeciendo una ilustración unilateral, pese al esfuerzo del nuevo racionalismo por elevarnos a un sentido más integral de razón ilustrada, purgada de los excesos del objetivismo, mientras retorna, a menudo resentido y compulsivo, el espíritu del mito. Se han desvanecido los grandes relatos que en la tradición metafísica sustituyeron a la fe religiosa en la dispensación del sentido, y los pequeños y múltiples relatos se dispersan y languidecen en la conciencia de la inconmensurabilidad de las culturas. Falta una visión unificadora del mundo, que ni siquiera puede dar la ciencia, como creyera ingenuamente el neopositivismo, ni la fe revolucionaria en un sentido de la historia, según soñaron los apóstoles del progresismo, y se percibe la vuelta de la religión, ya sea en formas arcaicas de fundamentalismo o en las señas de un nuevo misticismo. Sin vínculo orgánico que unifique las distintas dimensiones de la cultura, vivimos en una grave situación de penuria intelectual y moral, instalados en un complaciente relativismo.

Ciertamente nuestra época dista mucho de ser trágica, pues se ha avenido a vivir en la contingencia. Ya no puede sentir el «malestar de la cultura», al modo de nuestros bisabuelos, porque ha cegado hasta la nostalgia del sentido, que fue para ellos tan acuciante. Pero se debate igualmente en una coyuntura de perplejidad radical y necesita, no menos que aquélla, encontrar nuevas vías de orientación. Quizá la experiencia de aquella coyuntura trágica pueda sernos instructiva. Quizá los viejos dilemas entre objetivismo y subjetivismo, entre conocimiento positivista y fe religiosa, entre moral de la ciencia y religión del arte, que desgarraron la conciencia de la generación finisecular, nos puedan ayudar hoy a superar planteamientos excluyentes. Todavía hacia la mitad del siglo xx, pensadores tan relevantes e influyentes como Wittgenstein o Max Weber incurrían en estos esquemas dualistas. Frente al estricto objetivismo lógico/lingüístico sólo quedaba, exenta e inefable, la esfera mística del sentido, o bien, junto al desencantamiento del mundo por obra de la ciencia no había otra alternativa vital que la apelación a los oscuros dioses del destino histórico. O tragedia o esquizofrenia parecía ser el diagnóstico más acreditado, o bien extraña fuga a lejanos y encantados paraísos, en que moraba la mística o la utopía secularista. Hoy los tiempos son más sobrios, pero no dejan de estar lacerados por fuertes antagonismos: una Ilustración, más cauta y reflexiva, se enfrenta con el romanticismo asténico de la postmodernidad, y el cosmopolitismo democrático se debate con la multiversidad de los culturalismos y nacionalismos. Nuestra penuria no es de ciencia, sino de orientación «significativa» global de la vida. La experiencia del nihilismo se ha vuelto, mientras tanto, más intensa y anonadadora. Ya no valen las posturas meramente reactivas ni las respuestas consoladoras ni las evasiones a soñados paraísos. Todo esto son formas de nihilismo reactivo, como aquellas que practicaron los hombres de la generación finisecular. Es preciso atravesar la noche nihilista para poder plantear de otro modo, a otra luz, quizá de amanecida, las viejas cuestiones del sentido y el valor de la existencia, que tan vitalmente nos conciernen.

¿Todavía el 98? —preguntamos una vez más, quizá la última, a la par que tachamos la fecha del Desastre, a la española, para abrirnos a la comprensión histórica de una crisis de alcance universal—. Sí, todavía hoy y desde hoy, en nuestra situación de penuria y perplejidad, en un hoy abierto e indecidible, porque, como dijera el poeta de aquella generación, «hoy es siempre todavía». Nuestra propia autocomprensión histórica está, pues, en deuda en una medida apenas calculable con aquellas experiencias que marca-

digitalia
www.digitalia.us

ron antaño el «fin de siglo». No se trata de repetirlo, sino de reapropiárselo eficazmente en la memoria histórica, de modo que nos ayude a esclarecer y dilatar el horizonte de nuestro mundo.

Este estudio hizo su primera singladura en el verano de 1998, con motivo de un curso monográfico que impartí en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander. Aquella oportunidad fue un estímulo decisivo para emprender tan largo viaje. Quede aquí el testimonio de mi cordial agradecimiento al profesor don José Luis García Delgado, Rector de la UIMP, por tan amable invitación.

Granada, otoño de 2002

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

INTRODUCCIÓN

El rostro jánico del 98

1. La doble crisis

La llamada generación del 98 ha venido presentando un rostro enigmático y ambiguo, incluso en la conciencia inmediata de sus protagonistas. De un lado, aparecía vinculada al problema de España, que con motivo del Desastre irrumpía ahora en la conciencia española en toda su pavorosa magnitud. Y, por regla general, se la ha solido interpretar atendiendo exclusivamente a la crisis de la conciencia española, como una reacción exasperada ante la pérdida de los últimos restos del imperio español, que la llevó a la crítica radical de las instituciones y formas de vida vigentes y, en su contrapunto, al ensueño de una nueva patria. Ésta fue la imagen acuñada[1] por Azorín en el célebre artículo en *ABC* de 1913: la generación del 98, estimulada por la experiencia del Desastre, «no había hecho sino continuar el movimiento ideológico de la generación anterior», potenciar la crítica social y política, que venía aguas arriba desde Larra, Cabarrús, Cadalso y Jovellanos, por sólo citar algunos nombres. Lo propio de los hombres del 98 habría sido llevar esta crítica a un punto de radicalización en la creencia de que

[1] Hay que distinguir entre la invención del término «generación del 98», que se debe a Gabriel Maura en 1908, y su acuñación conceptual, obra de Azorín, a partir de 1910, tras tanteos y vacilaciones, que fraguan finalmente en los artículos en *ABC* de 1913. En este proceso de acuñación, medió decisivamente, como ha mostrado Cacho Viu, la influencia de Ortega, quien en su artículo «Competencia» (1913) reivindicaba el nombre para su propia generación, la que había sufrido en la mocedad el impacto del Desastre del 98 (la generación de Ortega y Azaña, a la que se conoce como generación del 14). ¿Cómo ocurrió la apropiación del nombre por parte de Azorín? Me parece muy convincente la tesis de Cacho Viu: «la coincidencia, probablemente casual, de estas dos afirmaciones generacionales —los artículos de Ortega y la novela *Troteras y danzaderas* de Pérez de Ayala— puso en guardia a *Azorín.* Su actitud fue idéntica en ambos casos: cometer una distracción, considerar que se refería a su generación, la finisecular, lo que los más jóvenes decían de sí mismos» («Ortega y el espíritu del 98» en *Revista de Occidente,* núms. 48-49 [1985], pág. 39). Y Ortega debió de consentir este «hurto con disimulo» con tal de no pleitear y comprometer su naciente influjo en la generación madura.

digitalia
www.digitalia.us

el Desastre podría actuar como una catarsis colectiva, que generase un nuevo resurgir de España. De ahí el doble gesto con que Azorín retrata la actitud de su generación, crítica/exasperada, pero a la vez utópica y ensoñadora. «Un espíritu de protesta, de rebeldía animaba a la juventud del 98» —escribe en 1913, y al año siguiente, apostrofa a la otra generación emergente, la del 14:

> ¿Tenéis la rebelión de 1898, el desdén hacia lo caduco que tenían aquellos mozos, la indignación hacia lo oficial que aquellos muchachos sentían?[2]

En suma, toda una pasión iconoclasta al servicio de una regeneración del alma española, pues eso es lo que, según Azorín, representaba la generación del 98, al menos en literatura, un verdadero renacimiento. Esta imagen de la generación, vertida obsesiva y apasionadamente hacia el problema de España, como tema exclusivo de su preocupación —su paisaje y paisanaje, su lengua y literatura, su intrahistoria pero también su historia cotidiana, sus mitos literarios y formas de vida— es la que ha prevalecido en la crítica histórica y literaria, a partir del refrendo que recibió de Ortega y Gasset, quien la vio como «la irrupción insospechada de bárbaros interiores, inconformistas y rebeldes, que como nuevos Hércules bárbaros se pusieron a limpiar los establos de Augías de la vida española» (IX, 494-5)[3]. Cierto que aportaron también, como reconoce el mismo Ortega, «una nueva sensibilidad para acercarce a las cosas» (ibíd.), pero, paradójicamente, no repara en ello, obsesionado como está por el problema de España, sin apercibirse de que en eso que deja inadvertido reside el genuino perfil existencial de la generación. En este sentido, Azorín, a fuer de literato, supo ser más fino. Una generación —precisa años más tarde en una nueva vuelta de rosca sobre el tema— pertenece a una época literaria, «que es cosa amplia, honda, trascendental» (IX, 1144)[4], y dentro de ella representa fundamentalmente una sensibilidad, esto es, «una estética» (IX, 1149), un modo de sentir y experimentar. «Esta nueva sensibilidad» no es otra cosa que el fundamento del «vitando, abominable, revolucionario *simbolismo*» (II, 913). Todavía hoy, un crítico tan fino y avisado como Inman Fox, pese a haber apuntado a una crisis espiritual de trasfondo, a la que llama con propiedad «romanticismo», sigue interpretando la cuestión preponderantemente desde esta perspectiva autóctona o intrahispánica, «como la reacción intelectual de los jóvenes autores de la generación del 98 ante el momento histórico e ideológico de la España de la vuelta del siglo»[5].

Pero, a la vez, 1898 remite también, a modo de fecha simbólica indicativa de una conciencia general de decadencia, a la otra crisis finisecular europea, que afectó a las más profundas raíces de la vida cultural. Aquí ha de verse el otro lado de la cuestión, determinante de otra lectura de cuño barojiano, que atiende más que a un acontecimiento

---

[2] «La generación de 1898», en *Obras Selectas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1969, pág. 978.

[3] *Obras Completas,* Madrid, Revista de Occidente, 1966. En lo sucesivo se citará a Ortega, si no se indica otra cosa, por esta edición.

[4] *Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1947. En lo sucesivo se citará a Azorín, si no se indica otra cosa, por esta edición.

[5] *La crisis intelectual del 98,* Madrid, Edicusa, 1976, pág. 213.

digitalia
www.digitalia.us

histórico a todo un clima intelectual. Refiriéndose a los nacidos en 1870, que durante el fin de siglo estaban en su madurez intelectual, Baroja precisa:

> Los caracteres morales de esta época fueron el individualismo, la preocupación ética y la preocupación de la justicia social, el desprecio por la política, el hamletismo, el anarquismo y el misticismo (V, 575)[6].

Lo característico, pues, del fin de siglo en España fue la coincidencia de ambas crisis —la autóctona o intrahispánica y la espiritual europea—, reforzando así sus efectos, pero originando al mismo tiempo una situación ambigua, lo que explica la vacilación a la hora de fijar su propia identidad generacional, pues mientras Azorín destaca fundamentalmente los aspectos reactivos y críticos —«el grito de rebelión, el desdén hacia lo caduco, la indignación hacia lo oficial»—, así como el gesto de innovación y renacimiento que representó la generación en el marco de la historia socio-cultural española, Baroja privilegia, en cambio, rasgos de una tendencia cultural más profunda, que constituían, por así decirlo, el espíritu del tiempo y que les eran comunes con otras generaciones coetáneas de Europa. A esto se debe el rostro jánico del 98, que si por un lado remite al problema de España, por el otro no deja de inscribirse en una crisis cultural de más alcance. Hoy estamos en condiciones de despejar el secreto de este rostro enigmático. Gracias a una más atenta consideración del contexto europeo, obligado marco de referencia de la historia cultural española, junto con un análisis más riguroso de la literatura comparada y la historia de las ideas, se va imponiendo la evidencia de que el verdadero epicentro espiritual de la crisis del 98, por seguir utilizando el lenguaje orteguiano, no estaba en «la mitología nacional», en contra de lo que creía Ortega, sino en la tectónica misma de la cultura europea, y de ahí que la del 98 fuese una generación gemela en sus intereses e inquietudes de otras generaciones europeas, a las que les tocó vivir la misma coyuntura crítica de fin de siglo.

2. Relecturas del 98

Ahora bien, si en esta crisis ha de verse la clave decisiva de lectura, tanto de la actitud existencial como del contenido ideológico, se hace preciso renunciar a categorías que han venido siendo determinantes de nuestra comprensión hasta hoy. Me refiero al método histórico de las generaciones, que desde la primera lectura sistemática de Jeschke en el año 1935, *Die spanische Generation von 1898,* y siguiendo a la propuesta generacional del propio Azorín, ha dominado la comprensión del 98. El concepto de generación es obviamente un préstamo de la biología a las ciencias del espíritu, que a través del historicismo de W. Dilthey ha pasado con diversa fortuna a la historiografía literaria, artística y filosófica. En España, como es bien sabido, su principal valedor ha

[6] *Obras Completas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1976. En lo sucesivo se citará a Baroja, si no se indica otra cosa, por esta edición.

digitalia
www.digitalia.us

sido Ortega y Gasset, quien toma el concepto de generación por «el gozne, sobre el que la historia ejecuta sus movimientos» (III, 147) y como «un escorzo de la historia universal» (V, 45). Por generación entiende Ortega «el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia» (V, 38). Ahora bien, debido a la ordenación intrínseca de la vida humana en edades, es inevitable que toda «actualidad histórica envuelva tres tiempos distintos... o tres grandes dimensiones vitales, las cuales viven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad» (V, 37). La tensión generacional entre los ya instalados, en plena administración del mundo que han contribuido a formar, y los jóvenes que pugnan por afirmarse y poner la mano en el acaecer histórico, constituye, a juicio de Ortega, el impulso del dinamismo de la historia. «Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en la historia se presentan bajo la forma de generación (...) Y en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada» (III, 147-8). Como se sabe, la categoría fue empleada metódicamente por el propio Ortega[7], y usada con profusión más tarde en los círculos de la llamada Escuela de Madrid. Pedro Laín, en un libro canónico en su género, *La generación del noventa y ocho* (1945), la aplicó a nuestro tema, estableciendo lo que él llamaba «la biografía del parecido generacional... por haber vivido donde y cuando vivieron»[8]. Por lo general, se ha solido achacar a este método un cierto automatismo en la periodización de la historia, reproche justificado sin duda alguna, pero que no le sería exclusivo pues todo método, como ya vio E. Husserl, tiende a automatizarse en cuanto se autonomiza de la inspiración originaria de que ha brotado. Para mí el reparo fundamental tiene que ver con el residuo biologista que arratra, como si las edades de la vida cobraran de modo inmediato una significación histórica, en este caso el conflicto generacional entre hombres maduros y jóvenes, que queda convertido automáticamente en un gozne del acaecer histórico. Pero ni siempre se da tal conflicto, pues ha habido generaciones no desafectas a la de sus padres ni deseosas de su autoafirmación innovadora, ni siempre, en caso de darse, ha revestido tal conflicto una trascendencia histórica, que nos permita apreciar un cambio decisivo de sensibilidad y mentalidad, si no colaboran otros factores específicamente históricos, que afectan a condiciones más básicas de la vida colectiva, como conflicto de intereses sociales u orientaciones generales de la vida. El mismo Ortega distingue entre «épocas cumulativas» y «épocas polémicas» (III, 149), sin advertir que ya esta distinción pone en cuestión la importancia decisiva que él concede en la historia al ritmo de las generaciones. Por lo demás, la categoría de generación exige criterios muy estrictos de aplicabilidad, que a menudo llevan a forzar los hechos, acomodándolos al lecho de Procusto que le prescribe la teoría. Se trata de los «principios constructivos claros», a los que alude Jeschke, fundamentamente la fecha de nacimiento y el hecho generacional, que determinan una «vivencia generacional», esto es, «una comunidad de destino entre individuos que se encuentran en la misma ubicación»[9]. Habría que añadir

---

[7] Véase «el método de las generaciones en la historia» en *En torno a Galileo,* V, págs. 43-54.

[8] *La generación del noventa y ocho,* Madrid, Espasa-Calpe, 1956, págs. 9-10.

[9] *La generación de 1898 (ensayo de una determinación de su esencia)*, Madrid, Editora Nacional, 1954, pág. 75.

digitalia
www.digitalia.us

a ello un origen común de formación y, a la vez, de meta o empresa histórica, marcados respectivamente por maestros comunes y por un liderato intelectual del grupo. No es extraño que comparada con tales exigencias le parezca a Jeschke que la clasificación de *Azorín* comete un *peccatum originis*[10] por falta de un criterio directivo, pero en todo caso no superior al que por razones inversas comete él mismo al aplicar tan estricto *apriorismo.* Es obvio que por el hecho de nacer en un contexto histórico y en unas circunstancias determinadas no se recibe una disposición espiritual análoga de receptividad y experiencia cultural, si no se ponen en juego factores más específicos de índole personal o social, que son los determinantes. El nacimiento explica tan mucho como tan poco, pues a los que nacen coetáneamente les ocurre ciertamente un hecho trascendental, a no dudarlo, pero muy escaso en su orientación vital, so pena de incurrir en determinismos que rondan la astrología. Más sentido tiene el «hecho generacional», un acontecimiento histórico relevante capaz de generar, en los que viven en una misma edad, una experiencia común y hasta un estado de conciencia colectivo. En el tema que nos ocupa, tal hecho habría sido el Desastre. «Todos se habían congregado originariamente —escribe Jeschke— bajo la impresión inmediata de los acontecimientos de 1898, en una homogénea comunidad de vivencia y acción»[11]. ¿Fue éste realmente el caso? Sin restarle trascendencia histórica al acontecimiento, me parece que el Desastre fue más catalizador que desencadente de la crisis de conciencia en que se vio envuelta la inteligencia española, pues no hizo más que agudizar, como reconoce el propio Azorín, un estado de cosas, de disidencia crítica y malestar, que venía de antes. «El desastre avivó, sí, el movimiento, pero la tendencia era antigua, ininterrumpida» (II, 903). Obviamente, Jeschke se ve forzado a relativizar la influencia de la tradición crítica, a la que se refiere Azorín, como devalúa a modo de «aseveraciones insostenibles» los testimonios de Unamuno, Baroja y Valle-Inclán, que vienen a reconocer la escasa relevancia que tuvo para ellos, culturalmente hablando, el Desastre. Y es que, en verdad, el Desastre significó muy poco para la autoconciencia histórica de hombres ya maduros en aquella fecha, que estaban iniciando su andadura creativa en la vida del pensamiento, y sí, en cambio, mucho para los adolescentes que como Ortega y Azaña lo vivieron en carne viva de pasión y en dramática sintonía con su propia crisis vital. Bastaría el hecho de que la disidencia crítica de Unamuno parte de 1895, la de Ganivet de 1897, y los escritos regeneracionistas abundan en la década de los 90, así como las posiciones radicales de Baroja y Martínez Ruiz, para desmentir la rotunda y decisiva influencia del Desastre del 98 en el espíritu generacional. Lo decisivo es, con todo, que a la hora de fijar el perfil ideológico de la generación, Jeschke se ve forzado a reconocer, junto a la muy aguda sensibilidad crítica, otros rasgos epocales, como el sombrío pesimismo, el escepticismo vital, la sensibilidad enfermiza, que poco o nada tienen que ver con el espíritu del 98. «El anhelo de una nueva finalidad de la existencia y el sentimiento resignado de no ver nunca cumplido este anhelo se difundían en sus obras como un melancólico estado de alma fundamental»[12]. Y así es, pero esto es *noventayochista per accidens*, y sí muy fin

[10] Ídem, pág. 74.
[11] Ídem, pág. 81.
[12] Ídem, pág. 88.

digitalia
www.digitalia.us

de siglo, a tenor de los maestros críticos radicales. «Los instintos e ideas de la juventud europea que entró a la vida conscientemente en el último decenio de siglo XIX —precisa Jeschke— son determinados y formulados por Schopenhauer y Nietzsche»[13]. ¿Qué tiene que ver todo esto, me pregunto, con el Desastre del 98? La tesis *noventayochista* se ve forzada a desbordarse y corregirse a sí misma. Y en este sentido, es preciso reconocer que Jeschke adopta una posición ejemplar. En el texto primero de 1935 se vio obligado a admitir como «una coincidencia particularmente interesante» que el rasgo decadente del espíritu europeo de la época correspondiese de modo tan admirable a la disposición anímica de la generación española del 98, pero, años más tarde, en la traducción al castellano, puntualiza sin ambages con una honestidad intelectual que le honra: «Hoy —1954— me parece que debía hablarse menos de una coincidencia que de una evolución forzosa, resultado lógico del ritmo común de la historia espiritual del Occidente»[14]. ¿No es esto una confesión franca y honesta del fracaso del método de las generaciones? A lo sumo, el 98 vendría a suponer una mayor receptividad o una esencial agudización de lo que se estaba viviendo en Europa como experiencia epocal común.

Caso análogo ofrece el libro ya clásico de Pedro Laín sobre la generación del 98. Su propósito explícito es esclarecer «lo que cada uno aceptó de su mundo histórico y rechazó de él; la sucesiva analogía entre los proyectos y los ensueños de todos ellos ante lo que ya es tópico llamar "el problema de España"»[15]. Emplea para ello, al modo orteguiano, el método histórico de las generaciones, del que él mismo se había hecho valedor[16]; pero, curiosamente, no pone el énfasis tanto en el 98 en cuanto acontecimiento determinante, sino en un período coincidente con el fin de siglo. Los hombres del 98 son aquellos «cuya conciencia personal y española despierta y madura entre 1890 y 1905»[17]. Y, a la hora de fijar la problemática generacional, aunque pone en primer plano la crisis autóctona o interna, no deja de llamar la atención sobre la otra crisis finisecular: «Hacia 1890 comenzó un giro decisivo en la vida entera del espíritu»... Líneas antes se ha cuidado de precisar el alcance de este giro: «Irracionalismo, sed de nueva vida espiritual, sentimiento de amenaza y, a veces, pesimismo manifiesto —más o menos encubierto por los velos de la estética y del hedonismo— van siendo hacia 1890 las nubes de hogaño»[18]. Éste es, a su juicio, el marco cultural de la generación: «Para todos ellos la vida es superior e irreductible a la razón, el sentimiento superior a la lógica, la sinceridad más valiosa que la consecuencia»[19]. Pero con ello se ha desbordado ya, en sentido estricto, el planteamiento generacional con su epicentro en la efémerides del 98 para insertarlo en un círculo más vasto de problemas. De hecho —escribe Laín— «no hay actitudes ni temas rigurosamente privativos de la generación del 98»[20]. Y así, a propósito del interiorismo, puede citar consecuentemente el de Joaquín Costa y el de Menéndez

[13] Ídem, pág. 86.
[14] Ídem, pág. 96.
[15] *La generación del noventa y ocho,* ob. cit., pág. 10.
[16] Véase *Las generaciones en la historia,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945.
[17] *La generación del noventa y ocho,* ob. cit., pág. 29.
[18] Ídem, pág. 68.
[19] Ibíd.
[20] Ídem, pág. 184.

digitalia
www.digitalia.us

Pelayo. Se diría que por una lógica interna, que actúa a la contra de su propio método, tanto Jeschke como Laín se ven obligados a trascender la situación española. Ahora bien, este desplazamiento metodológico les habría debido llevar a relativizar la primordialidad concedida al problema de España.

3. ¿Entre el regeneracionismo y el modernismo?

Desde esta perspectiva de análisis, que es por lo general la que ha prevalecido, se originan problemas hermenéuticos de difícil, por no decir imposible, resolución. De un lado, resulta confusa su demarcación respecto al regeneracionismo, que ya venía laborando en diversas direcciones por una renovación de la vida española; y, de otra parte, se erige una arbitraria frontera entre la generación del 98 y el modernismo. Se ha producido, en efecto, un característico vaivén, oscilación constante, en la determinación de la llamada generación del 98 respecto al regeneracionismo y al modernismo. Si el epicentro generacional reside en el problema de España, no habría modo de distinguir a los hombres del 98 del regeneracionismo. No en vano, Luis S. Granjel, en su *Panorama de la generación del 98,* insiste especialmete en esta vinculación. «Porque el propósito político al que un día se entregaron los escritores noventayochistas, y en el cual la unidad del grupo encuentra su más decisivo testimonio, no fue sino uno más en la suma de proyectos de regeneración nacional entonces urdidos en España»[21]. Consecuentemente, Granjel prima el problema político, como centro de gravedad de la generación, y dentro de este marco resalta *el Manifiesto de los tres* en 1901 —Baroja, Maeztu y Martínez Ruiz—, rescatado por Ramón Gómez de la Serna en su biografía de Azorín, así como el editorial en el número 10 de la revista *Juventud*, donde se anuncia la actitud de la generación. Lo curioso del caso es que los redactores del *Manifiesto* no dejaban de remitirse al fin de siglo con su situación de perplejidad y desorientación espiritual, común a toda Europa:

> Hay en la atmósfera moral de este período en que vivimos un fermento tan enérgico de descomposición, que dogmas, utopías, fórmulas metafísicas, todo lo que no tiene una base positiva y exacta, aunque nazca lozano y fuerte, lo digiere el ambiente con una rapidez inverosímil[22].

Y, muy certeramente, sabían identificar las fuentes filosóficas responsables de aquel malestar cultural:

> Los filósofos de nuestro tiempo, los más grandes, han tratado de demostrar la relatividad de las ideas absolutas. Desde los enciclopedistas, que roen el dogma religioso, hasta Schopenhauer, que trata de demostrar la inanidad de los prejuicios tradicionales,

[21] *Panorama de la generación del 98,* Madrid, Guadarrama, 1959, pág. 191.
[22] Reproducción del *Manifiesto* en la obra ya citada de L. S. Granjel, pág. 221.

digitalia
www.digitalia.us

y Nietzsche, que pone sus cuestiones más allá del concepto del bien y del mal, hay todos los grados de la destrucción[23].

Bastaría con haber reparado en el énfasis de esta referencia para darse cuenta de que el problema de fondo que de veras les preocupaba trascendía con mucho los intereses del regeneracionismo, atravesándolos en otra dirección. Pero si se acepta que el problema del 98 es el problema de España, es muy difícil escapar a la conclusión de que toda la presunta generación del 98 se disuelve, a la postre, en el magma del discurso regeneracionista. ¿Por qué no primar entonces los textos regeneracionistas, en los que se analiza en términos políticos la crisis autóctona de la conciencia ideológica española, a los literarios del 98? «El *noventayochismo* —escribe a este respecto Alfonso Ortí— no supera por su imagen sociológica de España, ni siquiera por su coherencia ideológica al *regeneracionismo*, sino que —por el contrario— representa su momento de disolución final en el espacio estético de la ficción literaria»[24]. Desde el punto de vista ideológico/político no deja de tener razón, pero éste no es el único ni el el decisivo factor de enjuiciamiento. Si me resisto a admitir íntegramente tan severo juicio, es porque creo que el problema de España no constituye, pese a su importancia incuestionable, el epicentro de la cultura española en el fin de siglo, ni, por lo demás, puede aislarse de la crisis general del liberalismo, que forma parte de la otra gran crisis finisecular. Eso que llama Ortí, con cierto tono desdeñoso, «el espacio estético de la ficción literaria», en que viene, a su juicio, a consumirse el 98, era nada menos que el espíritu de la época. Y, en este sentido, los literatos tuvieron más perspicacia que los políticos para detectar el fondo último de la crisis. Parece obvio que en una coyuntura crítica de tal alcance, en que se pone en cuestión el entero horizonte de creencias, la cultura literaria fuese la adelantada de la nueva sensibilidad. Como luego advertirá Valle-Inclán en *La lámpara maravillosa:* «Poetas, degollad vuestros cisnes, y en sus entrañas, escrutad el destino. La onda cordial de una nueva conciencia sólo puede venir de las liras» *(OE,* 639-640)[25].

Claro está que otra posible alternativa en esta cuestión es la de primar el valor literario de estos textos, atender a su forma expresiva más que a sus contenidos ideológicos, vinculándolos así a un movimiento literario, el modernismo. Huelga entonces la referencia al 98, que, aparte de superflua, sería desorientadora. Es la tesis que ha mantenido Ricardo Gullón. « De no fijarse suficientemente en la creación misma, de exaltar el españolismo frente al universalismo y de subrayar lo negativo con preferencia a lo positivo arranca el error llamado "generación del 98"»[26]. De ahí que se trate, a su juicio, de un error «perturbador» y «regresivo», que ha condicionado gravemente la historia de la literatura, pues «al mezclar historia y crítica fomentó la confusión en ambos campos»[27]. Y, en efecto, observa Gullón, mientras que difiere notablemente su posición teórica y práctica ante

---

[23] Ibíd.

[24] Estudio introductorio a su edición de *Oligarquía y caciquismo (Memoria y resumen de la Información por Joaquín Costa),* Madrid, Ed. de la Revista del Trabajo, 1975, págs. XCIII-XCIV.

[25] *Obras escogidas,* Madrid, Aguilar, 1958. En lo sucesivo se citará a Valle-Inclán, si no se indica lo contrario, por esta edición, bajo la sigla *OE.*

[26] *La invención del 98 y otros ensayos,* Madrid, Gredos. 1969, pág. 10.

[27] Ídem, pág. 7.

digitalia
www.digitalia.us

el problema de España[28], se asemejan, en cambio, en los caracteres formales expresivos. «Que varios escritores, desde perspectivas diferentes y con intenciones distintas, critiquen las estructuras sociales cuyas deficiencias padecen, es cosa de todos los días. Que en las últimas décadas del siglo XIX comenzara un gran movimiento universal de rebeldía contra los principios determinantes de esas estructuras y que ese alzamiento fundiera lo ético con lo estético o, mejor dicho, declarase una ética a través de la estética, eso es menos corriente y fue nota distintiva de la época modernista»[29]. La misma categoría de «renacimiento» por «fecundación del pensamento nacional por el pensamiento extranjero» (II, 908), que emplea Azorín, parece apuntar a un viraje o giro en la historia de la cultura de alcance realmente universal. Si, pues, las fechas históricas en que Azorín reconoce innovaciones trascendentales, 1600, 1760 y 1830, corresponden aproximadamente, piensa Gullón, al Renacimiento, la Ilustración y el Romanticismo, habría que buscar para la de 1898 un referente cultural y literario de trascendencia, y éste no puede ser otro que el modernismo. La categoría, pues, que hay que emplear no es de carácter generacional, sino epocal, y con un cuño específicamente formal/literario. «Lo que tienen de común son los elementos epocales y de reacción frente a situaciones generales (y no sólo españolas)»[30].

La tesis de Ricardo Gullón, fundada y avalada por la autoridad de Federico de Onís y Juan Ramón Jiménez, que le habían precedido en esta identificación con el modernismo, tenía en su contra el hecho de que algunos miembros del 98, sobre todo Unamuno, pero no menos Maeztu o Martínez Ruiz, hubieran hecho la guerra al modernismo. Gullón sostiene razonablemente que «la negativa a considerarse modernista es en parte en consecuencia de su hostilidad (la de Unamuno) a cualquier encasillamiento y afiliación de su yoísmo apasionado»[31]. Esta negativa no empece, sin embargo, a que formal y estilísticamente, tanto Unamuno como el resto de sus compañeros pertenezcan a la citada corriente. Claro está que hay diversos niveles de participación, y es muy posible que la conciencia que se tiene de un movimiento, en este caso el modernista, por parte de Unamuno, no corresponda a su propia práctica literaria efectiva, al menos desde principios de siglo. Hay, por lo demás, diversas «direcciones del modernismo», como reza otro título de Gullón, de modo que en tan heteróclito movimiento podrían encajarse sin violencia el esteticismo de Azorín con el eticismo de Unamuno, en cuanto formas de idealismo. La tesis de Gullón tiene, sin embargo, su talón de Aquiles en su formalismo, debido a la *epoché* a que somete los contenidos ideológicos para atenerse exclusivamente a la forma creativa. La atención a estos contenidos y a las actitudes subyacentes a los mismos[32] llevó a Guillermo Díaz-Plaja a ensayar una demarcación estricta *Modernis-*

---

[28] «No veo cómo se podría esbozar —escribe R. Gullón— un esquema ideológico y menos un programa político, en el cual cupieran simultáneamente el mesianismo unamuniano, el anarquismo en zapatillas de Pío Baroja, el jacobinismo matizado de Antonio Machado con el conservadurismo con inclinación a la mano fuerte de Azorín» (Ídem, pág. 10).

[29] Ídem, pág. 11.

[30] Ídem, pág. 18.

[31] Ídem, pág. 13.

[32] Sobre el estado de la cuestión en el litigio hermenéutico entre 98 y modernismo, puede verse el reciente estudio de C. Blanco Aguinaga, «Noventa y ocho y Modernismo», recogido en *Los significados del 98,* Octavio Ruiz-Manjón y A. Langa (eds.), Madrid, Biblioteca Nuerva, 1999, págs. 499-513.

digitalia
www.digitalia.us

mo frente a 98, estableciendo la bipolaridad en sus respectivas actitudes existenciales, ética la del 98 y estética la modernista[33], sin posible mediación ni reflexión. Díaz-Plaja adereza su tesis con otras oposiciones complementarias, como la de lo masculino y lo femenino, o bien la castellanidad y la mediterraneidad. El 98, con su actitud de rebeldía operante y de reforma radical, representaría el tono viril, la actitud activa/dinámica frente a la pasiva/adinámica, receptiva y sensible, en rebelión meramente formal del modernismo[34]. Por decirlo en términos junguianos, la diferencia *animus/anima* sería la frontera psicoanalítica de esta oposición. Antinomia básica, que Díaz-Plaja trata de rastrear en otros órdenes: así, en el espacio contrapone el paisaje heroico ideologizado del 98 al paisaje vivenciado del alma modernista; o, en el tiempo, la categoría de «duración», específica del 98, frente a la exaltación del «instante», tiempo desarticulado y evanescente en el modernismo; o, en fin, en el orden sentimental, el contraste entre la tristeza heroica, trascendente, del tragicismo y la inmanente pasiva, melancolía, del decadentismo modernista[35]. Por decirlo sumariamente, en términos de Unamuno: «Eternismo y no modernismo es lo que quiero; no modernismo, que será anticuado y grotesco cuando la moda pase»[36]. Ciertamente, en favor de la tesis de Díaz-Plaja se puede hacer valer la propia conciencia de algunos de los protagonistas del 98, no sólo de Unamuno, también de Maeztu, Baroja y el propio Azorín, de distinguirse de la bohemia modernista, como se decía con desdén, en la que veían la encarnación de un espíritu decadente y extravagante, impotente e irresoluto. Pero es bien sabido que la conciencia que tienen los protagonistas de su propia situación histórica es tan inmediata e irreflexiva, tan «ideológica» en el sentido peor del término, que se presta a grandes errores. Pero ni siquiera desde el punto de vista político eran tan distantes sus posiciones. Al fin y al cabo, como ha subrayado Iris M. Zabala, «pese a las profundas diferencias entre unos u otros, esta Gente Joven, al margen de las polémicas y pugnas, estaban unidos por objetivos comunes. Unos aliados al socialismo, otros al anarquismo: todos republicanos y antiburgueses. Tribu dispar, pero tribu al fin, que rendía culto ante los altares de la libertad y de la amistad»[37]. Las negaciones o impugnaciones a la sociedad vigente los unían más que sus internas diferencias. Y los unía también, por debajo de las modas y etiquetas, la participación en una misma crisis epocal, aun cuando tal participación admita diversos modos o actitudes existenciales. Queda por dilucidar, por lo demás, si el eternismo, al que se refiere Unamuno, no puede ser también una moda, tanto como el misticismo finisecular, con el que está vinculado, y si, por su parte, el modernismo no es mucho más que una moda, fundamentalmente una sensibilidad y una actitud. Tan eternista es Unamuno como Valle-Inclán, pongo por caso, aun cuando de inspiración diferente, y tan temporalista Azorín como los hermanos Machado, siéndolo cada uno a su modo. Tal vez Unamuno, tan amante de las paradojas, barajase con el tiempo estas posibilidades y llegara a poner en entredicho su primera afirmación, volviéndola del revés.

---

[33] *Modernismo frente a 98*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pág. 108.
[34] Ídem, págs. 211-22.
[35] Ídem, págs. 253-254.
[36] Cit. por Díaz-Plaja, ídem, pág. 245.
[37] Estudio preliminar a Alejandro Sawa*, Iluminaciones en la sombra,* Madrid, Alhambra, 1986, pág. 17.

digitalia
www.digitalia.us

Si despejamos oposiciones superfluas, que tanto abundan en Díaz-Plaja, y nos atenemos al juego de la ética y la estética, es obvio que en el idealismo exasperado de fin de siglo cabe tanto el eticismo puro como el esteticismo[38], o la fusión de ambos, la estética como religión, o bien la ética como figura ejemplar y bella de existencia, formas antinómicas o mixtas, según los casos, de vivir en tensión de idealidad y rebelión existencial, al modo modernista, contra la mediocridad de lo existente.

Esta permanente oscilación entre regeneracionismo y modernismo, como focos de definición y de revisión crítica, ha sido señalada por Donald Shaw en su documentada obra *La generación del 98:* «Si nos basamos en el criterio de la regeneración de la literatura española, nos veremos obligados a adoptar la postura de algunos críticos, especialmente Ricardo Gullón... Si nos basamos en el deseo de regenerar a España, nos será muy difícil diferenciar la Generación de un grupo algo anterior... a lo que llamaba Azorín "toda esa bibliografía regeneradora"»[39]. Y dado que D. Shaw encuentra dificultades para optar por lo uno o lo otro, se decanta, casi mecánicamente, por lo uno y lo otro, pero sin pronunciarse sobre el modo y sentido de su composición. «Queda la última posibilidad, la combinación de las dos interpretaciones, definiendo a la Generación, como un grupo de jóvenes escritores innovadores que, en un momento u otro, se interesaron por la regeneración del país»[40], posición idéntica a la que había mantenido ya Dámaso Alonso, sobre la base de que se trataba de posturas hererogéneas, pero no incompatibles: «el Modernismo, es, ante todo, una técnica; la posición del 98, digámoslo en alemán para más claridad, una *Weltanschauung»,* de modo que siendo «conceptos incompatibles, no pueden entrar dentro de una misma línea de clasificación, no se excluyen mutuamente»[41].

Claro está que cabría otra posibilidad, también ensayada por la crítica, apelando a una interna evolución desde posiciones ideológicamente radicales hacia una involución política afín al modernismo. Es la tesis defendida por Carlos Blanco Aguinaga en su *Juventud del 98,* corrigiendo la hermenéutica exclusivamente literatista o culturalista y rescatando, a la vez, textos de los jóvenes radicales del 98 sepultados en el olvido o marginados, al menos, por la crítica literaria convencional. Blanco prima igualmente en la interpretación de la juventud del 98 el problema de España, pero entendiéndolo desde la clave realista de la historia real y efectiva del siglo XIX español, cuyo conflicto endémico sólo se deja reconocer en términos de lucha de clases. «Entre 1890 y 1905 — escribe— los escritores de la generación del 98 no eran escépticos ni se desentendieron, según se sigue creyendo, de la realidad histórica de su tiempo, sino que, por el contrario, se enfrentaron a esa realidad y trataron de cambiarla a partir de análisis realistas y desde posiciones críticas radicales»[42]. Más tarde, y por razones no claramente especifi-

---

[38] Véanse a este respecto los capítulos XXII «Las forma del idealismo» y XXIII «Temporalismo y eternismo», en que me ocupo del tema.

[39] *La generación del 98,* Madrid, Cátedra, 1985, pág. 18.

[40] Ibíd.

[41] Cit. por R. Ferreres, «Los límites del Modernismo y la Generación del 98» en *El Modernismo,* Madrid, Taurus, 1986, pág 31.

[42] C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, Barcelona, Siglo XXI, 1970, pág. 323.

digitalia
www.digitalia.us

cadas por Blanco, pero que tienen mucho que ver con una retracción ante la pleamar revolucionaria de los movimientos obreros, esta generación de intelectuales pequeñoburgueses cambió el signo de su posición. Evolución, pues, o in-volución, según se mire, como declara Blanco Aguinaga. «Entramos, pues, a la juventud del 98 por la historia de España y salimos de ella por el paisajismo en el que la historia se olvida o se mitifica»[43]. Abandonada la tierra firme de la historia, disuelto el compromiso político radical, cuando no invertido por otro de signo opuesto, como es el caso de Azorín y Maeztu, la generación del 98, si se exceptúa la ejemplar trayectoria de Antonio Machado, buscará refugio en la idealidad libre y el ensueño. «La fecha del abandono de la posición crítica fluctúa entre 1897 y 1899»[44]. Por esta vía, preludiada por Pérez de la Dehesa[45] y explorada por José Carlos Mainer[46], ha transcurrido generalmente la crítica ideológica de izquierdas. Pero si hubo cambio, debió de haber crisis, como está muy claramente documentada en Unamuno, y más encubierta o larvada en los demás, y por tanto, han de ser tomados en cuenta los factores endógenos, más epocales que generacionales de la crisis. Carlos Blanco apunta fugaz e imprecisamente a ella: «Vemos que empieza a dominar el "mal del siglo", el pesimismo; que aparece de manera decisiva la influencia de Nietzsche; y en general, que se inicia ese pseudo-filosofar, también característico de fin de siglo, en el que se generaliza sobre la condición del hombre en todos los tiempos a partir de un subjetivismo que no atiende a datos concretos de la realidad histórica que le afecta»[47]. ¿No merecía acaso el análisis de este crisis finisecular, tan decisiva al parecer, mayor atención? ¿Y no estaría ya incoada esta crisis, fermentando diríamos, desde las primeras posiciones radicales, que fueron tan atípicas, tan singulares, como la de Unamuno, o muy específicamente la de Unamuno, e incluso la de Maeztu, respecto a las ideologías políticas convencionales del radicalismo?

¿Qué queda, por lo demás, de la pareja regeneracionismo y modernismo? Blanco Aguinaga no considera estos términos, en el sentido, por ejemplo, de que la entrada por la historia fuese regeneracionista y modernista la salida de ella. Más bien, esta entrada se produjo por una frontera radical, *plusquam*-regeneracionista, ya sea el socialismo marxista o el anarquismo; y la salida por el ensueño fue un extravío en el subjetivismo pequeñoburgués. Pero su esquema sería aplicable a una postura regeneracionista como la de los tres en el *Manifiesto* de 1901. En cualquier caso, el abandono, por retracción o inhibición, de las posiciones críticas, según Blanco, fue el comienzo de la definitiva postura, interiorista y subjetivista, que ha determinado la imagen convencional de la generación. Obviamente, este juicio «progresista» no puede ocultar su desdén, cultural y filosóficamente hablando, por la posición existencial de «salida». In-volución o no, lo decisivo es, con todo, que este error ideológico en su óptica sobre el proble-

---

[43] Ídem, Prólogo, pág. XIV.

[44] Ídem, pág. 323.

[45] *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98.* Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.

[46] *Literatura y pequeña burguesía en España*, Madrid, Edicusa, 1972 y su excelente obra de conjunto *La edad de plata (1902-1939)* Madrid, Cátedra, 1983.

[47] *Juventud del 98,* ob cit., pág. 308.

digitalia
www.digitalia.us

ma de España fue de hecho, como responde D. Shaw a los críticos de izquierda, «un error creativo» y que «su importancia reside en el hecho de que fue el primer grupo de la literatura moderna occidental que exploró sistemáticamente el fracaso de las creencias y la confianza existencial que a partir de entonces ha sido tema principal de pensadores y escritores»[48]. De nuevo, pues, la remisión a la crisis de fin de siglo. Si ésta se pone entre paréntesis o se relativiza, al menos, se produce inevitablemente el encubrimiento de la verdadera fisonomía espiritual de la presunta generación, al aislarla del contexto europeo de su tiempo.

Simplificando en exceso, los esquemas dominantes en la relación regeneracionismo (y, alternativamente, radicalismo) y modernismo serían estos tres: o bien, oposición, al modo de Díaz-Plaja, o bien evolución involutiva, conforme al esquema de Blanco Aguinaga[49], o bien composición indefinida, como sostienen Dámaso Alonso y Donald Shaw. En cuanto a la primera posición, resulta insostenible, a mi juicio, la rígida contraposición de ambos movimientos, como si uno, el 98, al decir de Díaz-Plaja, fuera «la forma finisecular de la castellanidad, mientas que el modernismo es la proyección contemporánea del Mediterraneísmo»[50]. En el fondo, tan simplista y equívoca es la identificación del 98 con el tema de España como del modernismo con lo mediterráneo. Por lo que respecta a la segunda, es innegable la evolución ideológica interna a que se refiere Blanco Aguinaga, pero deja sin dilucidar el origen y alcance de la crisis, que motivaría tal involución. Y en cuanto a la tercera, tanto la propuesta de Dámaso Alonso como la de Donald Shaw tienen todos los visos de no ser más que un cómodo expediente para zanjar el tema, dejando intacto, sin embargo, el fondo de la cuestión, a saber, la posible coincidencia de ambas tendencias. Pues, si se contempla la problemática de fondo del 98, de carácter antropológico y metafísico, más allá del problema de España, que suele ponese en primer plano, y se procede, a la vez, a una interpretación más integral del modernismo, ambas tendencias parecen convergir. Hasta tanto no se dilucide, pues, el alcance de esta crisis, toda la discusión se mueve en el vacío, puesto que de un modo u otro, directa o indirectamente, todos los analistas acaban remitiéndose a ella. Podría acontecer, por lo demás, que tanto el regeneracionismo, a la española, como el modernismo pudieran tener raíces comunes en la crisis de fin de siglo. Hay que tener en cuenta que la crisis finisecular alcanzó también en Europa un explícito carácter político, como crisis del liberalismo. En realidad fue una crisis omnímoda del mundo burgués en la fase de implantación de la revolución industrial, de modo que la rebelión ética/política como la estética contra el orden burgués tienen en el fondo un mismo origen. Regeneracionismo y radicalismo podrían verse como dos respuestas típicas en la circunstancia española, ideológicamente alternativas a la crisis del liberalismo, condicio-

---

[48] *La generación del 98*, ob. cit., pág. 265.

[49] Recientemente, Blanco Aguinaga, sin variar el fondo de su tesis sobre un cambio de actitudes y compromisos políticos de los jóvenes radicales del 98 a principios de siglo, se ha mostrado más proclive a admitir la categoría de «modernismo», procedente de la crítica literaria anglosajona —categoría, por tanto, de «la cultura hegemónica», como la llama con reticencia—, en el sentido en que la empleara Federico de Onís, como una crisis general de la conciencia de Occidente («Noventa ocho y Modernismo», art. cit., págs. 511-513).

[50] G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a 98*, ob. cit., pág. 223.

digitalia
www.digitalia.us

nadas desde el punto de vista sociológico, respectivamente, por la situación pequeño-burguesa o por los movimientos revolucionarios de masas.

4. El horizonte cultural del modernismo

En cuanto al modernismo, en el sentido cultural y no exclusivamente literario, en que aquí se toma, vendría a ser, como se ha hecho notar, la expresión formal de esta crisis. Modernismo es, como ya se sabe, una categoría polivalente. Pertenece tanto a la historia crítica de la literatura como de la teología, lo que hace pensar que se trate más bien de un espíritu de época *(Zeitgeist),* que conforma todas las manifestaciones de la cultura. Así lo intuyó finamente Juan Ramón Jiménez, sobre el surco ya abierto por Federico de Onís. «El modernismo no fue sólo una tendencia literaria; el modernismo fue una tendencia general. Alcanzó a todo... Porque lo que se llama modernismo no es cosa de escuela ni de forma, sino de actitud»[51]. Pero, ¿de qué actitud? Tomado literalmente, modernismo significa la exaltación de lo moderno. Lo moderno es por excelencia lo nuevo, incluso lo novísimo, y por lo tanto, lo más novedoso[52], lo último, el fruto extremo de la actitud de innovación. Se diría que lo más nuevo y novedoso es también lo más subjetivo en la medida en que entraña una nueva y extrema experiencia o experimento de la subjetividad del creador. En este sentido, el modernismo representa la culminación del tiempo moderno —una época que se concibió a sí misma como la última y definitiva, por su ruptura radical con el pasado y su voluntad de fundar todo de nueva planta—. Crítica y fundamentación eran así las dos caras, anverso y reverso, de un tiempo que se debía o creía deberse íntegramente a sí mismo, a su poder de inventiva y de imaginación. Tiempo, por lo demás, que no podía ser superado o trascendido, porque era puro autotrascendimiento, al llevar en sí el germen de su propia autorrevisión crítica. El tiempo moderno, la modernidad, es la época inspirada y sustentada por el principio del yo, en cuanto instancia crítica y fundamentadora. Tal es el principio de inmanencia. El yo lleva en sí, como decía Descartes, las simientes de toda verdad. Se convertía, por tanto, en el punto de apoyo en que poder sustentar todo el universo, un mundo conformado por los criterios inmanentes del yo. En la autoconciencia reside, pues, el *novum* originario, y, por tanto, el principio de los principios, el principio de toda posible innovación. He aquí un sujeto demiúrgico, erigido solitariamente en el nuevo fundamento. La modernidad es la experiencia de lo que este sujeto da de sí, de la real envergadura de su poder, expuesto en la obra de un mundo, que remite íntegramente a su sujeto creador. Contemplado desde la lógica de la modernidad, el modernismo es la consumación del tiempo moderno. Consumación, sin embargo, por modo de consunción, pues esta nueva y extrema experiencia de la subjetividad acaba poniendo en cuestión al propio yo del

[51] Cit. por Iván A. Schulman, «Reflexiones en torno a la definición de modernismo» en *El Modernismo*, Madrid, Taurus, 1986, pág. 65.

[52] Así lo percibió Unamuno, aun cuando agregara en tono crítico que «el modernismo no tenía nada de nuevo ni de moderno», con lo que se oculta, a mi juicio, la comprensión ontológica del fenómeno, al rebajarlo al orden de una moda ocasional *(Alrededor del estilo,* VII, 911).

digitalia
www.digitalia.us

trascendentalismo moderno, fragmentándolo en un incabable juego de espejos y reflejos. El modernismo significa la exasperación de la subjetividad moderna en el punto en que ésta desespera de sus capacidades originarias para instituir la objetividad y universalidad de la cultura, y, sin embargo, no puede renunciar al yo, pues en medio de la bancarrota de todos los valores e ideales, que constituyen la herencia moderna, sólo cuenta con él como su única tabla de salvación. El modernismo representa, pues, la «crisis de la subjetividad» burguesa, en la coyuntura histórica en que su proyecto político y su correspondiente civilización material se encuentran en plena expansión, pero su cultura intelectualista comienza a plantear una crisis de fundamentos[53].

En suma, el modernismo fue un amplio movimiento de refoma de la vida espiritual, no sólo de la literaria, surgido como reacción salvadora frente al naturalismo y positivismo dominantes en la cultura burguesa finisecular. En este sentido, el modernismo fue la expresión de una crisis espiritual de muy hondas raíces metafísicas y existenciales, «la forma literaria de un mundo en estado de transformación»[54]; encarnó «un ansia de liberación»[55] del hastío y de la vulgaridad del industrialismo y llevó a cabo una rebelión, que afectó a la totalidad de la cultura. Supo aunar el espíritu crítico y disolutivo de las formas de vida heredadas con el re-encantamiento utópico/imaginativo del mundo. Si hubiera que privilegiar un rasgo como característica esencial, yo diría que el modernismo significó la primacía de la subjetividad vivenciadora y experimentadora sobre un orden fijo y objetivo. No tiene nada de extraño que se dé en él junto al egotismo, la tendencia al misticismo, el simbolismo en el orden expresivo, el idealismo ético y/o estético, cierta anarquía intelectual y la reivindicación de la imaginación creadora frente al plano universo positivista. Por lo demás, se trata de un movimiento donde pervive «el legado romántico», como ha mostrado convincentemete Ricardo Gullón[56], y que, en algún sentido, hasta cabría calificar de temple trágico de alma, pues explora dimensiones heterogéneas existenciales, que no se dejan unificar en una fórmula. Con razón ha escrito Ivan A. Schulman a este propósito que «entre los mayores logros del modernismo contamos, a más de los originales hallazgos expresivos en prosa y en verso, una profunda preocupación metafísica de carácter agónico, que responde a la confusión ideológica y a la soledad espiritual de la época»[57]. Éste fue el temple espiritual del fin de siglo.

Una común atmósfera romántica envolvía en el fin de siglo a los modernistas/simbolistas, y a los jóvenes radicales del 98, «los más modernistas aún —como los llamó José María Pereda— los tétricos de la negación y la duda», según recuerda Azo-

---

[53] Entre los rasgos comunes del modernismo, subraya Blanco Aguinaga, «la sensación historicista de que se vivía en tiempos completamente nuevos... la idea de que con la modernidad había ocurrido una revolución estilística; la conciencia de que esa revolución se había dado bajo las fuertes tensiones históricas que hicieron escribir a Yeats aquello de "las cosas se derrumban, el centro ya no resiste"..., y por tanto, la angustiosa sensación de que se vivía en un mundo caótico...» («Noventa y ocho y modernismo», art. cit., pág. 505).

[54] Ivan A. Schulman, «Reflexiones en torno a la definición del Modernismo» en *El Modernismo,* comp. de Lily Litvak, Madrid, Taurus, 1975, pág. 73.

[55] Eduardo L. Chavarri, ¿Qué es el Modernismo?, en el *Modernismo,* ob, cit., pág. 22.

[56] *Direcciones del Modernismo,* Madrid, Gredos, 1971, págs. 47-52 y Eduardo L. Chavarri, ¿Qué es el Modernismo...*?,* en *El Modernismo,* comp. de Lily Litvak, Madrid, Taurus, 1975, pág. 22.

[57] «Reflexiones en torno a la definición del Modernismo», art. cit., pág. 83.

digitalia
www.digitalia.us

rín (II, 913). Románticos son sus maestros —Schopenhauer, Nietzsche, Carlyle—, sus intereses o preocupaciones metafísicas y religiosas, su talante de vaga inquietud y desasosiego, su actitud de rebelión contra lo establecido y de búsqueda de nuevas fuentes de sentido para la existencia. La comunidad de rasgos con el romanticismo en las negaciones parece evidente: es un abierto rechazo de la «prosa sucia y gris» del mundo burgués; de su religiosidad convencional y de su moral utililitaria y pacata; en suma, de la alienación existencial en una sociedad dominada por el espíritu del lucro y del interés, y de la que ha huido todo lo noble, bello y heroico. Se rechaza el convencionalismo a la vez que el vacío sistema parlamentario de una política sin alma; el rígido intelectualismo positivista como la novela naturalista, en nombre de la imaginación creadora. El ansia de liberación no tiene límites. Es el mismo impulso el que se opone al clericalismo y al caciquismo, al convencionalismo ético/religioso y al parlamentarismo, a la academia y a la vulgarina. ¿Hay también coincidencia en los rasgos positivos, es decir, en aquello que afirman o aceptan? Al menos en lo fundamental, y pese a las diferencias, que serán explicitadas en su momento[58], la respuesta ha de ser afirmativa: la exaltación de lo vital subjetivo frente a lo objetivo inerte, de la espontaneidad creadora frente a la regla y la convención, del corazón frente a la razón, de los fueros de la creación sobre la explicación científica o el análisis racional y, a una con ello, el descubrimiento del carácter abierto, insondable y misterioso del mundo.

Una conclusión parece imponerse desde la óptica del espíritu de época: la llamada generación del 98 es modernismo tan esencialmente como el modernismo fragua en España en la coyuntura de la doble crisis de fin de siglo. De ahí que prefiera llamarla, a lo largo de estas páginas, cuando la referencia al grupo sea inevitable, «generación finisecular», entendiendo por ella los que alcanzan su madurez intelectual y trascendencia pública como escritores al filo de la crisis de fin de siglo, llamando así la atención sobre el espíritu de época *(Zeitgeist),* como el factor básico y determinante. A la vista de estas características, resulta artificiosa la distinción de Díaz-Plaja entre modernismo y 98. Si, no obstante, se quiere mantener alguna diferencia, ésta tendría que ser entre fondo y forma de un mismo movimiento. Cabe, en efecto, como ha mostrado Chavarri, distinguir «con el primer gran vuelo romántico, una dirección hacia el espíritu y otra hacia la forma exterior», o más bien, diría yo, como anverso y reverso de lo mismo, una revolución en las ideas metafísicas y otra, análoga y complementaria, en el orden expresivo. La llamada generación del 98, en sus inquietudes, preocupaciones y cavilaciones, a las que a falta de mejor término se podrían llamar metafísicas, acentuó lo primero, la dimensión de fondo, sin dejar de contribuir igualmente a la transformación de las formas expresivas. Los modernistas literarios, como Rubén Darío, Valle-Inclán, y el mismo Azorín, atendieron más a la revolución formal, no olvidando, sin embargo, las hondas inquietudes metafísicas. Los hermanos Machado, los poetas de la generación, constituyen, sin duda, el mejor exponente de esta ecuación de fondo metafísico y forma simbólica. ¿No es artificioso separar a Antonio Machado «noventayochista» de Manuel Machado modernista? Tomar a Manuel Machado como un mero innovador modernis-

[58] Véase el capítulo XVII «Las epifanías del alma».

digitalia
www.digitalia.us

ta, no reparando en su trasfondo metafísico de poeta maldito, al modo de Baudelaire, con sus trágicas y autóctonas «flores del mal», es tan injusto como reducir a su hemano Antonio al lírico de la Castilla legendaria del 98, ignorando que tanto uno como otro representaron dos respuestas existenciales, contrarias o complementarias, a la crisis nihilista y escéptica de fin de siglo. El modernismo fue de hecho, como ha mostrado R. Gullón, un movimiento heteróclito y abierto, donde podrían caber, según la propuesta juanrramoniana, «Rubén Darío exterior y Unamuno interior»[59]. «Un fenómeno tan vasto y complicado como el modernismo —asegura R. Gullón— no puede ser reducido a esquemas rígidos. En él hay que distinguir direcciones, que podríamos llamar contrarias complementarias, y a menudo, cruzadas o convergentes, como simbolismo y parnasianismo, intimismo e irracionalismo, misticismo y anarquismo»[60]. En suma, la generación finisecular representa, a mi juicio, el modernismo filosófico español, así como el modernismo constituye la expresión literaria, fundamentalmente poética, del alma desengañada del fin de siglo.

¿Es, pues, la invención del 98 un error, como cree R. Gullón[61], una invención azorinana, un tanto arbitraria, lo que explicaría el rechazo expreso de esta fecha por otros compañeros de generación? Como patente generacional y a tenor de lo expuesto, sin duda alguna. A efectos de comodidad, el 98 puede quedar tan sólo como referente simbólico español de la crisis de fin de siglo. Empleo aquí la expresión «fin de siglo» en el sentido estricto de una categoría historiográfica, tal como ha mostrado convincentemente José María Jover, pues recoge un amplio período de transición, «entre el promedio de la década de los 80 (1885-1887) y el comienzo del ciclo de guerras mundiales», de un siglo al otro, con la emergencia de un nuevo horizonte histórico. «En el segmento central de este arco —precisa Jover— hay una década decisiva (1895 a 1905)»[62], en que se produce un «profundo cambio en la política mundial», marcado por el auge de los pueblos anglosajones y germanos y la decadencia de las naciones latinas. En esta década, acotada, poco más o menos, entre el Desastre de la guerra colonial y la Semana trágica de Barcelona, se encuentra la conciencia intelectual española sumida en una crisis autóctona, intrahispánica, sí, pero no menos en la otra gran crisis espiritual, que alcanza a la conciencia europea, y que las más de las veces suele pasar desapercibida o al menos minusvalorada, incluso por muy conspicuos analistas.

Para Jover, el 98 constituye el «centro de gravedad» del período de transición intersecular, «cualquiera que sea el sector histórico a que se atenga nuestra investigación»[63]. Se diría que el 98 condensa simbólicamente la conciencia de decadencia, y no sólo la

---

[59] *Direcciones del Modernismo,* ob. cit., pág. 26.

[60] «El modernismo será impresionismo en pintura y música, simbolismo y parnasianismo, a veces confundidos o cruzados, en literatura, modernismo a secas en teología, neorromanticismo o nueva filosofía del sujeto en filosofía» *(Direcciones del Modernismo,* ob. cit., pág. 41).

[61] *La invención del 98 y otros ensayos*, ob. cit., pág. 10.

[62] Estudio introductorio a la *Historia de España de Menéndez Pidal,* tomo XXXVIII, Madrid, Espasa Calpe, 1985, pág. xxv.

[63] «Aspectos de la civilización española en la crisis de fin de siglo» en *Vísperas del 98*, comp. por J. Pablo Fusi y A. Niño, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pág. 16.

digitalia
www.digitalia.us

española, que vio en el Desastre la prueba de la consunción interna del país, sino la general de los pueblos latinos enfrentados al desafío del nuevo poder histórico anglosajón y germano. No en vano en esta fecha, mayo de 1898, a pocos días de la derrota de Cavite, pronunciaba lord Salisbury, premier de Gran Bretaña, su provocativo discurso en que trazaba la nueva frontera del poder entre las naciones vigorosas, ascendentes en la historia, y las naciones moribundas, que, «década tras década, son cada vez más débiles, más pobres y más desprovistas de hombres capaces de conducirlas o de instituciones en que poder confiar»[64]. La decadencia española se inscribía así en un más vasto círculo decadente, que alcanzaba a otros pueblos latinos[65]. También éstos habían tenido una experiencia análoga al 98 como la de Francia en la derrota de Sedán, en 1870, que puso fin a la guerra francoprusiana. Pero a esta conciencia autóctona de decadencia, agudizada por la vivencia del Desastre, había que sumar, para tener un cuadro completo, la otra conciencia difusa, común a toda Europa, de decadencia epocal, en que cunde el desencanto de la civilización industrial y el malestar de la cultura ilustrada. En este sentido, en cuanto encrucijada histórica de caminos y punto de tensión entre decadencia y renovación, representa también el 98, como bien advierte F. Villacorta Baños, «un enclave cronológico fundamental de nuestra memoria histórica contemporánea, que clausura el mundo de experiencias colectivas de los españoles del XIX y abre las puertas a las inquietudes y problemas del mundo actual»[66]. De ahí que la fecha del 98, ya impuesta en la memoria histórica española, pueda utilizarse como un referente útil en cuanto catalizador de la crisis finisecular en España, en la medida en que remite a un doble contexto, el autóctono o intrahispánico y el europeo universal; y, a la vez, a una doble crisis, pues si de un lado, fue una crisis ideológica —la crisis de la conciencia española, como la ha llamado López Morillas con acierto—, del otro se inscribía en la crisis intelectual profunda, que conmociona a la cultura racionalista ilustrada, y cuyo reverso va a ser precisamente un nuevo modo de sentir y entender —y esto es lo decisivo—, al que, a falta de mejor nombre, hay que llamar genéricamente «modernismo».

---

[64] Cit. por J. M. Jover, «Las relaciones internacionales en la transición al siglo XX», en la *Historia de España de Menéndez Pidal,* ob. cit., tomo XXXVIII, pág. L.

[65] Aludiera o no a España, el discurso de lord Salisbury actuó en el país como un revulsivo, bien sea para estimular las energías creadoras del propio pueblo, «por muy honda que supongamos la decadencia —razona Rafael Altamira— nada arguye contra la realidad de nuestro poder civilizador durante siglos, y no puede, por tanto, destruir la esperanza de un renacimiento» *(Psicología del pueblo español,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pág. 128); bien para reivindicar, como hace Maeztu, «una raza sobria, fecunda y sana» como la española («Sobre el discurso de lord Salisbury», en *Hacia otra España,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, página 128), o bien para algún airado desplante unamuniano al estilo del «¡que inventen ellos!» contra el nuevo fetichismo del progreso: «Si en las naciones moribundas sueñan más tranquilos los hombres oscuros su vida; si en ellas peregrinan más pacíficos por el mundo los *idiotas,* mejor es que las naciones agonicen» («La vida es sueño», I, 941), haciendo virar su primer planteamiento de volver el daño en propio provecho, como el hidalgo manchego en su lecho de muerte.

[66] «Pensamiento social y crisis del sistema canovista 1890-1898» en *Vísperas del 98*, ob. cit., pág. 237.

digitalia
www.digitalia.us

OBERTURA

La crisis de fin de siglo

1. EL FIN DE SIGLO

Conforme a las consideraciones precedentes, se hace preciso estrenar nuevas categorías, modificando el enfoque habitual de la cuestión. En vez de «generación» me parece más adecuado hablar de un «espíritu del tiempo» *(Zeitgeist),* concepto historiográfico más apto, por su mayor envergadura, para registrar los cambios profundos de sensibilidad, mentalidad y *ethos,* que jalonan la historia. En este caso, el espíritu de la época no era otro que el «fin de siglo», en que va a producirse una mutación relevante de la conciencia europea. La expresión «fin de siglo» no es un cómodo expediente para inventariar una situación espiritual, a falta de mejores señas. Como prueba el revelador libro de Hans Hinterhäusser, *Fin de siglo: figuras y mitos,* se trata de una categoría de la historia crítica literaria, muy ajustada a la propia conciencia que tuvieron los protagonistas de estar viviendo una época de extrema perplejidad y desazón, debido al malestar específico de la cultura intelectualista ilustrada por la crisis de creencias y valores que conmovió a la sociedad burguesa, pero a la vez de estar pisando el umbral de un nuevo mundo. Charles Morice ha sabido captar bien esta ambivalencia de su época: «Parece que... al tomar conciencia de sí el siglo vacila entre el temor de un ocaso y la esperanza de estar en la aurora del mundo»[1]. La duplicidad se hace inesquivable como estado de espíritu. A este desorientado y revuelto fin de siglo, entre dos luces crepusculares indecisas, vienen a verter sus aguas corrientes muy profundas, que se originan en la quiebra de la gran metafísica idealista del espíritu: la filosofía de Kierkegaard, Schopenhauer, Stirner y Nietzsche, los grandes debeladores del espíritu absoluto hegeliano, el romanticismo reactivo de Carlyle y Proudhon, la poesía trágica de Leopardi y Baudelaire, la gran novelística rusa —Dostoievski, Tolstoi y Gógol— con su nuevo ámbito interior de conflictos de ideas y actitudes, el teatro existencial de Ibsen y Maeterlink. Se-

[1] *La litterature de tout à l'heure,* París, Perrin, 1889, pág. 2.

digitalia
www.digitalia.us

ría prolijo hacer la nómina del panorama cultural de fin de siglo, paradójicamente escéptico y visionario, con novelistas como Oscar Wilde, G. B. Shaw, Stefan George, Gabriel d'Annunzio, Huysmans, Hauptmann..., poetas como Verlaine, Mallarmé, Rimbaud, Anthero de Quental, Rubén Darío..., dramaturgos como Maeterlink y Villiers de l'Isle-Adam, pensadores como Eduard von Hartmann, Renan, Sénancour, Amiel, Renouvier, Fouillée, H. Bergson... Éste es el contexto europeo de la inteligencia española de fin de siglo[2], que comparte con ellos la misma exasperada reacción contra el positivismo científico, el naturalismo en literatura y, en general, el utilitarismo como credo ideológico. Claro está que en alguna medida, la coyuntura del fin de siglo con sus perplejidades, angustias y ensoñaciones alcanzó también, como no podía ser menos, a las varias generaciones que la vivieron, y es fácil detectar una inflexión característica hacia el espiritualismo, misticismo o utopismo, en suma, lo que llamaba Huysmans el «naturalismo espiritualista» en contraposición al crudo naturalismo psicológico y social a lo Zola, en la obra de autores ya consagrados como es el caso en España de la última etapa de Pérez Galdós, Clarín[3] y la Pardo Bazán, pero tuvo que ser especialmente determinante en los escritores que en estas fechas llegaban al umbral de su madurez.

«Fin de siglo», en cuanto categoría historiográfica, es el índice de una crisis espiritual, sin más precedente, según Max Nordau, que «la época de la agonía del mundo antiguo»:

> Los hombres experimentaban una fatiga y una desesperada tristeza que les hacía aborrecer la existencia. Ni en ellos ni fuera de ellos, encontraban el consuelo o la esperanza de un porvenir mejor o de un alegre mañana. Era un estado moral terrible que tenía como consecuencia el suicido en masa[4].

Aunque la comparación pueda a sonar a hiperbólica, es bastante certera en su sentido. Fin de siglo significa, pues, «fin de un orden de cosas». Fin, esto es, consumación de un proyecto histórico, pero a la vez, consunción, agotamiento de sus posibilidades y constatación de su límite constitutivo. No es extraño que pueda producirse una ambigüedad de enjuiciamiento, según la cara que quiera destacarse. Pero lo que parece agonizar ahora es nada menos que el orden burgués en su primera configuración política —el liberalismo— y en sus principios ideológicos constitutivos —el intelectualismo

---

[2] Como bien supo ver Azaña, al reparar en el aire de familia que presentaba esta generación con otras afines de Europa, «una ligera excursión por las literaturas contiguas a la nuestra probaría tal vez que su caso fue mucho menos nacional de lo que ellos pensaron; que navegaban con la corriente de egolatría y antipatriotismo desencadenada en otros climas» (¡Todavía el 98!», en *Manuel Azaña, Antología, Ensayos,* F. Jiménez Losantos (ed.), Madrid, Alianza, 1982, I, pág. 142).

[3] «Lo que parece dominar en *Clarín* durante aquel último período de su vida —escribe Yvan Lissorgues— es la adhesión a las corrientes literarias que se orientan hacia el hombre interior. El hecho no puede sorprender. A principios de 1890, o sea, meses antes de la *Revista mínima* del 14 de mayo que acabamos de analizar, saludaba la aparición de *Realidad* de Galdós, novela principalmente psicológica, que va "de espíritu a espíritu"», en *Clarín político,* Barcelona, Lumen, 1980, II, pág. 176.

[4] *Las mentiras convencionales de nuestra civilización,* Madrid, Libr. de Gutenberg, 1897, pág. 32.

digitalia
www.digitalia.us

metodológico y el positivismo—, con su ingenuo optimismo racionalista y su desaforada confianza en el desarrollo científico/técnico. De éste se esperaba no sólo el dominio de la naturaleza, sino la emancipación política de toda necesidad, y, por tanto, el surgimiento de una sociedad pacificada. Era el aspecto olímpico, la cara luminosa y apolínea del nuevo orden burgués. Sin embargo, en esta hora crepuscular de fin del siglo, comienza a mostrarse su otra cara, sombría y decepcionante, la limitación e impotencia del orden establecido para satisfacer las nuevas y grandes demandas sociales, las de las clases proletarias y el *lumpen* campesinado, que malviven marginalmente en el sistema. «El suicidio en masa», al que se refiere Nordau, es inducido o provocado por la voracidad del sistema, que exige para su mantenimiento nuevas víctimas. Todas las expectativas levantadas en el mundo moderno por la conjunción de la nueva conciencia de la libertad con el poder de la ciencia parecen irse a pique. Se vive la decepción profunda ante el desvanecimiento de las esperanzas que habían despertado en toda Europa las revoluciones liberales, seguidas por duros períodos de contrarrevolución o, al menos de involución represiva. Y cuando al fin parece consolidarse el régimen liberal, como es el caso en España de la Restauración canovista, se percibe su sombra, su límite constitutivo, bien sea en su carácter oligárquico predominante o en su formalismo jurídico/político, superpuesto y extraño a las hondas exigencias de la vida social. El *fiasco* de estas esperanzas en el orden burgués alimenta un sordo y oscuro resentimiento contra las instituciones políticas, a las que, por otra parte, no se vislumbra otra alternativa que la revolución. No es extraño que en este clima desengañado vuelva la crítica radical rousseauniana. En un libro gemelo a *Degeneración,* con el título bien expresivo de *Las mentiras convencionales de nuestra civilización,* Marx Nordau había denunciado, al modo de un nuevo Rousseau, las imposturas de la sociedad de su tiempo, y, entre ellas, la mendacidad política:

> La forma y el fondo de nuestra vida política están en flagrante contradicción. Cada palabra que decimos, cada acto que ejecutamos, es una mentira respecto a lo que en el interior de nuestra alma reconocemos como verdad. Nos parodiamos, por decirlo así, a nosotros mismos, representando una eterna comedia[5].

Pero no era sólo la política. «Mal del siglo» indica un morbo, un principio deletéreo de la cultura ilustrada, el gusano escéptico que echa a perder la autocomplacencia narcisista en su brillantez y poderío. En este atardecer del siglo, el malestar de la cultura hace cada vez más larga y espesa su sombra.

> Una fase mucho más grave de esta dolencia se manifiesta en el profundo descontento y la melancolía que independientemente de los lazos nacionales o de otros, sin relación con las fronteras políticas y con la situación social, llenan el alma de todo hombre que esté al nivel de la civilización contemporánea[6].

[5] Ídem, pág. 37.
[6] Ídem, pág. 14.

digitalia
www.digitalia.us

Se trata, pues, de un estado de espíritu general, que va mas allá de las formas políticas hasta afectar a la totalidad de la vida del espíritu. Tal como lo formula el mismo Nordau en otro de sus textos críticos, «la disposición del alma actual es extrañamente confusa, hecha a la vez de agitación febril y de triste desfallecimiento, de temor a lo porvenir y de alegría desesperada que se resigna; la sensación dominante es la de un hundimiento, la de una extinción»[7]. La palaba clave es decadencia, decadencia colectiva y universal, vivida como un destino que lo alcanza todo y en todo pone un morbo de descomposición y muerte; decadencia de costumbres, de usos, de ideologías y credos religiosos, de instituciones y formas de vida. La decadencia es una especie de niebla espesa que vuelve todo espectral y vano. «Lo que existe —escribe Nordau— vacila y se derrumba, y se le deja caer en ruinas porque los hombres están hartos de ello y no creen su conservación digna de un esfuerzo»[8].

2. El malestar de la cultura

No se crea que todo esto es mera retórica. Freud nos ha hecho ver que el régimen restrictivo del deseo, propio de toda cultura, puede originar un malestar insoportable cuando el conjunto de los bienes y satisfacciones disponibles no compensa el exceso de represión exigido socialmente para lograrlos:

> Agrégase a esto el influjo de cierta decepción. En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la Naturaleza... El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz[9].

La decepción que constata Freud en los años 20 ha alcanzado su *climax* en el sombrío fin de siglo. Y en este punto surge el des-engaño o des-ilusión, y con él la asfixia del deseo, que lleva a la inculpación y a la reacción agresiva contra la propia cultura. El panorama vital se torna sombío, dejando traslucir un agudo malestar social: la erradicación de grandes muchedumbres forzadas a abandonar los campos para buscar en las zonas industriales oportunidades de trabajo, la creciente miseria del proletariado hacinado en los suburbios urbanos, la explotación a que se ve sometido en sus condiciones de vida, la represión creciente de los poderes políticos ante los insurgentes movimientos revolucionarios, la general identificación de las instituciones burguesas con la violencia y el despotismo, el desgarramiento, en fin, de la vida social en fuertes antagonis-

---

[7] *Degeneración,* traducción y Prólogo de Nicolás Salmerón, Madrid, Fernando Fe, 1902, pág. 5.

[8] Ídem, pág. 10.

[9] Sigmund Freud, *El malestar de la cultura,* en *Obras Completas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, III, pág. 19.

digitalia
www.digitalia.us

mos. Pero no es sólo una crisis política del régimen liberal, sino del propio sistema social incapaz de absorber o integrar la nueva clase proletaria que produce, condenada a vivir en la marginalidad o en abierta contestación al sistema. A todo ello habría que añadir fenómenos más sutiles que dibujan una miseria existencial instalada en el seno mismo de la conciencia por la pérdida de los valores y normas que daban sentido a la vida. Esto acarrea una grave crisis de identidad cultural, a la par que la destrucción de los vínculos comunitarios por la implantación de abstractas relaciones sociales.

Algunos de estos fenómenos fueron inventariados por Marx bajo el rótulo ya clásico de «alienación» como pérdida de la libertad e identidad del sujeto. Pero el malestar había sido diagnosticado antes, en el inicio mismo del orden burgués. Ya Rousseau había constatado un límite análogo y denunció acremente las ilusiones del optimismo ilustrado ante la impotencia de la razón para responder a las demandas prácticas de la vida. Bastaba con señalar cómo los avances en el orden científico/técnico no acarreaban de por sí un progreso paralelo en el orden cívico y moral, sino que, por el contrario, mientras más se extendía el poder del conocimiento y de la acción técnica, mientras más artificiosa y refinada se volvía la civilización, más se dejaba sentir la profunda miseria de la vida, entregada a una lucha frenética por el poder y el tener, el gozar y el representar, en que veía Rousseau proféticamente el origen de la alienación existencial de la cultura moderna:

> Fue menester para su provecho mostrarse otro de lo que en efecto se era. El ser y el parecer llegaron a ser dos cosas completamente diferentes, y de esta distinción surgieron el fasto imponente, la engañosa astucia y todos los vicios que forman su cortejo[10].

Aun discrepando de las premisas teóricas y de la resolución práctica, que da Rousseau al problema, es la misma situación contradictoria, que también había descrito Hegel como específica de la sociedad civil burguesa, en la que la complicación artificiosa e indefinida de las necesidades trae como consecuencia «el lujo, que es al mismo tiempo un aumento infinito de la dependencia y la miseria»[11]. Y aun antes de Hegel, los primeros románticos habían denunciado la rigidez analítica del intelectualismo, la progresiva esclerosis de la cultura objetivista, la desanimación progresiva del mundo, la pérdida de vínculos vivientes por la creciente mecanización del orden social. Así, frente al poder analítico de la reflexión, postulaban un nuevo saber por revelación —el saber sintético del simbolismo— capaz de superar las antinomias del intelectualismo.

Todos estos fenómenos se agravan en el fin de siglo en virtud de la propia consumación, según se creía, de las posibilidades internas del sistema. Y lo más grave del caso

---

[10] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l' origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* en *Oeuvres complètes,* París, Gallimard, 1964, III, pág. 174. Véase también *Discours sur les sciences et les arts*, ob. cit., págs. 8-9.

[11] G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts,* pr. 195, en *Werke in zwänzig Bänden*, Fráncfort, Suhrkamp, 1970, VII, pág. 351.

digitalia
www.digitalia.us

es que no se vislumbra un horizonte de porvenir. Los movimientos sociales de masas, surgidos al socaire del industrialismo, distan mucho todavía de representar una alternativa real al estado de cosas; casi todos ellos se alimentan de ideologías utópicas y actitudes radicales (el socialismo utópico, el anarquismo), contra los que trata de abrir Marx una vía objetiva y metódica de superación del capitalismo. El fin de siglo, por su falta de fe y su abulia existencial, está lejos de poder ser revolucionario. Se vive, pues, en un clima de impotencia, desorientación y agitación sin esperanzas. Todo este sentimiento de decadencia universal, por otra parte, parece agudizarse en las postrimerías del siglo, como señala Huysmans en *Là-bas:*

> —¡Qué época tan extraña! —replica Durtal, volviendo al tema. Justamente en el momento en que el positivismo está en pleno apogeo, el misticismo se despierta y comienzan las locuras de lo oculto.
>
> —Pero siempre ha sido así; los fines del siglo se parecen. Todos ellos son vacilantes y turbios. Cuando el materialismo causa estragos, surge la magia. Este fenómeno reaparece cada cien años[12].

Pero «el terror quiliástico (del primer milenio) difiere esenciamente de las emociones fin de siglo»[13], como observa finamente Max Nordau, porque aquél se producía en una voluntad de vivir, que veía contado su plazo; aquí, en cambio, sobre una consunción sin esperanza. Pese a una punta de retórica, Max Nordau es clarividente en su diagnóstico:

> Fin de siglo es una confesión y al mismo tiempo, un lamento: el antiguo mito del Norte encerraba el dogma espantoso del Crepúsculo de los Dioses; en nuestros días surge en los espíritus escogidos la sombría inquietud de un Crepúsculo de los Pueblos[14].

Resulta esclarecedora, a mi juicio, esta sorprendente conexión entre el mito wagneriano y nietzscheano del crepúsculo de los dioses —el tiempo de la gran penuria y de los dioses huidos, como había cantado Hölderlin— y este sombrío atardecer en que parece extinguirse la fe humanista de los pueblos europeos en la causa del hombre. Después de los dioses le ha tocado su turno a la humanidad, o, al menos, dicho sea en términos menos contundentes, a su forma histórica en el mundo burgués, que en su arrogancia había identificado su propia causa con la del hombre. En la conciencia de decadencia Max Nordau acierta a ver la larga sombra del nihilismo. Con esto se nos ofrece una nueva faz del fenómeno fin de siglo: la crisis de la propia conciencia burguesa.

---

[12] Huysmans, *Là-bas,* París, Garnier- Flammarion, 1978, pág. 238.

[13] *Degeneración*, ob. cit., pág. 5.

[14] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

3. «La fatiga del racionalismo»

En este sentido será preciso remontarse a Schopenhauer y Nietzsche para encontrar las raíces de la nueva situación espiritual. En tonos clarividentes, había diagnosticado Nietzsche en la cultura racionalista o ilustrada «la señal de una quiebra *(Bruch),* de la que todos suelen hablar como la dolencia originaria *(Urleiden)* de la cultura moderna», y acertaba a definirla en términos muy precisos:

> Al mismo tiempo (el hombre teorético) siente que una cultura basada en el principio de la ciencia debe derrumbarse en el preciso momento en que se hace ilógica, es decir, en el momento en que retrocede ante sus cosecuencias[15].

Con el principio de la ciencia no entiende Nietzsche otra cosa que el logos directivo de la modernidad, con su pretensión de dar razón de todo y hacer de la razón el órgano de justificación de la existencia. Lo que aquí se mienta es, pues, la cultura ilustrada o racionalista, consustancial con la constitución del mundo burgués. Nietzsche detecta en ella una fisura que amenaza internamente la consistencia de todo el edificio. Lo i-lógico apunta a una contradicción inherente a la actitud racionalista, tan pronto como tiene que reconocer un límite intrínseco a su pretensión fundamentadora. La razón —por más señas, la razón criticista y positivista— no puede dar cuenta de todo, y cuando se empeña en erigirse en canon absoluto de la cultura y aplicarse consecuentemente a todas las esferas de la vida conduce a consecuencias fatales, que la hacen retroceder. Tales consecuencias quedan aquí sin especificar. La historia las ha ido mostrando en todo su pavoroso alcance: *ad extra,* la objetivación extrema de la naturaleza convertida en artefacto y la cosificación del mundo humano al someterlo a los principios formales del cálculo y la medida; *ad intra,* el dilema que desgarra a la razón entre ser consecuentemente autocrítica, aun al riesgo de desintegrarse en criticismo, o erigirse míticamente como un poder incuestionable. Nietzsche lanza así su gran sospecha contra la Ilustración, anunciando proféticamente, al modo de Zaratustra, la gran sombra que arroja la cultura ilustrada. La verdad es que no profetizaba en solitario. La crisis se deja, pues, reconocer a la luz del conflicto endémico al mundo moderno entre la Ilustración y el romanticismo, aquélla resuelta a gobernar la vida desde los principios de la mera razón; éste empeñado, a su vez, en salvar la vida contra todos los riesgos de alienación existencial provenientes de una cultura objetivista, calculadora y utilitaria.

Ahora bien, según la razón reconocía su límite y se reducía al mundo objetivo u objetivable, al mundo *phenomenon,* que dijera Schopenhauer, más se dejaba barruntar lo otro de la razón, la potencia ciega de la vida como voluntad. Será Schopenhauer, siguiendo a Kant, quien contenga metodológicamente la razón ilustrada en su propio límite intrínseco, el mundo como representación, dejando irremediablemente fuera lo que es la cosa en sí, la voluntad eterna e indómita de la vida, extraña e irrefractaria al orden de las ra-

---

[15] Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* pr. 18, en *Werke in sechs Bänden,* Múnich, Hanser, 1980, I, pág. 102; trad. esp. de E. Ovejero Maury, en *Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1951, I, pág. 148.

digitalia
www.digitalia.us

zones. Ésta es la sustancia universal del mundo —precisa Schopenhauer— que, por lo mismo, «no se deja justificar desde sí mismo, no se encuentra en él ningún fundamento *(Grund)* ni causa final *(Endursachen)* de su existencia, ni se puede probar que exista a causa de sí mismo, para su propio provecho»[16]. Era la más directa y abierta recusación de la metafísica especulativa hegeliana, que había convertido al mundo en lugar de la realización del espíritu. A vueltas de la gigantomaquia idealista, el ser en sí del mundo se ofrecía a la inteligencia como un enigma insondable, en que la voluntad de vivir, en cuanto potencia ciega de un aspirar infinito, se encuentra condenada en el tiempo a la continua frustración de sus ansias. Cuando la inteligencia des-engañada llegaba a este punto de lucidez, su única misión era enseñarnos el modo ascético de la renuncia. A la postre, la inteligencia adivinaba el fraude de la existencia y se revolvía contra la vida. Si no puede dar razón del vivir, puede al menos enseñarnos a des-vivir, inhibir la voluntad y apagar la llama de deseo. Éstas eran las consecuencias escépticas de una cultura racionalista. Escépticas, y, por lo mismo, corrosivas de la voluntad de vivir. Pero, cuando una cultura pierde su sana fuerza creadora está condenada al fracaso. He aquí el «mal del siglo», ya presentido por el primer romanticismo y que ahora, en las postrimerías del siglo, cobra toda su pavorosa magnitud. Escribe Unamuno:

> Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos ocasos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo[17].

La expresión «fatiga del racionalismo» expresa muy ajustadamente el talante desengañado y escéptico de fin de siglo; fatiga, esto es, cansancio, decadencia, declive de una cultura racionalista, que no puede fundar sus propias esperanzas ni compensar los esfuerzos que exige para su mantenimiento. El hombre-reflexión se impone al hombre-voluntad o deseo. Así lo ve y lo siente Azorín, en una hora de autoinspección clarividente:

> ¡Soy un hombre de mi tiempo! La inteligencia se ha desarrollado a expensas de la voluntad; no hay héroes; no hay ya actos legendarios; no hay extraordinarios desarrollos de una personalidad. Todo es igual, uniforme, monótono, gris (I, 966).

El remate del texto azoriniano apunta precisamente al des-encantamiento del mundo, según expresión de Max Weber, por obra de la civilización científico-técnica, al vaciarlo de significación y valor. «Pero, allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentementre el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal —escribe Weber en su famosa *Zwischenbetrachtung*— aparece por fin la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un *sentido ético»*[18]. La tensión entre conocimiento objetivo

---

[16] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Zürich, Haffmans, 1988, II, pág. 673.

[17] Miguel de Unamuno, Apuntes inéditos sobre *El mal del siglo,* en la Biblioteca de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, signatura 9/9, pág. 1.

[18] *Ensayos sobre sociología de la religión,* Madrid, Taurus, 1983, I, págs. 458-459.

digitalia
www.digitalia.us

y religión era, pues, inevitable. Y no sólo la religión, sino en general el poder del ensueño o la imaginación creadora. No hay mitos ni leyendas, no hay dioses ni héroes. Lo noble y hermoso parece haber huido del mundo ante el avance de lo prosaico y uniforme. Se ha alcanzado «la era mundial de la prosa», como caracterizó Hegel a la apoteosis en la sociedad burguesa del espíritu del lucro y el interés. Todo valor, toda cualidad, se ha cosificado en el circuito del mercado. No es extraño que los artistas se sintieran especialmente agredidos por una sociedad que así los marginaba y reaccionaran contra ella con desprecio y rebelión. «Al menos, parece evidente —concluía Morice— que entre el conjunto de una sociedad así petrificada y las almas prendadas de la Verdad y de la Belleza ninguna alianza es posible»[19].

A la fatiga del intelectualismo se viene a unir la tristeza metafísica —el *tedium vitae*— por un mundo desencantado. «Cansado de mundo» *(Weltmüde)* llama Enrique Federico Amiel al estado de alma finisecular, «que se distrae como puede, para apartar un pensamiento secreto, un pensamiento triste y mortal, el de lo irreparable»[20]. Nietzsche, como buen genealogista, había hecho el más clarividente diagnóstico de la enfermedad:

> Nosotros comprobamos, en nuestro interior, implantadas por la larga interpretación moral, necesidades que se nos aparecen desde entonces como exigencias de no-verdad; por otra parte, éstas son las necesidades a las cuales parece ligado el valor y a causa de las cuales soportamos la vida. Este antagonismo, el no estimar lo que conocemos y el no poder estimar ya lo que es ilusión, engendra un proceso de descomposición[21].

La enfermedad del siglo se deja experimentar de muy diversas maneras según los talantes y actitudes. Para los creyentes será el temor de que su mundo trascendente se haya vuelto una quimera irrisoria. La sola profecía de este vacío de lo que había sido hasta entonces el centro de sustentación de la existencia debió de originar un vórtice anonadante, que se tragaba todo, ideales, valores, esperanzas. Así lo ve Menéndez Pelayo, un creyente nada agónico, trazando el cuadro apocalíptico de los efectos de la quiebra de la fe religiosa:

> El momento es realmente angustioso para la vida del espíritu: por todas partes parece que se nos cierra el cielo, y la dignidad humana rebajada y empequeñecida con esa continua y feroz campaña contra lo ideal, apenas encuentra refugio sino en los consuelos de un pseudomisticismo vago, sin contenido y sin objeto, o en las negras cavilaciones del pesimismo, o en el opio enervante del nirvarna búdhico, que comienza a roer sordamente el árbol de la civilización europea, arrastrando los espíritus al quietismo desesperado, al tedio del pensar, a la abdicación de toda actividad y de la propia conciencia[22].

En un sentido análogo, aun cuando con menos trenos proféticos, se expresaba Ramiro de Maeztu, lamentando esa «enfermedad del hombre moderno que después de ha-

---

[19] L*a littérature de tout à l'heure,* ob. cit., pág. 9.

[20] *Diario íntimo,* Madrid, Tebas, 1976, pág. 140.

[21] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, 852, trad. esp., *OC,* IX, pág. 28.

[22] Discurso de contestación con motivo del ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Antonio Mena Zorrilla sobre «Examen crítico de la moral naturalista», en *Discursos de recepción ante la Real Academia*, Madrid, 1894, VI, págs. 351-352.

digitalia
www.digitalia.us

ber despojado al mundo del valor absoluto... necesita ponerle velos al vacío infinito de las cosas para no morirse de desesperación» *(O,* 592)[23]. Pero incluso en testimonios más sobrios, como el de Unamuno, se puede percibir la profunda melancolía ante la idea de que la inmortalidad sea tan sólo un bello ensueño, cuyo despertar remite a la pesadilla de la historia:

> Y la famosa *maladie du siècle* que se anuncia en Rousseau y acusa más claramente que nadie el *Obermann* de Sénancour, no era otra cosa que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo (VII, 284).

No quedaba, sin embargo, mejor parada en el fin de siglo la fe en la razón tal como la había proclamado el cientificismo. En su óptica, la ciencia había desterrado los antiguos mitos consoladores y forjado, en su lugar, las nuevas armas de la crítica y la emancipación, del control racional y del progreso. Aportaba así una nueva moral, alternativa a la religión, con un principio de salud que por vez primera ponía íntegramente el destino de la humanidad en manos del hombre. Pero, en el fin de siglo, positivista y escéptico, parecía naufragar esa otra fe en la razón científica, al ponerse en cuestión las esperanzas emancipatorias, que se habían depositado en ella. Y la religión estaba presta al desquite. Se trataba, según expresión de Brunetière que se hizo tópica, de la «bancarrota» o la «quiebra» de la ciencia, porque no había podido estar a la altura de sus promesas y era impotente «no digo para resolver, sino para plantear convenientemente las únicas cuestiones que importan: aquellas que conciernen al origen del hombre, a la ley de su conducta y a su destino futuro»[24]. Y contra aquellos que replicaban que se le pedía demasiado a la ciencia, les recuerda Brunetière cómo históricamente había sido ésta la pretensión dominante en la ciencia desde el *Discours de la Méthode* de Descartes hasta *L'avenir de la science* de E. Renan[25]. Era, sobre todo, el arrogante discurso de Renan acerca de una humanidad emancipada por el poder de la ciencia, lo que tiene en cuenta Brunetière cuando lanza su no menos arrogante «la ciencia, por el momento, y por mucho tiempo, ha perdido la partida»[26]. A su juicio, no se debía tan severo juicio a una postura reactiva propia de teólogos y moralistas, pues este fracaso, argumenta Brunetière, es ya reconocido por los científicos más cautos y rigurosos. «Al mismo tiempo que hacían entrar la hipótesis en la ciencia y restablecían así en ella lo que se podría llamar la soberanía de la idea sobre el hecho, otros, por otro lado, limitaban el dominio de la ciencia y la desposeían del carácter de religión laica, si puedo decirlo así, que toda una generación le había casi reconocido»[27]. No es cuestión, por tanto, de negar la ciencia ni de subestimarla, sino de rebajar sus pretensiones y reconocer sus límites. «No podemos des-

---

[23] Ramiro de Maeztu, *Obra,* Madrid, Editora Nacional, 1974 (en lo sucesivo será citado como *O).*

[24] *La science et la religion*, París, Firmin-Didot, 1895, págs. 19-20. Véase también *Questions actuelles*, París, Perrrin, 1907, pág. 363.

[25] Ídem, págs. 13-16

[26] Ídem, pág. 37.

[27] *La renaissance de l'idealisme*, París, Firmin-Didot, 1896, págs. 24-25.

digitalia
www.digitalia.us

conocer —concluye Brunetière— la grandeza de la ciencia, pero no admitimos por más tiempo que se haga el árbitro de la vida humana»[28].

4. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo

Mirada con perspectiva histórica, la crisis de fin de siglo no era más que un agudo episodio en la secular contienda intestina entre Ilustración y romanticismo, éste a la sombra del dorado árbol de la vida, como lo llamara Goethe, con su entusiasmo y perenne embriaguez, y la otra guardiana del árbol del conocimiento, cuyos frutos son el dominio técnico del mundo y la utilidad social. La Ilustración había destruido críticamente las bases de una cultura metafísica de inspiración religiosa, suplantándola por otra de sentido positivista, que dejaba en suspenso, cuando no contradecía abiertamernte, las aspiraciones y ensueños del corazón, pero el romanticismo volvía ahora al desquite, aprovechando las primeras fallas de la fe positivista, para reivindicar los fueros del sentimiento y de la imaginación creadora. Conviene, sin embargo, tener presente el estado en que se afrontan en el fin de siglo estos antagonistas para evaluar mejor el alcance de su lucha. La primera Ilustración había socavado el antiguo orden teológico/metafísico, había derribado sus viejos altares e instituciones, destruido supersticiones y miedos ancestrales para poner en su lugar a la Razón o a la Humanidad; pero luego, encelada en su crítica, se dirige contra sus propios ídolos y acaba también destruyendo escépticamente su propia fe en la razón. Todavía bajo el impulso renovador y entusiasta de la revolución de 1848, podía Ernesto Renan sostener una fe militante en la ciencia, de gran estilo. Su nueva fe en la razón se recoge en un título auroral, *L'avenir de la science,* que expresa el entusiasmo de neófito por su descubrimiento. Porvenir, en primera instancia, de la ciencia —piensa Renan: «la bella ciencia, la ciencia completa y sentida: será cosa del porvenir»—, pero, sobre todo, porvenir del mundo humano gracias a la obra de la ciencia, como arma de progreso. En suma, el futuro de la humanidad estaba en manos de la ciencia. En ella se concentraba ahora la fuerza creativa y emancipadora del hombre. «No hay más que un medio de comprender y justificar el espíritu moderno; el de considerarlo como un grado necesario hacia lo pefecto, es decir, hacia el porvenir»[29]. La ciencia hay que tomarla aquí en un sentido largo; no es sólo la ciencia positiva y experimental, sino un saber reflexivo e integrador, capaz de abarcar tanto las ciencias naturales como las humanidades o ciencias del espíritu, y al que le cuadraría mejor el nombre de filosofía, filosofía racionalista, purgada de toda especulación, pero no menos de toda unilateralidad. Propiamente lo que perseguía Renan era nada menos que un racionalismo integral, de vuelta incluso de las limitaciones y rigideces de la primera Ilustración:

> Nuestro racionalismo no es, pues, esta altanería analítica, seca, negativa, incapaz de comprender las cosas del corazón y la imaginación, que inaugura el siglo XVIII; no

[28] Ídem, pág. 85.

[29] *L'avenir de la science,* París, Calman Lévy, 1890, págs. 74-75.

digitalia
www.digitalia.us

> es el empleo exclusivo de eso que se ha llamado el ácido del razonamiento; no es la filosofía positiva de Augusto Comte ni la crítica religiosa de Proudhon. Es el reconocimiento de la naturaleza humana, consagrada en todas sus partes, es el uso simultáneo y armónico de todas las facultades, es la exclusión de toda exclusión[30].

Racionalismo, por lo demás, al abrigo de la corrosión escéptica, pues entiende el escepticismo en un sentido metódico, como una escuela de crítica e investigación, que prepara el conocimiento de más altas verdades[31]. De la ciencia esperaba Renan prácticamente todo: la resolución de los enigmas del universo, la erradicación de las formas arcaicas de autoridad, la reforma de las costumbres y la organización social, en suma, el descubrimiento de «verdades vitales, sin las cuales la vida no sería soportable ni la sociedad posible»[32]. De esta cultura ilustrada habría de surgir un nuevo humanismo, que junto con una nueva moral, traería consigo una nueva política, cortadas ambas al talle de la ciencia, es decir, igualmente objetivas y críticas, constructivas y emancipadoras. Moral, pues, de la ciencia, autónoma y secular, encargada de poner el conocimiento al servicio de la liberación y el bienestar del hombre; e igualmente, política de la ciencia, cuyo nombre no era otro que liberalismo, verdadera cifra del espíritu moderno[33], pero un liberalismo sobrio y exigente, filtrado de veleidades democráticas. Incluso el socialismo, al menos el del porvenir, se le aparece a Renan en la onda expansiva de la modernidad crítica y emancipadora aunque aún no esté en condiciones de resolver satisfactoriamente los nuevos problemas[34]. He aquí el sueño de una nueva Ilustración, incubado al socaire utópico y entusiasta de la revolución de 1848. Pero cuando cuarenta años más tarde, en el umbral de la década del fin de siglo, Renan revisa estas páginas, ya está de vuelta de estos fervores. «La idea de una civilización igualadora, tal como resulta de algunas páginas de este escrito, es, pues, un sueño»[35]. Y líneas más adelante se ve forzado a reconocer que, pese a los avances habidos en el conocimiento, el progreso ha sido débil en las ciencias políticas y sociales, y la situación política se ha vuelto confusa e incierta con el ascenso de los nacionalismos. El sueño cosmopolita de una humanidad reconciliada sobre el espíritu de la ciencia parece desvanecerse en el horizonte. Ya antes, en el mismo cuerpo de *L'avenir de la science,* Renan había llegado a darse cuenta de la aporía fundamental del espíritu moderno:

> En el estado al que han venido las cosas, el problema está planteado en términos excesivamente difíciles. Porque, de un lado, es preciso conservar las conquistas ya hechas por la civilización; de otra parte, es preciso que todos tengan parte en los bienes de esa civilización. Pero esto parece contradictorio, porque a primer golpe de vista, pa-

---

30 Ídem, pág. 66.

31 Ídem, págs. 53 y 62.

32 Ídem, pág. 38.

33 Ídem, pág. 62.

34 Ahondando en el espíritu de la modernidad, Renan descubre una aporía entre liberalismo y socialismo. «El socialismo tiene, por consiguiente, razón en tanto que ve el problema, pero no lo resuelve, o más bien, el problema no es aún posible resolverlo. La libertad individual, en efecto, es la primera causa del mal. Pero, la emancipación del individuo está conquistada, definitivamente conquistada, y debe ser conservada para siempre» (Ídem, 369).

35 Ídem, pág. IX.

digitalia
www.digitalia.us

> rece que la abyección de algunos, incluso de la mayor parte, sea una condición necesaria de la sociedad, tal como la han hecho los tiempos modernos, y especialmente el siglo XVIII. No vacilo en afirmar que jamás, desde el origen de las cosas, se ha planteado el espíritu humano un problema tan terrible[36].

Obviamente se trata de la cuestión social, expuesta en sus términos más crudos: la exclusión de la mayor parte de la gente de los bienes de la civilización parecía imponerse como una consecuencia ineluctable del nuevo orden burgués, que producía tal civilización. ¿No ha estado aquí siempre la causa última de todo malestar? A los ojos de Renan, la gran cultura científica, en que había cifrado la resolución de todos los problemas, era en virtud de su exigencia una cultura de minorías[37], que nunca contará con el favor de las masas. Éstas, por inercia, se resistirán al esfuerzo ascético y a la disciplina que reclama una cultura intelectual, tanto más cuanto más vaya creciendo su bienestar material:

> La fuerza de tracción de la humanidad ha residido hasta ahora en la minoría. Aquellos que se encuentran a gusto con el mundo tal como es no pueden amar el movimiento a menos que se eleven por encima de las vistas de su interés personal. Así, mientras más se acrece el número de los satisfechos de la vida, más pesada y difícil de mover deviene la humanidad; es preciso arrastrarla[38].

Este arrastre es obra de la educación, pero Renan comienza a advertir que la cultura superior es incompatible con el espíritu de las masas. Y las minorías, que deben arrastrarlas, o acaban imponiéndose despóticamente o renuncian a su tarea. La moral de la ciencia no se bastaba para librar la dosis necesaria de desinterés y esfuerzo para elevar a las masas a la cultura superior.

Pero no fueron sólo estas aporías internas las que minaron el gran ensueño renaniano, sino el estrechamiento metódico de la razón hacia un positivismo enteco, que dejaba fuera grandes zonas de la experiencia humana. El programa renaniano de un racionalismo integral —la ciencia como un sistema de verdades vitales— superaba, al menos en su pretensión, las limitaciones metodológicas del cientificismo y se avencidaba todavía en las cercanías de la gran metafísica idealista. Un caso semejante representaba en España hacia la mitad del siglo, el «racionalismo armónico» de la escuela krausista, una forma de Ilustración, atemperada por el sentimiento religioso y la visión de la unidad viva y orgánica del universo[39]. Pero es precisamente este ambicioso programa

---

[36] Ídem, pág. 366.

[37] Ídem, págs. 319-320.

[38] Ídem, pág. 429.

[39] En su excelente investigación sobre Renan en España, ha indicado F. Pérez Gutiérrez la afinidad espiritual de Renan con el krausismo español, no ya por sus fuentes comunes en la tradición crítica de la modernidad, sino por su similar actitud religiosa volcada hacia la inmanencia de lo divino en el mundo, y muy especialmente en la conciencia humana, con tal de no entender esta afinidad como «un renanismo *avant la lettre»,* sino en el sentido de que «en su pensamiento (el de Sanz del Río y Fernando de Castro) se habían dibujado unos rasgos que luego sus discípulos identificarían con Renan, con lo que la influencia de Renan vendría a modelar en notable proporción la fisonomía religiosa del movimieno llamado krausista» *(Renan en España,* Madrid, Taurus, 1988, pág. 73).

digitalia
www.digitalia.us

integrador, todavía bajo la inspiración de la metafísica, el que va a irse a pique, encogiéndose en positivismo, que ya ha perdido aquel ímpetu de radicalidad y seriedad, que emparentaba a la ciencia, a los ojos de Renan, con una religión. El positivismo, aun sin renunciar al aura, al menos en Comte, de una religión de la humanidad, derivó en virtud de su propia lógica empirista, y en conexión creciente con el neokantismo, hacia un fenomenismo estricto, que descartaba todo posible espacio trascendental o metafísico, o hacia un criticismo exasperado, que socavó su propia base de certidumbre. Y si para escapar a estos peligros se convertía dogmáticamente en una ontología materialista, acababa paradójicamente por reproducir aquella metafísica con la que creía haber terminado definitivamente. En suma, el positivismo crítico se disolvía en un malsano criticismo y el dogmático en una ontología más acrítica que ninguna otra anterior, porque desconocía el poder de la reflexión[40]. Era inevitable que a partir de este enteco positivismo surgiera con más fuerza el conflicto entre la ciencia y la vida, el saber objetivo y el ansia de justificación. La ciencia se fue progresivamente confinando en un estrecho objetivismo y degenerando en especialismo. Y a la vez que se reducía y fragmentaba el alcande del conocimiento, fue encogiéndose su pretensión de ser guía de la vida. La moral de la ciencia se vio enfrentada a un dilema semejante: o se reducía consecuentemente al utilitarismo o bien se declaraba incompetente en cuestiones de valor. Y con ello, la política de la ciencia degeneraba a su vez en una política tecnoburocrática e ingenieril, carente de ímpetu innovador. De aquellas «verdades vitales» de que hablaba Renan no quedaba más que la mascota de la utilidad, erigida en supremo valor. El positivismo se revelaba como la pacata y satisfecha ideología del orden burgués, pues, en buena lógica, después del estado positivo no había nada nuevo que esperar. La positivación del discurso y de la conducta conforme a lo establecido y asegurado en su efectiva positividad se impuso por doquier. El positivismo era la clausura de la cultura burguesa, precisamente cuando era más grande y explosivo su interno malestar.

Mas, cuando la ciencia se desentiende de la vida, porque no puede ofrecer a ésta ni sentido ni orientación, la vida desamparada y humillada se revuelve fatalmente contra la ciencia. Baroja acertó a expresarlo en *«Momentum catastrophicum»* de forma lacónica, pero contundente:

> La ciencia lleva el camino de consumir al hombre, de quitarle sus ilusiones y sus defensas sentimentales: el hombre para defenderse de ella, ha comenzado a negar la ciencia, a limitarla. El positivismo fue ya un comienzo de negación y limitación (V, 372).

La postura de Baroja resulta sugestiva por paradójica. En vez de entender la asfixia espiritual como una consecuencia del positivismo, ve a éste como un síntoma reactivo del buen sentido común contra el poderío de la ciencia, limitándola al orden de lo fenoménico. Más tarde, el pragmatismo vendría, piensa Baroja, a completar esta limitación a lo meramente utilitario. Tanto el positivismo como el pragmatisno eran, a sus ojos, expresiones de una cultura calculadora y planificadora, ayuna de sentido moral, en la que

[40] Véase sobre el particular el capítulo VII «La crisis del positivismo».

digitalia
www.digitalia.us

se produce el desarraigo de la existencia humana del suelo nutricio de las verdades vitales. Es este conflicto entre los frutos de la ciencia y los del árbol dorado de la vida, lo que Baroja convierte, pasándolo por Nietzsche, en el tema central de su primera novelística. Tal es el desahogo de Andrés Hurtado en *El árbol de la ciencia:*

> A más comprender, corresponde menos desear... La apetencia por conocer se despierta en los individuos que aparecen al final de una evolución, cuando el instinto de vivir languidece. El hombre, cuya necesidad es conocer, es como la mariposa que rompe la crisálida para morir. El individuo sano, vivo, fuerte, no ve las cosas como son porque no le conviene... El instinto vital necesita de la ficción para afirmarse (II, 510).

No tiene nada de sorprendente que este desengaño de la ciencia sea explotado por el espíritu del mito para un nuevo reencantamiento poético y/o religioso del mundo. Tolstoi llegará a proclamarlo abiertamente. La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que importan, tales como qué debemos hacer y cómo debemos vivir. No sólo no puede satisfacer las demandas de sentido de la existencia humana, sino que enerva la voluntad de vivir. Se inculpa entonces a la ciencia, se habla de su bancarrota, según término acuñado por Brunetière, pero «el fracaso es del intelectualismo, no de la pobre ciencia»[41] —puntualiza Unamuno—, es decir, el fracaso está en la reducción del hombre a mera inteligencia analítica, olvidando o poniendo entre paréntesis el mundo interior de las entrañas. En vano Max Nordau protestaba de que no hay motivo para esperar tanto de la ciencia, pues ésta se limita responsablemente a lo empírico controlable:

> Exigir de la ciencia que no dé solamente aclaraciones reales, aunque limitadas, y no ofrezca solamente beneficios palpables, sino que resuelva hoy, al instante, todos los enigmas, que haga al hombre omnisciente, feliz, bueno —eso es absurdo. Semejante exigencia, la teología y la metafísica nunca la han satisfecho: es sencillamente la forma intelectual de esa loca presunción que en el terreno material se manifiesta por la sed de goces y el odio al trabajo[42].

Le bastaba a Nordau con que la ciencia pudiera exhibir un indiscutible palmarés de éxitos en la lucha contra la necesidad y en la promoción del bienestar del hombre. Otro tanto piensa Clarín: «lo de la bancarrota de la ciencia es una vulgaridad. Hay el desengaño de los que han ido a buscar allí lo que allí no podían encontrar»[43]. Pero ya era demasiado tarde para esta protesta. La ciencia había generado su propio mito, y así vivía, como un saber omnisciente y omnipotente, magnificado en la imaginación de las masas. Se había convertido para ellas, en efecto, en una nueva religión, pero en un sentido milagrero y utilitario, muy distinto de aquel otro de la dedicación seria y exigente, tal

---

[41] M. de Unamuno, «El mal del siglo», art. cit.

[42] *Degeneración,* ob. cit., pág. 171.

[43] «Teorías religiosas de la filosofía novísima» (Reseña de *El Globo),* Apéndice en Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* Oviedo, Gea, 1996, pág. 303.

digitalia
www.digitalia.us

como la concibiera E. Renan. Era, pues, de esperar que se pidieran cuentas a la religión y a la moral de la ciencia como a un nuevo saber de salvación, que no cumple las expectativas que había generado.

Desde su racionalismo integral, Renan podía confiar todavía en una reconciliación, mediante la ciencia, de la verdad y la belleza de cara al porvenir. Reconocía que hasta ahora su labor había sido más destructiva que constructiva, pero de nada valía lamentar lo inevitable, pues el camino crítico del desencantamiento del mundo era tan fatal como necesario. Sobre las ruinas de los viejos misterios, los ensueños y las creencias consoladoras ella acabaría levantando un nuevo orden en que se podrían integrar todas las facultades del hombre.

> Sin duda este mundo encantado donde ha vivido la humanidad antes de llegar a la vida reflexiva, este mundo concebido como moral, apasionado, lleno de vida y de sentimiento, tenía un encanto inexpresable, y puede ser que a la vista de esta naturaleza severa e inflexible que nos ha creado el racionalismo, algunos se pongan a echar de menos el milagro y a reprocharle a la experiencia haberlo desterrado del universo. Pero esto no puede ser más que por efecto de una visión incompleta de los resultados de la ciencia. Porque el mundo verdadero que la ciencia nos revela es con mucho superior al mundo fantástico creado por la imaginación[44].

Sobre la base de la fe racional, Renan se oponía al saber poético como una alternativa sin futuro. «Las pretendidas naturalezas poéticas que hubieran creído alcanzar al margen de la ciencia el verdadero sentido de las cosas aparecerán entonces como quiméricas»[45]. Sin embargo, en la medida en que iba menguando la esperanza secular en la razón, no era extraño que «las naturalezas poéticas», inquietas e impacientes, se tomaran el desquite. Aunque, a decir verdad, no estaban en mejores condiciones para atender las demandas de la vida. Al igual que su antagonista —la Ilustración— andaba menguada en sus fuerzas, reducida a un estrecho positivismo, este renacer del espíritu poético en el fin de siglo genera un romanticismo morboso, pues ya ha pasado la gran hora del ansia de infinitud *(Senhsucht)* y del entusiasmo *(Begeisterung),* que le había hecho aspirar a la reconciliación de la verdad y la belleza con la vida. Aunque apelaba al orden cordial e imaginativo, era éste de muy corto radio, incapaz de elevarse, al modo del primer romanticismo, a la vida infinita del todo. Ya no podía confiar, como otrora, en la epifanía de la naturaleza, en su poder benéfico y salvador, ni esperar la armonía del hombre con el mundo. «Pero esta armonía —puntualiza Charles Taylor— ya no es compatible con la imagen de la naturaleza exterior e interior que ha absorbido el impacto de la biología científica y de Schopenhauer. Y aún debe resultar menos aceptable para quienes se encuentran en la vertiente baudeleriana, que, como Hulme, han plantado cara en contra de la creencia romántica en la bondad inherente del hombre y de la naturaleza»[46].

---

[44] *L'avenir de la science*, ob. cit., pág. 95.

[45] Ídem, pág. 66.

[46] *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna,* Barcelona, Paidós, 1996, pág. 485.

digitalia
www.digitalia.us

Era la hora del modernismo. Éste se encuentra «en oposición a su mundo por razones que formaban un *continuum* con las de los románticos», pero a la vez supone «una forma particular de vuelco hacia la interioridad»[47], como único refugio. Lo que le faltaba a este segundo romanticismo, como bien vio B. Croce, era precisamente la gran fe, como un sano instinto de lo absoluto:

> Pero el romanticismo como enfermedad, el mal del siglo, no poseía ni la vieja ni nueva fe, ni la tradicional del pasado ni la racional del presente... y demostraba ser, precisamente, una falta de fe, atormentada por la ansiedad de forjarse una, y con la impotencia de hacerlo o de satisfacerse con las que sucesivamente eran aseveradas y mantenerlas con firmeza como principios del pensamiento y del vivir[48].

Se suele pasar por alto, en este sentido, una aguda observación de Azorín al caracterizar a su generación, «que no tiene ni la audacia de la generación romántica ni la fe de afirmar de la genenеración naturalista» (I, 957); en suma, una generación a la que le falta la fe, bien sea la fe en la razón positiva, característica del naturalismo, o bien aquella otra fe en el espíritu, propias del gran idealismo metafísico. De ahí que le falte la audacia de la generación romántica, esto es, aquel entusiasmo e ímpetu constructivos, que elevaban al hombre romántico por encima de todo lo condicionado y finito, en nostálgica búsqueda de lo infinito. «Los viejos son escépticos... los jóvenes no quieren ser *románticos*» —se queja Azorín en *La Voluntad* (I, 826). La inteligencia finisecular ni puede ampararse en la ciencia ni refugiarse en la metafísica. Pero tampoco puede descansar satisfecha en una fe cordial, puesta en cuestión por la aguda crítica del escepticismo. Todo en el fin de siglo es de muy corto vuelo, ya sea intelectual, cordial o imaginativo. La gran Ilustración se torna positivista por la misma necesidad interna por la que el romanticismo se vuelve egotista e individualista, agotada en una y en el otro la pasión de absoluto. Con suma perspicacia A. Machado vio que el romanticismo de Mairena no era al modo «visionario sino interrogativo» *(OPP,* 556)[49], esto es, perplejo y caviloso, o como dirá en otro momento, un romanticismo desfalleciente, que deja como residuo «el culto al yo o a la pura intimidad del sujeto individual» *(OPP,* 939). Por paradójico que suene, el triunfo histórico del positivismo en el último tercio de la centuria, su absolutización de la mera ciencia empírica y experimental como instancia única de la vida, su exaltación del espíritu positivo sin ningún contrapeso *a priori* en la conciencia del yo, su destrucción sistemática, no ya de la la teología sino incluso de la metafísica, entendida a su vez como mera herramienta de combate contra la edad teológica, iba a acarrear la quiebra de aquella razón comprehensiva, en que podía salvarse la integridad de la vida del hombre.

Y, con ello, falta la cultura de un quicio integral e integrador en una idea comprehensiva de racionalidad, como la que había fraguado la dialéctica de Hegel o la sintéti-

---

[47] Ídem, págs. 479 y 482.

[48] *Historia de Europa en el siglo XIX,* Barcelona, Ariel, 1996, pág. 37.

[49] *Obras, poesía y prosa,* Buenos Aires, Losada, 1973. En lo sucesivo se citará por esta edición bajo la sigla *OPP.*

digitalia
www.digitalia.us

ca de Krause, el positivismo provocaba el renacimiento de su antagonista, el fideísmo, recrudeciendo una estéril oposición entre ambos. Ya lo había señalado E. F. Amiel en un apunte de 1866 en *su Diario íntimo:* «Tenemos necesidad de lo infinito, de lo eterno y de lo absoluto; pero puesto que la ciencia se conforma con lo relativo, queda un vacío que es bueno llenar con la contemplación, el culto y la adoración»[50]. La tensión entre la Ilustración positivista y el romanticismo subjetivista desencadenaba la perplejidad y desorientación de los escritores de fin de siglo. Se equivoca, a mi juicio, Nordau cuando cree que el mal del siglo se debe al decadentismo romántico/simbolista. Éste es más bien un síntoma, una expresión de un conflicto intestino e insoluble que incubaba en su seno la cultura burguesa para estallar en la época de su consumación. Ciencia y arte, razón y mito, se enredan en un combate intestino. Cuando se traspone este combate a la conciencia del hombre surge la escisión interna y la esquizofrenia. Tal es el morboso estado de ánimo en el fin de siglo. Traspuesto al orden del pensamiento filosófico, se enfrentaban dos sistemas tal como Ernesto Renan lo había formulado con una claridad meridiana:

> En nuestros días sólo hay dos sistemas cara a cara: los unos desesperando de la razón y creyéndola condenada a contradecirse eternamente, abrazan con furor una autoridad externa y devienen creyentes por escepticismo (sistema jesuítico)... los otros, por una visión más profunda de la marcha del espíritu humano ven, más allá de las contradicciones aparentes el progreso de la unidad[51].

Pero había un término medio, incapaz ya de poder mediar entre ellos: entre el jesuitismo[52], que exalta la fe sobre la desesperación de la razón, y el cientificismo, que apuesta por un triunfo definitivo de la razón sobre los despojos de la fe, quedaba el modernismo, ya sea en su variante agónica o en su versión lúdica. No pudiendo acogerse ni a la fe dogmática tradicional ni a la otra fe racional, desteñida en positivismo, no pudiendo estribar en ninguna autoridad exterior consagrada, ni de dogma religioso ni de sistema científico, sólo le quedaba el refugio en la subjetividad experimentadora y en la fuerza creadora de la imaginación. Nordau se apercibió de que con ello volvía el romanticismo por los fueros de lo i-rracional inconsciente:

> El misticismo que se rebeló contra el empleo del método racionalista en la interpretación del mundo, el movimiento de asalto y de irrupción que se amotinó contra el mismo empleo respecto a la vida psíquica del hombre, fueron la cosecha preparatoria del romanticismo, que no es sino la reunión y exageración de estos dos movimientos de rebeldía[53].

Esta falta radical de convicción última se traduce en perplejidad y desorientación, cuando no en un agudo e insuperable dilematismo. En algunos, los de más robusta interioridad, rayará en un temple de alma trágica, desgarrada en la tensión de fuerzas

---

[50] *Diario íntimo,* ob. cit., págs. 126-127.

[51] *L'avenir de la science*, ob. cit., pág. 63.

[52] La mención al jesuitismo es un tanto equívoca, pues a menudo se entiende por jesuitismo el racionalismo teológico y un humanismo complaciente, dispuesto a avenirse con el espíritu del siglo. Sin embargo, Renan entiende aquí por jesuitismo el catolicismo ultramontano, con su ciega obediencia a la Roma vaticana antimoderna y su desprecio a la racionalidad. Tras su persecución política por los regímenes ilustrados, al jesuitismo le había llegado también su hora de involución.

[53] *Degeneración,* ob. cit., pág. 115.

digitalia
www.digitalia.us

irreconciliables; en los más sensitivos e imaginativos, incapaces de soportar la agonía, la tensión acabará por disolverse en mera inquietud y desasosiego. Ciertamente, desde un determinado punto de vista, son románticos, tardorrománticos o neorrománticos, como los llama el mismo Azorín[54], siquiera sea por su rechazo del plano objetivismo y su sentido del carácter enigmático y misterioso del mundo... Pero si se pierde la fe romántica en el espíritu, sólo queda la cavilación melancólica, la excitación aguda y refinada, y la exaltación imaginativa. De ahí que Croce los tome por «enfermos de los nervios y la imaginación»[55]. Por nombrarlos al modo habitual de la época, son los decadentes. Y el decadentismo, como ya vio Hermann Bahr, es una variante del romanticismo, *eine Romantik der Nerven*[56]. En unos será la ética heroica, rayando en *pose* exasperada y teatral, el escape de la «disolución racional»; en otros, la estética de las sensaciones y el espíritu del juego. El idealismo ético y/o estético era su forma de responder a un mundo prosaico y vacío, donde parecía no haber ya lugar para la idealidad. Al fin y al cabo, la moral era también para ellos una forma del espíritu de creación, el arte de los sentimientos heroicos, como el arte era mucho más que arte, una forma integral de vida. Se comprende así que, por la parte contraria, se llegue a inculpar al arte[57], tal es el caso de Max Nordau, como cómplice de la decadencia y explotador de emociones insanas, aun cuando se limitaba a ser, por lo general, el espejo fiel, esperpéntico a veces, en que la sociedad de fin de siglo podía reconocerse a sí misma. Tan sólo poco tiempo antes de su declaración exculpatoria sobre «la pobre ciencia», en 1896, en su época de militancia socialista, Unamuno había fustigado acremente, a tono con Max Nordau, este *«soi disant* misticismo de borrachos y morfinómanos» (I, 974), sin vislumbrar siquiera hasta qué punto iba a ser tentado él mismo poco más tarde por la oleada de misticismo y

---

[54] «En resolución y sintetizando —concluye Azorín su artículo de 1912 sobre «Generación de escritores»— se puede afirmar que el espíritu de esa generación ha sido análogo al de la generación romántica de 1830», aunque en otro momento matiza la tesis, sugiriendo un principio de diferencia: «Cabría hablar de un neorromantivismo inspirado en el infortunio de España tras los mares. Pero si los románticos españoles de 1835 representan una sensibilidad en vilo, los de 1898 la representan apoyada en la realidad» («Los balcones de Gobernación», en *Ahora,* 1 de enero de 1936). Sobre el fondo romántico de la generación del 98, aparte de ser la autoconciencia explícita de sus miembros, que acusan esta herencia, hay coincidencia general de intérpretes, desde A. Cardwell y D. Shaw a I. Fox o J. C. Mainer. Quizá haya sido I. Fox quien más ha insistido sobre este punto, al indicar tres de sus temas característicos: la imaginación creadora, la exaltación del individuo y la vuelta a la naturaleza *(La crisis intelectual del 98,* ob. cit., pág. 195). Véase D. Shaw, *La generación del 98,* ob. cit., págs. 22-23 y 266-267; R. A. Cardwell, «The persistence of romantic thougth in Spain», MLR, XV, 1970, págs. 803-812.

[55] *Historia de Europa en el siglo XIX,* ob. cit., pág. 37.

[56] «Die Décadence», en *Die Wiener Moderne (Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910),* Stuttgart, Ph. Reclam, págs. 226-227.

[57] *Degeneración,* ob. cit., págs. 24-25. Inculpación que hace suya y en términos no menos duros Nicolás Salmerón en su Prólogo a la edición española de *Degeneración*: «Es la autopsia acabada y completa de todas esas teorías estéticas y literarias que la moda ha puesto en boga, es el grito de alerta dado a las clases superiores ricas e ilustradas, de una sociedad sedienta de cambio, y que no se deja arrastrar por el espejismo engañador de las predicciones de literatos dementes» (ob. cit., pág. X). Tanto el error de Nordau como el de Salmerón consiste en hacer al arte simbolista responsable del decadentismo, cuando no es más que otro factor de la crisis de conciencia.

digitalia
www.digitalia.us

esoterismo que inundaba Europa. Más que cómplices, los artistas y literatos, como ha mostrado H. Hinterhäuser, se consideran

> víctimas impotentes de un proceso de industrialización, mecanización y racionalización que avanzaba a pasos agigantados, amenazando con devorar el espíritu y el arte; y este proceso fue tan brusco y descomunal que provocó en las almas sensibles visiones apocalípticas, lo cual, unido a la conciencia de decadencia de época, hizo que se considerase inminente el advenimiento del fin del mundo[58].

No era ciertamente el fin del mundo, pero lo era, al menos, de su mundo, del mundo de la libre idealidad, que no tenía ya, en la sociedad burguesa, ni su lugar ni su hora. De ahí la tensión interna, la perplejidad y desorientación, como expresiones del malestar de la cultura.

Quizá el apunte más temprano de este malestar sea el *René* de Chateaubriand, un temperamento inquieto y errabundo —un joven «sin fuerza y sin virtud, que encuentra en sí mismo su tormento»[59] —se describe René—, como tantos otros que proliferaron en el fin de siglo. Encontramos en éste el *pathos* de morbosa melancolía por una amarga cosecha de escepticismo, las eternas inquietudes y ansias de infinitud[60] en un mundo que le viene corto, la denuncia y repulsa del mundo burgués[61] que le lleva a la huida de Europa y a refugiarse en los desiertos de la Luisiana, la actitud, en fin, de búsqueda impaciente y hasta con una vaga sed de misticismo. Pero no es preciso recurrir a la ficción literaria. Muy cerca tenían los escritores españoles de fin de siglo al «errabundo, tormentoso, desasogeado y trágico» Larra, «amargado por el perpetuo no saber», como lo calificó Azorín en el homenaje que le rindieron ante su tumba, en 1901, llevándole frescos ramos de violetas:

> Y Larra, indeciso, irresoluto, escéptico, es la primera encarnación y la primera víctima de estas redivivas y angustiosas perplejidades (I, 952).

Sí, Larra es más que un antecedente de la inquieta, atormentada y perpleja inteligencia española en el fin de siglo. Es su héroe tutelar, en cuya elección define sus preocupaciones e intereses, su íntima situación de espíritu. Comenta Shaw: «Nada simboliza más claramente el orden de prioridad de la generación que esta repetida insistencia de *Azorín* sobre la preocupación metafísica, por encima de todo compromiso social, tanto en Larra como en Galdós»[62]. No hay que marginar, sin embargo, el problema propia-

---

[58] Hinterhäuser, *Fin de siglo. Figuras y mitos,* Madrid, Taurus, 1980, págs. 134-135.

[59] Chateaubriand, *René*, en *Viajes a Italia y América,* Madrid, Impr. Gaspar y Roig, 1854, V, pág. 3.

[60] «¿Es culpa mía el hallar en todas partes estrechos límites, y que todo lo finito sea para mí de ningún valor?» (Ídem, pág. 6).

[61] «Nunca se ha verificado en pueblo alguno un cambio tan sorprendente. De la elevación del genio, del respeto a la religión y de la gravedad de las costumbres, habíase descendido súbitamente a la frivolidad, la impiedad y la corrupción... No se me exigía un lenguaje elevado ni un sentimiento profundo; ni yo me ocupaba de otra cosa que de rebajar, por decirlo así, mi vida para ponerla al nivel de la sociedad» (Ídem, pág. 6).

[62] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 38.

digitalia
www.digitalia.us

mente político, porque Larra preludia también la otra crisis de la conciencia española, la melancolía liberal ante el juego fatídico de revolución y contrarrevolución. Tanto en el orden vital como en el ideológico, Larra representa en España la encarnación de «la agonía romántica». Sin duda, la agonía, expresión favorita de Unamuno, define certeramente la actitud existencial de estos tardorrománticos, a caballo entre una ciencia «insensata» y una fe ya «im-posible». Agonía que luego vivirán, a su manera, los intelectuales españoles de fin de siglo, en la antinomia radical entre la experiencia del vacío o la oquedad del mundo desencantado y la exigencia de afrontarlo desde la ensoñación, la fe, la utopía, y el espíritu de aventura.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

PRIMERA PARTE

Las raíces de la crisis

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN PRIMERA
La crisis política

CAPÍTULO PRIMERO
La crisis de la conciencia liberal

Es habitual atribuir a la generación finisecular la invención del problema de España, que con motivo del Desastre aparecía en la conciencia española, en toda su envergadura y radicalidad. Como todo tópico, éste encierra una media verdad, o lo que tanto vale, una verdad a medias, que esconde más de lo que pone al descubierto. La realidad es que ni el problema de España data del 98 ni puede reducirse a los términos básicamente culturalistas y psicológicos en los que la llamada generación suele plantearlo. El 98, como bien vio Clarín, era un «hecho aleatorio»[1]; a lo sumo sintomático de una enfermedad de muy hondas raíces. El problema de España venía de más lejos, por lo menos desde la primera polémica sobre la ciencia española de finales del XVIII[2], y, en general, del constante descoyuntamiento del país entre los partidarios del Antiguo Régimen y las fuerzas de la modernidad, a lo largo de la intermitente contienda civil, que laceró el siglo XIX.

1. ESPAÑA COMO PROBLEMA

Desde el punto de vista cultural, el punto álgido del problema de España se alcanzaba en los primeros años de la Restauración, abierta la herida ocasionada por el decreto Orovio de 1875, que motivó la expulsión de la Universidad de los catedráticos que se negaron a acatar la ortodoxia oficial (política/religiosa) del régimen. Un juicio genérico de Gumersindo de Azcárate, en favor de la libertad de ciencia y conciencia, como procla-

[1] «No se hará nada serio ni nada sólido, si se juzga por impresión, y menos siendo impresión de pura sensualidad empírica, de interés inmediato, de apuro del momento, egoísta e injusta, con la injusticia que siempre hay en buscar responsabilidades, por una especie de prosopopeya moral muy corriente, para los sucesos adversos, aunque sean necesarios de por naturaleza» (Idealismo y utilitarismo», en *Clarín político,* Edición, compilación y estudio introductorio de Yvan Lissorgues, Barcelona, Lumen, 1980, I, pág. 484).

[2] Véase a este respecto José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español,* Madrid, Espasa Calpe, 1981, tomo III, cap. XXII, págs. 822 y sigs., y E. García Camarero, *La polémica de la ciencia española,* Madrid, 1970.

digitalia
www.digitalia.us

mará luego el lema institucionista, frente al absolutismo político, y en apoyo de la opinión de Manuel de la Revilla, quien había denunciado las consecuencias intelectualmente corrosivas del poder teocrático inquisitorial, fue si no el desencadente, sí al menos, el centro de gravedad en la segunda polémica sobre la ciencia española:

> Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden y podrá hasta darse el caso que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos[3].

No se hizo esperar la respuesta tan abundante como erudita del joven Menéndez Pelayo, alegando una copiosa cosecha de aportaciones españolas, que probaba que había existido, del siglo XVI al XVIII una filosofía española, especialmente en el Renacimiento, «edad de oro del pensamiento español», centrándose, sobre todo, en la figura de Luis Vives, «renovador del método antes que Bacon y Descartes»[4] y la escuela vivista, a cuyo espíritu permaneció siempre fiel el polígrafo santanderino. A juicio del kantiano Revilla, la filosofía española era un mito, puesto que no podía ofrecer nombres tan relevantes y decisivos en el pensamiento como Descartes, Copérnico o Galileo, a lo que replicó Menéndez Pelayo que la historia del pensamiento no la define únicamente la línea de cumbres, aparte de que nada tenía que envidiar en punto a creatividad la gran escolástica española, de Soto a Suárez, o el propio pensamiento humanista del Renacimiento. Como suele ocurrir en toda polémica, cada partido contendiente reafirmó en el debate sus propias premisas. Menéndez Pelayo apeló a la gran tradición de un pensamiento autóctono, inspirado por la teología católica; los disidentes —Revilla, Salmerón, Perojo— denunciaron a su vez el aislamiento espiritual de España de las corrientes vivas de la modernidad por culpa del dogmatismo religioso y el absolutismo político. Y, como en toda polémica, había algo de razón por ambas partes: era innegable, de un lado, como defendía Menéndez Pelayo, la existencia en España de un pensamiento filosófico, básicamente de inspiración humanista, pero de dirección contraria a la línea que resultó prevalente en la filosofía moderna, aliada con el espíritu científico, que la otra parte, tomaba como canon de la filosofía. La porfía erudita de Menéndez Pelayo tuvo justamente, quizá por exceso de celo o por «exceso de prueba», según López Morillas, el efecto contrario; sirvió para probar, como escribió irónicamente Unamuno, que en España no había existido de veras ciencia ni filosofía, si aquel rimero de oscuros nombres era toda la prueba disponible. Inversamente, la modernidad ilustrada y laica reafirmaba su actitud al precio de una abierta ruptura con la conciencia cultural que se había fraguado en el pensamiento católico del Barroco español. Se cruzaron argumentos y anatemas. El tema de las dos Españas estaba servido. Para Pedro Laín se trata de «la irreductible discrepancia entre unos ardorosos tradicionalistas que no saben ser actuales y unos

---

[3] Cit. por J. López Morillas, *El krausismo español,* México, FCE, 1980, donde puede verse un claro e inteligente resumen del debate, págs. 199-206. Véase igualmente J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* Madrid, Taurus, 2001, págs. 413-416 y 441-445.

[4] *La ciencia española*, Madrid, Impr. de Pérez Dubrull, 1887, I, pág. 12. Aparte de Luis Vives, cita Menéndez Pelayo una pléyade ilustre de pensadores como Fox Morcillo, Gómez Pereira, el Brocense, Vallés, Isaac Cardoso, Huarte, el portugués Sánchez, autor de *Quod nihil scitur*, aparte de los humanistas (Pérez de Oliva, fray Luis de Léon, entre otros) y la espléndida cosecha del pensamiento ascético y místico.

digitalia
www.digitalia.us

progresistas fervientes que no aciertan a hacerse españoles»[5]. Si se le quita lastre a esta segunda conclusión, pues, al fin y al cabo, cada parte acusa a la contraria de estar traicionando a España, y es preciso conceder que unos y otros eran por igual y sentidamente españoles, el juicio expresa la antinomia cultural de dos Españas, exclusivas y excluyentes, la laica liberal y la católica tradicional sin posibilidad de mediación ni diálogo entre ellas.

Ahora bien, el problema de España reclama un planteamiento más realista, como alega Blanco Aguinaga, en clave de «clase social»[6], esto es, no en el plano de los valores, sino de las fuerzas políticas contendientes, y lo que arroja entonces el debate no es más que el secular conflicto entre la antigua clase oligárquica (todavía dominante en el Estado liberal burgués), y el pueblo «nuevo», según expresión de Unamuno —nuevo en sus actitudes y exigencias, y viejo en sus aspiraciones y miserias—, que pugnaba por abrirse camino. La clave, pues, del problema político de España reside, a mi juicio, en la quiebra de la revolución septembrina, donde aborta la posibilidad de que el «pueblo nuevo» (en este caso, la clase pequeñoburguesa, ideológicamente más activa y radicalizada, y el proletariado) fundara una política realmente nueva, enteramente libre de las hipotecas ideológicas y el lastre reaccionario de la vieja España. La «gloriosa» compendiaba ideológicamente las líneas de fuerza del humanismo moderno, donde venían a confluir el hegelianismo republicano, el pensamiento crítico radical de la izquierda (materialismo humanista tipo Feuerbach, socialismo y anarquismo) y el krausismo, más atemperado por ideología y talante a la idiosincrasia del país. Era, sin duda, la frontera política de la modernidad, como supo reconocer Clarín: «la revolución de 1868, preparada con más poderosos instrumentos que todos los movimientos políticos anteriores, no sólo fue de más trascendencia por la radical transformación política que produjo, sino que llegó a todas las esferas de la vida social, penetró en los espíritus y planteó por vez primera en España todos los arduos problemas que la libertad de conciencia había ido suscitando en los pueblos libres y cultos de Europa»[7]. Pero fue una modernidad abrupta, intensiva, sin arraigo suficiente en la mentalidad media del país y con el recelo permanente de las fuerzas sociales que iban a ser hegemónicas en el pacto oligárquico. A esta conciencia de modernidad, aparte de confusa en sus objetivos programáticos y dispersa en su orientación ideológica (piénsese, por ejemplo, en las direcciones políticas tan distintas que suponían el liberalismo, el republicanismo burgués, el incipiente socialismo o el federalismo), le faltaba la necesaria mediación con la realidad social que estaba emergiendo. De ahí que su impulso ideológico revolucionario adoleciera de un exceso de idealismo, bien patente en su inspiración utópica. No es extraño, pues, que las diferentes orientaciones ideológicas, encontradas en sus intereses y en sus objetivos políticos, y la falta de incardinación en las escasas fuerzas sociales llevaran muy pronto la revolución a un populismo invertebrado y a actitudes maximalistas, que llegaron a suponer una amenaza de desintegración del país. La lucha por las libertades civiles, sobredeterminada por el endémico y larvado conflicto social y por la presión de los nacionalismos y cantonalismos, puso gravemente en cuestión la unidad política y territorial de España, originando una situación que comprometía el destino de la I República. Un testimonio patético

---

[5] *La generación del noventa y ocho,* ob. cit., pág. 48.

[6] *Juventud del 98*, ob. cit. pág. 30.

[7] *Solos de Clarín,* Madrid, Alianza Editorial, 1971, págs. 66-67.

digitalia
www.digitalia.us

y veraz del desgarramiento interno del país, exento en este caso de *pose* retórica, lo encontramos en la pluma de E. Castelar, que fue el último presidente de la I República, a la hora de hacer un balance de aquellos amargos acontecimientos de 1873:

> Hubo días de aquel verano en que creíamos totalmente disuelta nuestra España. La idea de la legalidad se había perdido en tales términos que un empleado cualquiera de Guerra asumía todos los poderes y lo notificaba a las Cortes, y los encargados de dar y cumplir las leyes desacatábanlas sublevándose o tañendo a rebato contra la legalidad... tratábase de dividir en mil porciones nuestra patria, semejantes a las que siguieron a la caída del Califato de Córdoba... Rivalidades mal apagadas por la unidad nacional en largos siglos surgían como si hubiéramos retrocedido a los tiempos de zegríes y abencerrajes... la guerra universal. Villas insignificantes, apenas inscritas en el mapa, citaban a asambleas constituyentes. La sublevación vino contra el más federal de todos los Ministerios posibles y en el momento mismo en que la Asamblea trazaba un proyecto de Constitución...[8]

En gran medida la revolución septembrina fue hija del idealismo político y estaba condenada, como la alemana del 1848 (en tantos sentidos su hermana gemela), a consumirse en su propio radicalismo. Le sobró *ethos* revolucionario y hasta un cierto *pathos* romántico, pero le faltó aquel sentido de la realidad y de la oportunidad, capaz de canalizar pasiones y disciplinar voluntades en una empresa de futuro. Tras el agotamiento del impulso revolucionario, desinflado prematuramente por falta de método y disciplina, sobrevino el desencanto, primero, y, más tarde, la frustración. No ha de sorprendernos, pues, que Giner de los Ríos, nada sospechoso de animadversión a la septembrina, hiciera en 1870 un agrio balance de la revolución:

> ¿Qué hicieron esos hombres nuevos? ¿Qué ha hecho la juventud?¿Qué ha hecho? Respondan por nosotros el desencanto del espíritu público, el indiferente apartamiento de todas las clases, la sorda desesperación de todos los oprimidos, la hostilidad creciente de todos los instintos generosos[9].

Se trata de un duro juicio que expresa rotundamente y a las claras la profundidad de su decepción. Estaba muy lejos, sin embargo, de aquellos que «pretenden infamar» a la revolución, y por eso no dejaba de mencionar la contribución decisiva de la septembrina en el surgimiento del nuevo régimen, al establecer aquellos principios que, al decir de Giner, «constituyen el derecho contemporáneo: la libertad religiosa, de enseñanza, de imprenta; la inviolabilidad de domicilio, la seguridad personal, la abolición de la pena de muerte, de la esclavitud, de las quintas, de los monopolios oficiales; el sufragio universal, el Jurado, la inamovilidad judicial, la elección popular para ambas Cámaras»[10]. Bastaría esta nómina para reconocer con gratitud el aliento liberal revolucionario. Pero aquel liberalismo romántico no supo, o no pudo, estabilizar su conquista frente a las fuerzas del Antiguo Régimen, y tuvo que transigir con ellas, traicionando su propia obra. De ahí el amargo reproche de Giner, que sonaría a escandaloso de no venir de sus labios:

---

[8] Cit. por M. Fernández Almagro, *Historia política de la España contemporánea 1868-1875,* Madrid, Alianza Editorial, 1969, págs. 210-211. Este amargo testimonio recuerda otro narrado por Azaña en *La velada de Benicarló,* en circunstancias no menos trágicas, cuando ya la II República ardía en guerra civil.

[9] «La juventud y el movimiento social» (1870) en *Ensayos,* Madrid, Alianza Editorial, 1969, pág. 210.

[10] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

> Ha afirmado principios en la legislación y violado esos principios en la práctica; ha proclamado la libertad y ejercido la tiranía; ha consignado la igualdad y erigido en ley universal el privilegio; ha pedido lealtad y vive en el perjurio; ha abominado de todas las vetustas iniquidades y sólo de ellas se alimenta. Y como no podía menos de acontecer con tal conducta, ha lanzado a la insurrección a todos los partidos ajenos a la distribución del botín; ha desdeñado a los proletarios y atemorizado a los ricos: ha humillado a los racionalistas y ultrajado a la Iglesia: ha dado la razón a los esclavistas y a los negros, y se ha captado la antipatía de los liberales y conservadores, de los hombres ilustrados y del vulgo[11].

Claro está que no todo es atribuible a «la gente nueva» de la revolución, sino también a «la incultura del espíritu patrio», precisaba Giner, dejando entrever con ello uno de los motivos del recogimiento de los institucionistas en una empresa educativa[12] de trasfondo y largo alcance, preparando aquel «hombre nuevo», cuya debilidad había arruinado el espíritu de la revolución.

Si menciono con pormenor este severo juicio sobre la septembrina es para dar idea del cansancio general reinante[13], tras el convulso sexenio revolucionario, y de la pasividad, casi fatídica y rayana en la indiferencia, con que fue acogida la Restauración borbónica, que, al menos se ofrecía como una época de sosiego para el país y de afianzamiento de la nueva clase política, a la par que aseguraba las conquistas liberales, aun al grave precio del recorte del alcance político y social de las mismas. Se comprende así la mudanza del liberalismo hacia posiciones más cautas y pragmáticas, su juego al posibilismo y al reformismo sin aventuras, su «sentido positivo», en fin, gracias precisamente a los «nuevos hechos», que había suscitado la revolución. Tal como viera Manuel de la Revilla, en el umbral mismo del régimen de la Restauración,

> la escuela democrática... libre ya de la funesta tradición de la democracia francesa, purgada de los extravíos idealistas de la democracia española, hostil a los ensueños proudhonianos y krausistas que la llevaron al federalismo, enemiga de toda perturbadora demagogia como de toda tiranía, menos confiada en el empuje de las masas que en los procedimientos sensatos y legales de una política de atracción y de orden... da claras pruebas de que no han sido perdidas para ella las amargas lecciones de la experiencia[14].

Estaba comenzado en España la época de la «política positiva» y andaba en lo cierto Gregorio Marañón al ver en la Restauración «el apogeo de los años liberales»,

---

[11] Ídem, págs. 210-211.

[12] Aclara Giner: «Porque una experiencia dolorosa comprueba cada día más el principio incontestable de que sólo la lenta y varonil educación interior de los pueblos puede dar seguro auxilio a la iniciativa de sus individualidades superiores y firme base a la regeneración positiva y real de sus instituciones sociales» (Ibíd.).

[13] Escribía Clarín a este respecto: «La verdadera fuerza de la reacción está en el cansancio mismo, en la opinión que de este cansancio resulta, y que no es otra cosa que el desaliento de los revolucionarios vencidos» (citado en *Clarín político,* ob. cit., I, pág. 171). Este cansancio, sin embargo, era un estado de ánimo general y podía ser extrapolado, aun cuando por distintas razones, al resto del país.

[14] Cit. por D. Núñez, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis,* Madrid, Túcar, 1975, págs. 27-28.

digitalia
www.digitalia.us

bien es verdad que de un liberalismo de espíritu pragmático y positivo, superado ya el entusiasmo romántico del primer liberalismo. Años antes de que Wax Weber formulara su célebre distinción entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad», tratando de delimitar una nueva actitud ante la política, correspondiente con su carácter de esfera autónoma respecto a las exigencias éticas incondicionadas, ya el positivismo señalaba en esta dirección al establecer las bases de una política purgada de utópicos ensueños revolucionarios. Claro que no todos pensaban lo mismo. Algunos, como los viejos institucionistas y republicanos liberales, herederos del espíritu de la «gloriosa», no se resignaban enteramente a la nueva situación. Entre ellos, Clarín, liberal radical de muy profundas y sólidas convicciones, que, pese a su fidelidad a la figura de Castelar, vio siempre con reparos el juego al posibilismo, inaugurado por el ex presidente de la República, como un gesto justificatorio personal, y acabó por criticar abiertamente la actitud posibilista convertida en programa político de ocasión. El título de su artículo «Posibilismo y oportunismo» es muy indicativo de esta deriva de la actitud posibilista hacia posiciones acomodaticias e interesadas[15]. Temía con razón Clarín que el posibilismo, aparte de ser un fraccionamiento del frente democrático de la *Unión*, contribuyera a vaciar la vida política de sentido democrático, a base de concesiones tácticas y perniciosas transigencias pro gubernamentalistas, originando así «una democracia sin demócratas». «A fin de cuentas —como advierte Yvan Lissorgues— los posibilistas fueron más una fianza para Cánovas que un motor de las reformas democráticas, hasta tal punto que cuando éstas se realizaron fueron obra del partido Liberal de Sagasta»[16]. Pero aún más graves eran las diferencias de Clarín respecto a la nueva actitud positivista, fruto, a sus ojos, del materialismo práctico y del utilitarismo, que acabará dejando, clamaba, «la política sin política, sin principios, con *intereses materiales* y nada más»[17]. Tanto el posibilismo como el positivismo contribuían a fomentar una actitud desencantada y perezosa, más aún derrotista, ante la política, de abandono de la lucha política por el derecho y de plegamiento servil a las nuevas circunstancias como algo ineluctable.

> En estos pueblos europeos que conquistaron lo poco que gozan de la vida de la libertad y del derecho con gigantescos esfuerzos y supremos dolores, se viene a predicar el *nirvana* político; y no en nombre del pesimismo que eso fuera más lógico, sino en nombre de un optimismo superficial, excesivo, abstracto, absurdo, optimismo que es materialista al negar a la acción humana una influencia capaz de destruir los efectos del determinismo natural en la obra del espíritu[18].

---

[15] Es el oportunismo que describe irónicamente en su artículo «Una adhesión» encarnándolo en Juan Lanas, un Juan sin pueblo, por haberlo traicionado, con tal de homologarse con las nuevas costumbres políticas y tocar el poder. «Ser gubernamental, según se me ha explicado —dice Juan Lanas— es hallarse en aptitud para ser poder, ministro, estanquero, cualquier cosa; pero poder siempre. ¿Y sabe Vd para qué nos hemos hecho tan gubernamentales los posibilistas? Pues ha sido porque hace falta formar las costumbres políticas de nuestro país como quien dice mudar la piel» («Juan Lanas», en *Clarín político*, ob. cit., I, 168-169).

[16] Estudio introductorio a su edición y compilación de *Clarín político*, ob. cit, I, pág. 41.

[17] «Se han dejado envenenar por un materialismo político, que no puede tomar en serio las idealidades del liberalismo clásico» («¿Y la libertad?» en *Clarín polìtico*, ob. cit., I, pág. 497).

[18] Prólogo de Clarín a la traducción de *La lucha por el derecho* de Ihering, pág. XXXVIII, en *Clarín político,* ob. cit., I, págs. 171-172.

digitalia
www.digitalia.us

Son muy elocuentes los dos textos transcritos, el de Manuel de la Revilla, un posibilista con alma criticista y positivista, y el de Clarín, liberal republicano intransigente, en cuanto exponentes de una crisis del liberalismo español en una coyuntura post-revolucionaria, cuando se plantea el dilema de proseguir las conquistas políticas liberales, aun a contracorriente del sistema, o adaptarse para conservarlas a la nueva situación política, a costa de participar en un régimen liberal de mistificación. Posiblemente el dilema, como cualquier otro cortado lógicamente en términos tan acerados, era excesivo y no se compadecía con la realidad política del país, donde al cabo, aunque a trancas y barrancas, fue posible lo uno y lo otro, como acabó probando el partido liberal.

Ahora bien, si el problema de España se agudiza en el fin de siglo, mal resuelta la revolución burguesa y en cierto modo «recortada» en sus pretensiones con el pacto político de la Restauración, es porque nunca como ahora se está viviendo con tanta crudeza el múltiple conflicto intestino, que minaba a España y que no había solucionado la revolución. Conflicto entre la España tradicional católica y la España progresista laica, como se ha visto a propósito del debate sobre la ciencia española; conflicto, a su vez, entre la idea unitarista de España con su fuerte tendencia centralizadora y uniformadora, y el pluralismo lingüístico y cultural, que llevó en el fin de siglo al auge de los nacionalismos periféricos, con su ideal federalista; conflicto, en fin, entre la clase dominante, la vieja oligarquía con nuevo cuño, y los movimientos sociales revolucionarios, que entraban en escena[19]. La condensación y exasperación de este triple conflicto, no resuelto sino más bien agudizado por el desenlace de la revolución septembrina, forzaba ahora a un replanteo radical de la cuestión. España como problema, pero como problema integral, no en tal o cual respecto, o en uno u otro sector de la vida —el social, el económico, el científico o el educativo—, sino en la totalidad y radicalidad de la trayectoria histórica, que se había emprendido en el comienzo de la modernidad, y en la textura misma de su alma o personalidad cultural. En suma, lo que ahora se cuestiona es la misma posibilidad de España como un país europeo moderno. «¿Para qué España? Tal es nuestro problema» —confiesa Unamuno (IV, 242).

Del krausismo iba a heredar la inteligencia española de fin de siglo su propensión a plantear el problema de España en términos fundamentalmente culturales e históricos, y su proclividad hacia soluciones de inspiración idealista. Añádase a ello el efecto relativizador que tuvo sobre las ideologías políticas convencionales la experiencia cultural del nihilismo. Se magnificaba la conciencia del problema, pero se relativizaron a la vez, en muy corto espacio de tiempo, los intrumentos crítico/ideológicos para su resolución. Quizá todo esto pueda dar cuenta de las mezclas, confusiones y cambios de orientación. De ahí las diversas actitudes que se adoptan ante él, en cierto modo reductivas. En unos casos, será la tendencia a trascender los términos dilemáticos o antagónicos en salto dialéctico, como es el caso de Unamuno en los ensayos *En torno al casticismo*. Pero si hay

[19] Véase una exposición del múltiple conflicto de fin de siglo en A. Ortí, I, estudio introductorio a su edición de *Oligarquía y caciquismo*, ob. cit., CCXXII-III y CCLXIV-XV e Y. Lissorgues, en *Clarín político*, ob. cit., II, págs. 173-74.

digitalia
www.digitalia.us

un problema de España es porque no se cuenta de antemano con una solución dogmática. En términos análogos recuerda Maeztu, ya maduro, la posición de la vanguardia crítica en 1898: «Al cabo ha surgido la pregunta. Al cabo España no nos aparece como una afirmación o como una negación, sino como un problema.» No preguntar, no cuestionar es lo propio del dogmatismo. Unos y otros creían saber demasiado bien lo que era o lo que debía ser España. Los dogmáticos de la afirmación daban un sí integral a la tradición católica y se abroquelaban en una actitud integrista; querían la España católica de la Contrarreforma, martillo de herejes y educadora de pueblos, cuya conciencia ideológica había ensalzado brillantemente el joven Menéndez Pelayo. Los dogmáticos de la negación, los que aspiraban pura y simplemente a una España de nueva planta, anulando sus hipotecas históricas, querían la otra España laicista e ilustrada, que era su contra-imagen. La dialéctica de las dos Españas, contra-puestas, exclusivas y excluyentes, constituía así el eje hermenéutico fundamental. Y entre unos y otros, los pocos españoles, que en lugar de afirmar o negar, se limitan, al decir de Maeztu, a preguntarse por España: «el problema de España consiste en hacer subir la conciencia española a la región de las cosas problemáticas». En otros casos, se trata de trasponerlo al orden de una revolución controlada, la revolución desde arriba y desde dentro (Costa), aquella revolución pendiente por la quiebra final de la I República, o bien de reconvertirlo en una revolución cultural, ante la inmadurez de la situación para forjar una alternativa política. En general la inteligencia crítica española, en el fin de siglo, derivó progresivamente de la crítica política ideológica de su primera época —el período de radicalismo estudiado por Blanco Aguinaga— hacia la crítica histórica/cultural con un sesgo psicologista e idealista, muy propio de unas circunstancias de crisis.

2. La crisis de la conciencia liberal

En el último tercio del siglo XIX, tras las conquistas de la revolución burguesa y su estabilización en el sistema liberal en toda Europa, el liberalismo entraba en una crisis de agotamiento, que era a la vez de consumación y de consunción. El liberalismo había consumado su tarea en la emancipación de la conciencia individual y la secularización de las instituciones del Estado. Su obra había sido instaurar un sistema de libertades, que permitiera la libre iniciativa del individuo y pusiera límites al poder omnipotente del Estado. «Ese ideal se ha realizado ya completamente en Europa. Este sistema, digámoslo otra vez, ha triunfado definitivamente» —aseguraba José Moreno Nieto a sus oyentes del Ateneo en la temprana fecha de 1878, trazándoles el magnífico cuadro de los logros de la revolución liberal:

> En todas partes la sociedad y el poder público se secularizaron; orientose el pensamiento de los pueblos hacia un porvenir temporal y humano; el estado dejó de ser patrimonio de los monarcas, poniéndose en lugar de su voluntad y soberanía, la voluntad de la nación, y con el nombre de públicas libertades o derechos individuales, diose a la sociedad que pudiera libremente cumplir la tarea histórica, y a cada personalidad que

digitalia
www.digitalia.us

> le fuese dado vivir segura e inviolable dentro de su propia esfera, y que en lo exterior desarrollase su actividad, sin otra limitación que la que señala la moral o los fueros del orden público[20].

Establecido ya como ideología de dominación de clase, después de haber consagrado los derechos individuales frente al absolutismo del Antiguo Régimen y organizado la representación política de la soberanía popular, el liberalismo se aquieta y remansa, se enclaustra en sus propias conquistas. No sólo pierde el impulso creativo renovador, sino que se convierte en una ideología legitimista del orden establecido. Tal como lo afirmó sin tapujos Segismundo Moret, «agotado el ideal ha llegado la hora del descanso y de la tranquilidad, no sólo para reposar de la áspera labor, sino también para cultivar los gérmenes plantados»[21]. Verdaderamente no estaban los tiempos para descansos ni jubileos. Será de muy otra opinión Giner de los Ríos, cuando constate en el año 1898 que el descanso se ha convertido en una «honda crisis» de petrificación «por falta de plasticidad para comprender otras nuevas necesidades y abrazarse a ellas»[22]. Éstas eran fundamentalmente de carácter social y portaban el signo de un nuevo período histórico:

> La petrificación de esos partidos, sean monárquicos o republicanos, les hace mirar, o con temor o con indiferencia (cuando no con ingenua sonrisa), tantos y tantos problemas sociales de sustancia que van empujando al espíritu a buscarles solución más o menos perfecta[23].

No es, pues, extraño que muy pronto sobreviniera el desencanto por tan grave espejismo. Observa justamente A. Ortí: «Diez años después el espejismo de vivir en una monarquía democrática, encarnación histórica del Estado liberal, se ha consolidado en la conciencia de la burguesía nacional. Pero ahora ya las fracciones más inconformistas de la burguesía, y desde luego, la pequeña-burguesía, empiezan a vivirlo como un espejismo desencantado»[24]. Sobrevino el desencantamiento al comprobar la ingente desproporción entre las formas políticas y el estado de atonía y desmoralización del país. De ahí el malestar que surge en la pequeña burguesía y en las clases medias y populares ante el estancamiento de un sistema de libertades formales, que no ha logrado liberar de hecho la vida del hombre de más pertinaces esclavitudes —la dependencia política y la necesidad económica—. Muy sagazmente detectaba Segismundo Moret, ya en 1884, «los síntomas de esta mudanza», cuyos preludios los sitúa hacia 1863, terminado el período (de transformaciones) abierto en 1854:

> Y si éstos [los espejismos del sistema] se producen, cuanto mayor era el anhelo con que los pueblos esperaban hallar en el nuevo sistema la satisfacción pacífica y nor-

---

[20] Discurso en el Ateneo, el 31-X-1878, sobre «El problema político», Madrid, Ateneo, pág. 17.

[21] Discurso en el Ateneo, en 1884, sobre «La marcha de los trabajos en el Ateneo», Madrid, Ateneo, pág. 13.

[22] «La crisis de los partidos liberales», en *Ensayos*, ob. cit., pág. 198.

[23] Ibíd.

[24] Estudio introductorio a su edición de *Oligarquía y caciquismo*, ob. cit., pág. CXLII.

digitalia
www.digitalia.us

> mal de sus aspiraciones, al encontrar en vez de ella el engaño, el falseamiento y la corrupción, tanto mayor debe ser la amargura de la decepción y la disposición a dejar sustituir al primer entusiasmo escéptica indiferencia[25].

Tras la quiebra de la I República con el rudo golpe de timón de 1873 y la Restauración de la monarquía alfonsina, ya bajo las formas del constitucionalismo, la decepción iba a ir creciendo aceleradamente, pues mostrará a las claras el carácter oligárquico del nuevo sistema político. La situación que describe S. Moret para 1863 vale fidedignamente veinte años más tarde cuando él toma la palabra en el Ateneo. El sistema liberal se encuentra cogido entre dos fuegos que lo baten:

> De una parte, los que todavía creían en el sistema, al hacer ver su falseamiento y enunciar las causas de la corrupción proclamaban como medio de destruirlas el retraimiento, negación misma del principio representativo; de otra, los creyentes en las nuevas ideas, los adeptos de la democracia al pedir con inmediata exigencia el planteamiento de aquellas libertades que son el complemento y aun la condición del sistema representativo, condenaban enérgicamente el mero parlamentarismo[26].

Estas «nuevas ideas», a las que se refiere Moret, son la democracia y la revolución social, los dos grandes desafíos con los que tiene que habérselas el liberalismo, apenas asentado en el poder. «Señores [abría su citado discurso J. Moreno Nieto sobre «El problema político»] hay dos grandes palabras, en torno de las cuales se riñen hoy las grandes batallas: liberalismo y democracia»[27]. La crisis reside en la interna tensión entre liberalismo y democracia, o, dicho en términos de valor, entre libertad e igualdad. Y proseguía el citado autor estableciendo sus diferencias:

> El liberalismo mira principalmente a consagrar los fueros de la personalidad frente al poder público, permitiéndola que pueda desenvolver ampliamente su actividad en el medio social; la democracia tira a destruir todas las desigualdades, así las que se fundan en privilegios de clases o castas, que llevan consigo la explotación de las unas por las otras, como las que tienden a consagrar privilegios en el orden político[28].

El principio liberal es el de la autonomía personal, fuente de derechos antecedentes a toda convención social y condición misma del pacto político. La democracia, en cambio, hacía entrar un nuevo valor en la escena: la condición de todo individuo, cualquiera que fuese su rango e instrucción, de ser sujeto de poder político, y, por tanto, su igualdad en cuanto ciudadano o miembro de la comunidad política. En estricta lógica podía verse la nueva frontera democrática como una profundización consecuente del principio ilustrado de la autonomía del individuo. Si la dignidad del hombre consiste en su condición de agente moral y libre, no hay razón alguna para limitarla de hecho en el orden

---

[25] «Sobre la marcha de los trabajos en el Ateneo», disc. cit., pág. 9.
[26] Ídem, pág. 10.
[27] «El problema político», disc. cit., pág. 6.
[28] Ídem, pág. 23.

digitalia
www.digitalia.us

político en atención a otras prendas de la naturaleza o de la fortuna. Ni el talento ni la cultura ni la hacienda pueden erigirse en condicionamientos de la capacidad de disponer de sí como sujeto soberano. «Todo ciudadano es elector, y todo elector es soberano» —decía la proclama de Lamartine—. El populista Rousseau le había ganado con ello la partida al elitismo de los ilustrados. Con la democracia se producía, en segundo lugar, otro deslizamiento no menos trascendente en la esfera misma del derecho, según se entienda éste, conforme al principio democrático, en cuanto expresión de la voluntad general, o, al modo liberal, como producto de la reflexión histórico-jurídica[29]. De los derechos imprescriptibles del individuo, que eran para el liberalismo condición de posibilidad y límite, a un tiempo, del pacto político se pasaba a los derechos políticos consecuentes al pacto, en cuanto sancionados por la Asamblea; en una palabra, de la libertad ante el Estado, mediante la limitación constitucional de éste, a la libertad en el Estado, a través de su control democrático; o dicho en términos de Benjamin Constant, de la libertad soberana de los modernos —libertad de vacar al cultivo de lo propio al margen del Estado— a la libertad de los antiguos, que reflorecía democráticamente en la «virtud republicana», verdadera matriz de la identidad del ciudadano. Evidentemente, la libertad civil, para ser socialmente viable, tiene que ser amparada jurídicamente e inscrita en un sistema de reglas e instituciones, cuya garantía para el liberalismo es el sistema constitucional mismo, mientras que para la democracia, ateniéndose al puro principio del pacto constituyente, reside en la constitución de la voluntad general. En tercer lugar, la democracia, en virtud del principio de que todo elector es soberano y de que la soberanía reside en el cuerpo electoral, propende a hacer de éste un cuerpo decisorio permanente, recusa por tanto la representación o delegación, y propende a convertirse en democracia directa. El liberalismo, en cambio, se vincula al principio representativo y a la división de poderes, diseñada por Montesquieu. Se trata, pues, de dos lógicas distintas, la liberal que subraya el valor inalienable de la libertad frente al Estado, el individualismo como cultura, la representación política y el imperio de la ley, y la democrática con su énfasis en la igualdad política y económica, la representación de los intereses sociales y la soberanía popular.

Ahora bien, ¿no compromete la democracia liberal su propia obra a causa del radicalismo democrático?, se preguntaba Moreno Nieto y contestaba a esta pregunta haciendo ver el riesgo que se correría si el poder fuese a parar a los representantes de las clases populares. El riesgo no era otro que la revolución social o la democracia socialista[30]. La tensión entre liberalismo y democracia desembocaba, pues, o en un conflicto insoluble entre ambos radicales o en un envolvimiento recíproco e interpenetración que volviera a los dos términos solidarios. Es en este punto de tensión crítica donde se fractura teóricamente el liberalismo entre la tendencia conservadora y la radical democrática.

---

[29] Ha escrito R. Cubbedu: «Ligado a una teoría de contención del poder sobre la base de un derecho natural inmodificable por parte de la política, el compromiso con el estado no hizo más que agravar la crisis del liberalismo. Una crisis a la que no puede considerarse ajena su aceptación del principio democrático, que había sustituido la tradición del derecho natural y la producción jurisprudencial por la producción legislativa del derecho» *(Atlas del liberalismo,* Madrid, Unión Editorial, 1999, pág. 99).

[30] «El problema político», ob. cit., págs. 31-33.

digitalia
www.digitalia.us

Varios son los puntos de discrepancia. Entre ellos, la cuestión candente era el sufragio universal. Era la consecuencia inevitable de poner la soberanía en el pueblo. Señala Moreno Nieto:

> Por esto hace electivos todos los poderes y los confiere por un tiempo determinado y breve y proclama el sufragio universal y el jurado y consagra los derechos políticos dándoles cualidad de absolutos. Quiere que la Nación se gobierne a sí misma directamente[31].

En el sufragio estaba, pues, la clave de una política radical y socialmente progresiva. Unamuno, años más tarde, acierta plenamernte al formular el alcance revolucionario del sufragio en todas las esferas de la cultura: «Toda desamortización de teologías y de altos saberes acontece en el sufragio, y se convierten en funciones públicas» (IX, 1041), esto es, toda esfera de sentido y de valor queda transferida a la opinión y decisión de las mayorías. Pero el sufragio era, sobre todo, el eslabón que conectaba la vida política con la cuestión social.

Un segundo punto de litigio entre radicalismo y conservadurismo tiene que ver con el origen del Estado. La corriente democrática, tomando asiento en el *Contrato social* de Rousseau, lo entiende como un producto del pacto social del pueblo o la nación, donde reside la soberanía. La sociedad no es más que una arquitectura de funciones resultado de la asociación de elementos atómicos, sin más vínculos que la voluntad de convivencia sancionada en el pacto. Una corrección muy importante a esta construcción *a priori* del orden político, que había sido al decir de Cánovas el error capital del intelectualismo de la Revolución Francesa, venía del constitucionalismo histórico, que ya había defendido Jovellanos. La postura de J. Moreno Nieto a este respecto es muy explícita y puede valer como canon del pensamiento liberal conservador:

> El constitucionalismo admite todos los principios y todos los progresos legítimos, y vive según el espíritu del tiempo. Él es sincera y profundamente liberal. Pero al admitir este principio, declarando también que es inmanente en la sociedad esa soberanía, no considera aquélla, cual lo hace la mayoría de los demócratas anti-constitucionales, como mera colección o agregado de hombres sin ordenación ni vínculos orgánicos, sino que conforme a aquélla, su verdadera noción,... la toma como un ser colectivo, o si no un organismo donde se producen instituciones y funciones comunes y una como generalidad y por virtud de todas esas cosas una razón y una voluntad comunes, las cuales fundan y expresan y se realizan en los actos que manifiestan la soberanía[32].

La comprensión orgánica de la sociedad, por lo demás, podía legitimar un correctivo al régimen parlamentario con el voto orgánico por instituciones u asociaciones constitutivas de la organización social. Téngase en cuenta, por lo demás, que este organicismo social no era exclusivo del conservadurismo. Era también específico del liberalismo progresista democrático de ascendencia krausista, aunque, como ha mostra-

[31] Ídem, pág. 29.
[32] Ídem, pág. 44.

digitalia
www.digitalia.us

do Elías Díaz, con «un carácter más ético-espiritual que biológico-positivista», en tanto que pretendía «una superación tanto del individualismo como del colectivismo»[33].

A ello se atrevía a agregar J. Moreno Nieto, como un tercer punto de litigio entre conservadores y radicales, la cuestión religiosa, entendida, no al modo confesional tradicional ya sea ultramontano o neocatólico, es decir, en cuanto fundamento garante de la autoridad política, sino como vínculo social identitario de la comunidad. Mientras los radicales llevaban su secularismo hasta el punto de hacer la guerra a la idea cristiana y, más en concreto, a su versión política clericalista,

> la escuela conservadora piensa muy de otro modo. No tiene, es cierto, por legítima la pretensión del poder religioso de dominar al soberano temporal... Pero después de esto declara que todo estado y toda nación deben tener una creencia que sea socialmente reconocida y proclamada[34].

No se ocultaba a los conservadores, sin embargo, que el signo de los tiempos estaba a favor de la idea democrática. Para los más lúcidos, más que resistirla, había que acomodarse a ella, o más bien, acomodarla al orden político vigente con algunos reajustes. La cuestión social, por otra parte, agravaba hasta tal punto la situación que no permitía marcha atrás. Tampoco en España. Pensaba Cánovas con su pragmático sentido político: «Parece lo menos malo acceder a aquéllas [las demandas políticas y sociales] hasta donde resulten compatibles con el organismo social y sus inevitables bases, el capital y la apropiación de la tierra, y también con la concurrencia»[35]. De hecho, creyó que estaba entrando en juego una nueva forma de legitimación del poder del Estado, aparte de la democrática, en virtud de su capacidad para armonizar las demandas de las fuezas sociales en conflicto:

> Para mí los tiempos llegan en que un régimen político sea estimado, sobre todo, por la aptitud que posea para mantener en orden al trabajo y al capital, contribuyendo hasta donde quepa a su concierto necesario[36].

Para el liberalismo democrático, en cambio, no se trataba de una mera acomodación a las circunstancias ni de estabilizar el sistema, sino de una renovación del propio liberalismo en un sentido social y con un refuerzo considerable de la función del Estado. De ahí la crítica al liberalismo formal e individualista, manchesteriano, que todo lo fiaba al *laissez faire* y a la eficacia del mercado, ayuno como estaba de sensibilidad social.

---

[33] *La filosofía social del krausismo español*, Valencia, Gráf. Torsán, 1983, pág. 57. Como subraya el mismo autor en otro momento, «esta concepción organicista-krausista de ningún modo tolera la absorción y consecuente disolución del individuo en el todo social o en las plurales asociaciones. Al contrario, constituye aquélla una concepción explícitamente humanista, de defensa de la persona individual, de su dignidad y de sus derechos intangibles» (Ídem, págs. 57-58).

[34] «El problema político», disc. cit., pág. 56.

[35] Discurso en el Ateneo, en 1830, sobre «La cuestión obrera y su nuevo carácter», *Obras Completas,* Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1997, IV, pág. 545.

[36] Discurso en el Ateneo, en 1889, sobre «Los diversos modos de ejercer la soberanía en las democracias modernas», Ídem, IV, pág. 487.

digitalia
www.digitalia.us

Aparecía así un nuevo sentido jurídico congruente con la nueva sensibilidad. Y, con ello, un nuevo sentido de la libertad, decía Azcárate, «rectificado el sentido del liberalismo abstracto, en cuanto, en vez de considerar la libertad como fin, se la estima como medio, y en vez de confundirla con la arbitrariedad se afirma como libertad racional»[37]. Era la lección aprendida del maestro Giner, quien en 1872 ya había advertido que «querer abstraer la política formal de la política sustancial equivale a pretender construir una máquina sin tener en cuenta el fin al que ha de servir»[38]. El Parlamento Largo de Sagasta iba a concluir implantando, en un plazo acelerado de tiempo (1886-1890), el resto de libertades políticas que convertían el régimen en un Estado liberal-democrático; entre ellas, el sufragio universal en 1890.

3. La cuestión de la monarquía

El punto álgido de tensión entre ambas tendencias del liberalismo —la conservadora y la radical democrática— era precisamente la cuestión del sufragio universal, pero de por medio estaba, involucrada con ella, la no menos grave de la monarquía. Para los conservadores, «monarquía y sufragio eran incompatibles», como solía repetir Cánovas. Con la Constitución de 1876, obra maestra de la ingeniería política canovista, se había superado el «grande, el inmenso duelo entre la monarquía constitucional y la república federal», e iniciado una época de orden y progreso, y hete aquí que a finales de siglo, sin necesidad ni justificación, según pensaban los conservadores, reaparece de nuevo, convocado por el sufragio, el fantasma de la república con su hermano gemelo de la revolución social. Para Cánovas estaba en juego toda su obra política. «El partido conservador ha tenido por natural misión histórica, y más en estos últimos tiempos en que yo he tenido la honra de dirigirlo, el restablecimiento de la monarquía, cuando no suprimida humillada, cuando no humillada suprimida»[39]. Con el restablecimiento de la monarquía, tras el sexenio revolucionario, se venía a «reanudar la historia de España», tal como el propio Cánovas entendía su misión, pues la identidad española, su tradición histórica, estaba informada por la monarquía y la religión. Ésta era la idea matriz del tradicionalismo, ensalzada por Menéndez Pelayo. Decía el polígrafo santanderino: «Nunca, desde el tiempo de Judas Macabeo, hubo un pueblo que con tanta razón pudiera creerse el pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios»[40]. En esta tradición, donde se enlazan el principio monárquico y el principio religioso en unidad infrangible, estaba la roca firme en que se fundaba la constitución histórica del pueblo español. Cualquier otra Constitución tenía que respetarla so pena de traicionar su propia historia. Sin embargo, Cánovas no era legitimista, pues sabía también, como buen pragmático, después de los sucesos revolucionarios, que la monarquía tenía que acomodarse al espíri-

---

[37] *Estudios sociales*, Madrid, Minuesa de los Ríos, 1933, pág. 279. Véase también págs. 144-145.

[38] «La soberanía política», en *Ensayos*, ob. cit., pág. 187.

[39] *Discursos políticos y parlamentarios*, en *Obras Completa*s, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1997, II, pág. 852.

[40] *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Victoriano Suárez, 1918, pág. 297.

digitalia
www.digitalia.us

tu del tiempo y vestirse traje constitucional para subsistir. La Constitución del 76, en su artículo primero, consagraba esta co-soberanía de la monarquía y la nación. Ahora bien, el sufragio universal, específico de la teoría del pacto social rousseauniano, venía a sustituir, a su juicio, la conciencia nacional profunda por la opinión pública, la tradición castiza, como elemento permanente de la vida de los pueblos, por la convención constituyente, y el derecho histórico por una concepción abstracta y atomista del Estado, ajena a la realidad social. De ahí su profundo malestar ante el anuncio del proyecto de ley del sufragio universal, en que él veía una traición al pacto histórico del 76 y una humillación al partido conservador:

> El punto a que estas cosas se enderezan es a suprimir la soberanía sustancial de la Corona con el país, a suprimir los derechos tradicionales de la Corona, juntamente con los derechos tradicionales del país, para reemplazarlos por el fantasma y por la farsa del sufragio universal con o sin apariencias de Monarquía[41].

Pero Cánovas, además de monárquico, era también un liberal de talante y convicción, y necesitaba coordinar su monarquismo con los principios liberales. La declaración de su fe liberal la había consignado muy tempranamente, en 1867, en su Prólogo a *Los problemas del socialismo* de Nicomedes Pastor Díaz: «Yo soy por mi parte individualista, en el sentido filosófico y económico de la palabra... En cada hombre hay no tanto sino más libre albedrío que en la sociedad entera, y cualquier hombre solo es más responsable de sus propias acciones, y es moralmente más grande, por lo mismo, que todo el género humano cuando obra en asociación y en conjunto»[42]. Creía, sin embargo, que la democracia pervertiría el liberalismo, porque el sufragio universal abriría la puerta a políticas demagógicas y revolucionarias, que acabarían finalmente administradas por el cesarismo. A su juicio, el parto democrático sería la figura del tirano. Frente a tan catastróficas consecuencias, el único baluarte era la otra figura del rey, identificado con la tradición histórica de la nación. La monarquía constituía así «el indispensable correctivo» de una sociedad liberal democrática, pues preservaba la «continuidad del principio social» del país[43]. De ahí que clamara en el discurso de las Cortes Constituyentes de 1869.

> Si queréis conservar la libertad como yo quiero que se conserve, menester es que salvéis también la religión y la monarquía. La libertad, la religión, la monarquía, preciso es estar ciego para no verlo, son los tres grandes y fundamentales sentimientos de que está poseída la nación española[44].

Los ecos de Cánovas del Castillo y Menéndez Pelayo resuenan como música de fondo en el discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Joaquín Sánchez de Toca, en 1890, consagrado a la «Necesidad del poder real en el ré-

---

41 *Obras Completas*, ob. cit., II, pág. 856.
42 Ídem, IV, págs. 100-101.
43 Ídem, II, pág. 153.
44 Ídem, II, pág. 156.

digitalia
www.digitalia.us

gimen parlamentario». En él se recoge de modo sistemático la postura canónica del conservadurismo acerca de la monarquía parlamentaria. Muy a tono con los planteamientos dilemáticos del momento, contrapone Sánchez de Toca dos principios históricos, cuyo antagonismo determina el sentido político de la época: el principio democrático, propio de la escuela radical del pacto social, con su reivindicación de la república en cuanto régimen de construcción racional del Estado a partir de los invididuos autónomos, y el principio monárquico, defendido por la escuela tradicional, que ve en la monarquía la constitución histórica de España. El primero proclama utópicamente los derechos del futuro sobre el presente; el segundo, en cambio, defiende los derechos del pasado o de la tradición, «la peña viva de los siglos», frente a los accidentes y vicisitudes del tiempo presente, como garantía de continuidad. Para él, la excelencia del principio monárquico estriba precisamente en la permanencia y continuidad que otorga al cuerpo social, a través de la historia, en cuanto unidad trascendente, por así decirlo, al juego político de los particularismos. El principio monárquico une a ello el valor intuitivo y emotivo de los símbolos con que habla al pueblo la majestad de esta unidad soberana:

> Las masas, por el contrario, no comprenden el Estado, ni la obediencia, ni los derechos y deberes sino por medio de la soberanía encarnada y personificada; sólo delante de un soberano hecho hombre, ya sea rey o tribuno dictador o emperador demagogo, se sienten ellas puestas en comunicación con el invisible espíritu soberano de la patria[45].

De ahí que el régimen parlamentario necesite del rey en cuanto encarnación visible de la soberanía. En el fondo, aunque la ley hable de una doble soberanía, de la nación y del rey, prácticamente se viene a tratar de lo mismo, según Sánchez de Toca, pues el rey encarna e interpreta esta soberanía de la nación, y añade ella, el prestigio de la propia, en beneficio del acatamiento moral por parte de las clases populares al sistema. Sin rey no sería posible el juego de las instituciones parlamentarias, ni el equilibrio y relevo en el poder de los partidos turnantes, porque el principio de la realeza, con su poder arbitral, evita que se descomponga tan complejo mecanismo representativo:

> El rey es el único factor capaz de traer alguna justicia a nuestras contiendas de partido y amparos de legalidad al oprimido, el único capaz de recoger las voces imparciales que no repercuten en nuestros comicios. El parlamentarismo entre nosotros no puede hacer mudanzas pacíficas de gobierno por la mera virtualidad de sus principios; para salvarse de la tiranía de sus propias mayorías, tiene, como el pueblo, que refugiarse en el seno del rey constitucional; en suma, el carro del Estado, si no ha de precipitarse con el parlamentarismo a cada paso en grandes despeñaderos, necesita constantemente tener entregadas las riendas a la realeza del antiguo régimen[46].

A partir de este principio monárquico, Sánchez de Toca realiza una crítica al presidencialismo republicano, «fantoche de las mayorías» y expuesto a las banderías políti-

[45] *Discursos de recepción en la Real Academia,* 1887-1890, Madrid, Impr. Huérfanos, 1894, V, págs. 346-347.
[46] Ídem, V, pág. 352.

digitalia
www.digitalia.us

cas de partido. La conclusión de Sánchez de Toca es contundente: «Para que en el seno del organismo de la democracia se engendre una magistratura soberana que no sea mero maniquí de los partidos o un monstruo de despotismo y autocracia, necesita recurrir al principio hereditario, necesita que su soberanía se engendre en forma de realeza»[47].

Más interesante es, a mi juicio, el pronóstico que, a partir de estas premisas, hace Sánchez de Toca acerca del futuro que aguardaba a uno y otro principio. De nuevo aquí su propósito se dirige a mostrar que la democracia está más expuesta y es más vulnerable que la misma realeza, y no podría subsistir sin el rey. La democracia, si se deja a sí misma, se pervierte en demagogia, y a la postre, en cesarismo. Pero, inversamente, y casi como reacción a esta demagogia, la oligarquía del capital tiende a concentrarse y amparse en gobiernos despóticos y en dictaduras pretorianas como reacción al desorden y la anarquía.

> Si se observa con algún detenimiento la dirección de las fuerzas revolucionarias, ahora más potentes, y sobre todo lo que está descomponiendo y creando la revolución económica, los síntomas que se perciben son de que estos agentes se dirigen más bien contra la esencia de la institución parlamentaria, tal como ha funcionado hasta aquí, que contra el principio monárquico[48].

El rey constituía así la única salvaguarda del sistema representativo de su más que posible degeneración, abandonado, sin su tutela y poder arbitral, al principio democrático. La conclusión a que abocaba el planteamiento de Sánchez de Toca era la necesidad recíproca en que estaban la Monarquía y el Parlamento de prestarse mutuo apoyo y reforzar su autoridad compartida antes de que la riada democrática se llevase por delante a la una y al otro, derribando el sistema parlamentario. De ahí que su discurso se cierre con una proclamación encendida de su fe monárquica: «La realeza legítima es el principal resguardo de todas las esperanzas de orden y de los últimos restos de un gobierno de justicia; por eso en torno del rey se agrupan el derecho, la libertad y la patria»[49]. En el discurso de contestación, Alejandro Pidal y Mon llevaba luego esta fe hasta el entusiasmo paroxístico, reincidiendo en todos los tópicos de la retórica tradicionalista —habla así, por ejemplo, mediante la inversión del lenguaje del adversario, de «un colosal auto de fe, por mano de los inquisidores de la impiedad»[50]—, e invocando incluso al genio de De Maistre para concluir que «la monarquía es el trono natural de la autoridad» bajo la tutela ejemplar de la Iglesia, «madre y maestra de todas las grandes libertades»[51].

Desde el lado republicano, la réplica más contundente a los planteamientos tradicionalistas la dio Gumersindo de Azcárate en su obra *El self-government y la monarquía doctrinaria,* aparecida 1877, al año siguiente de aprobarse la Constitución canovista,

---

47 Ídem, V, págs. 354-345.
48 Ídem, V, pág. 360.
49 Ídem, V, pág. 365.
50 Ídem, V, pág. 375.
51 Ídem, V, pág. 386.

digitalia
www.digitalia.us

que restauró de nuevo la monarquía borbónica tras la experiencia republicana. En abierto desacuerdo con el nuevo texto constitucional, al que no cita, defiende Azcárate que el principio moderno del *self-government,* esto es, «el derecho que tienen los pueblos a regirse y gobernarse a sí mismos», es incompatible con la monarquía doctrinaria[52]. Entiende por ésta el concierto del principio monárquico con el liberal representativo, a modo de pacto entre el rey y la nación, compartiendo la soberanía, pero de tal modo que la propia Constitución, sancionada por el rey, podía ser entendida como una Carta otorgada:

> Esta doctrina es una transformación de la que servía de base a la Monarquía patrimonial, que si históricamente es progresiva, porque al fin ha venido a dar cierta participación a los pueblos en la dirección de su vida política, se ha producido bajo la inspiración de dos principios, uno antiguo, el de legitimidad, otro nuevo, el del pacto, pero ambos completamente falsos[53].

El problema no está sólo en la incompatibilidad de ambos principios, sino en que ambos, además, según Azcárate, son absurdos, tanto el hereditario o legitimista como el democrático del pacto social. El primero no tiene más apoyo que el poder del pasado, es decir, de la tradición y la costumbre. En cuanto al principio del pacto, en su fórmula rousseauniana, encuentra Azcárate que, aunque los pueblos deciden su forma de gobierno o constitución política, no crean por eso el derecho, cuyos principios son trascendentales, sino que tan sólo lo declaran[54]. La soberanía es origen del poder pero no fuente del derecho; en cuanto al origen legítimo, esto es, racionalmente justificable, del poder «no es posible afirmar otra soberanía que la que vive en el seno de la sociedad, y es una condición esencial de su existencia»[55]. Pero, la constitución social de los pueblos, que es en verdad «el fondo de la vida social», no es un destino inamovible, como creían los tradicionalistas, sino algo abierto y progresivo, que capacita, por tanto, a los pueblos para decidir por sí mismos, a partir de sus propias características y peculiaridades, su constitución política. De ahí que ninguna Constitución pueda ser declarada inamovible sin cercenar el derecho de soberanía de la nación y comprometer igualmente el derecho de las generaciones futuras a decidir por sí mismas su forma de vida. La monarquía doctrinaria es el fruto de un compromiso pragmático entre la escuela histórica con su empirismo jurídico y la escuela democrática con su construcción *a priori,* sin apercibirse de que tales principios son antitéticos e incomposibles. El legitimismo histórico no puede aceptar otro principio distinto a sí mismo, sin lesionar su propio derecho, al igual que el *self-government* se destruye si acepta una Constitución, cuyo refrendo y posible revisión escape a su propio poder constituyente. De hecho, lo que ha ocurrido es que el principio monárquico, hereditario y patrimonial, acaba sometiendo al principio del autogobierno, al ponerle unos límites intranscendibles. Que de hecho hay una primacía de la

---

[52] *El self-government y la monarquía doctrinaria*, Madrid, Libr. de San Martín, 1877, pág. 265.
[53] Ídem, pág. 132.
[54] Ídem, pág. 120.
[55] Ídem, págs. 122-3.

digitalia
www.digitalia.us

realeza, se advierte en que el rey no sólo tiene el poder de moderar y armonizar el funcionamiento de las diversas instituciones, sino que interviene en otros poderes del Estado, llegando hasta «la confusión de la función propia del Jefe del Estado con la legislativa y la ejecutiva, y aun con la judicial»[56]. Su interferencia en distintas funciones del legislativo (sanción, veto, e iniciativa) y del ejecutivo (crisis, nombramientos, etc.), prueban que el rey no sólo reina sino que también gobierna, pese a ser declarado, no obstante, no responsable.

Ahora bien, si se piensa la monarquía y la figura del monarca como un poder inamovible, irresponsable e inviolable, esto es, sagrado, se sigue pensando, en última instancia, con las categorías del Antiguo Régimen, de modo que la monarquía doctrinaria no es más que «un resto de una concepción religiosa de la monarquía de derecho divino»[57]. El dilema, pues, es inevitable para una sociedad moderna: o «el principio hereditario, tal como lo entendía la monarquía patrimonial o el reconocimiento de la soberanía del Estado, del s*elf-government»*[58]; o interés dinástico o interés del Estado y la nación. No se trata, sin embargo, del dilema entre monarquía y república, pues Azcárate no se cierra a la posibilidad de una monarquía, con tal de que sea no sólo constitucional sino parlamentaria, esto es, sobre la base de un poder legislativo plenamente autónomo e indiviso. Únase a esto «la autonomía local y la existencia de tribunales libres e independientes, que entiendan en los asuntos de derecho público y en los de derecho privado»[59], para hacerse una idea cabal de lo que implica para Azcárate el principio del *self-government*. Si no se respetan estas exigencias, el legislativo se vacía de contenido bajo el poder del ejecutivo, y éste, a su vez, bajo el de la realeza; se falsea su funcionamiento con injerencias extrañas, se distorsiona y degrada su función, y, a la postre, se le condena a la servidumbre. Aboga así Azcárate por una conjunción entre la constitución social del país y el sistema parlamentario, entre la sociedad y el Parlamento, sin la mediación de la realeza, porque es «de absoluta necesidad que todas las exigencias que aquélla formule lleguen al Parlamento, estableciéndose así entre éste y el país una corriente perenne que mantenga entre ambos una armonía»[60]. Quedaban así delineadas por Sánchez de Toca y Azcárate dos posiciones teóricas, la monarquía doctrinaria y el republicanismo, respectivamente, con su exigencia acerca de una monarquía parlamentaria, que iban a enfrentarse en la arena política con motivo de la cuestión del sufragio.

4. La crisis del parlamentarismo

La cuestión del sufragio obligaba a replantear otra, con la que estaba también estrechamente vinculado, la crisis del parlamentarismo. A lo largo del debate parlamentario sobre el sufragio salieron a relucir dos posturas contrapuestas. El partido conservador

[56] Ídem, pág. 286.
[57] Ídem, pág. 285.
[58] Ídem, pág. 274.
[59] Ídem, pág. 148.
[60] Ídem, pág. 167.

digitalia
www.digitalia.us

era partidario de proceder a la autentificación del sufragio antes que a su universalización, con el argumento de que la extensión sólo serviría para agravar la corrupción existente. Ya en la primera intervención del conservador Lorenzo Domínguez en contra del proyecto de ley, saltó el tema a la palestra, produciendo tan grave escándalo que el presidente tuvo que suspender la sesión. «En vez de traer novedades peligrosas —dijo— sería preferible discutir las reformas en cuya necesidad convenimos», y propuso relegar la cuestión política a segundo término y remediar los vicios del poder electoral, reconocidos por todos, antes que «aumentar la farsa»[61]. No era una licencia del orador. Cánovas en diversas ocasiones había dicho otro tanto, refiriéndose al sufragio como «una plaga dolorosísima que, especialmente entre nosotros, vendría a aumentar la confusión electoral que frecuentemente quita toda realidad al voto público, vendría a aumentarla en tales condiciones, que no habría nadie que, sin exponerse a justas burlas, pudiera pretender que su resultado representaba en todo caso el voto público»[62]. Incluso en una ocasión llegó a decir, con gran escándalo general, que las clases populares acabarían vendiendo el voto al mejor postor[63], lo que se tomó como un grave insulto al pueblo, dando lugar a una agria interpelación de parte de Azcárate en el Parlamento. Mucho más grave era, sin embargo, la responsabilidad de la clase política, inmersa como estaba en la flagrante contradicción, denunciada por Azcárate, de que «todos proclaman en voz alta, como una necesidad y un deber ineludible, la sinceridad electoral, y casi todos la falsean o entorpecen cuando llega el momento de poner a prueba esta virtud en los comicios»[64]. En verdad, la práctica de falsear el sufragio no obedecía sólo a una tentación ocasional, sino que estaba propiciada por el propio régimen del «encasillado». En cualquier caso, como vio Valentí Almirall, poca diferencia habría en la práctica entre uno u otro tipo de sufragio, pues «ya se trate de sufragio universal o restringido no hay sino un solo y único elector: el Ministro de la Gobernación»[65]. La opción de falsear el sufragio era, sin duda, la más cómoda y segura. Claro está que no todos los liberales estaban por la labor. Segismundo Moret había condenado sin paliativos la farsa del sistema electoral, «porque nuestro actual sistema electoral y representativo lo da todo, absolutamente todo, menos la expresión de la voluntad del país, menos la satisfacción de sus necesidades, menos la respuesta a sus anhelos»[66].

El partido liberal confiaba en que la extensión del sufragio sería el mejor modo de autentificar su ejercicio, quebrantando el poder de los caciques al restringir su influencia. Y desde luego, toda la izquierda democrática y republicana era de este parecer, pues se figuraba que el impulso democrático sería la mejor fuerza purificadora de corruptelas y mistificaciones. Años antes de que se discutiera la cuestión, una voz tan autorizada como la de Azcárate ya había hecho un análisis detallado de los vicios del sistema

---

[61] *Ley de la Reforma electoral,* Legislatura 88-89, *BOE,* núm. 114, pág. 3105.

[62] *Discursos políticos y parlamentario*s, en *Obras Completas*, ob. cit., II, pág. 774.

[63] Ídem, VII, págs. 364-365.

[64] *El régimen parlamentario en la práctica,* Madrid, Impr. de Fontanet, 1885, pág. 56.

[65] *España tal como es*, Madrid, Seminarios y ediciones, 1972, pág. 103.

[66] Discurso en el Ateneo, en 1899, sobre «Las causas de la decadencia y el desprestigio del sistema parlamentario», pág. 33.

digitalia
www.digitalia.us

electoral con vistas a autentificar la representación política antes de que el descrédito acabara por llevarse por delante los principios.

> Ahora bien: como no es posible volver al antiguo régimen, ni cabe poner los ojos como una esperanza en el cesarismo, ni tampoco optar por las soluciones de la democracia directa, preciso es insistir en la defensa del régimen parlamentario, ya que no ha de haber Monarquía ni República, ni han de gobernar conservadores ni liberales, sino con él[67].

Urgía, pues, a su juicio, que «la desnaturalización de los principios en que se basa y su mistificación en la práctica» no fueran aprovechados por los enemigos del liberalismo para su desprestigio, pero, sobre todo, de cara a ganarse el apoyo al sistema de lo que él llamaba el elemento neutro o indiferente y el cuarto estado, antes de que un vacío político los alejase irremediablemente. Azcárate denuncia la hipocresía de la clase política, que piensa sólo autentificar el sufragio cuando no puede servirse de él y la irresponsabilidad de las clases superiores de la sociedad, que han traicionado con su comportamiento el sentido de la tutela. Pero, sobre todo, fustiga el caciquismo como una perversión intrínseca del sistema. Escribe: «los pueblos podrán parecer libres pero serán en realidad esclavos; los partidos serán facciones; los Gobiernos, no aceptados y ni siquiera consentidos, sino impuestos, y el régimen parlamentario un escarnio y una irrisión»[68].

Su revisión crítica se extiende también a la práctica parlamentaria en sus corruptelas habituales, como el «gobierno de partido» cuando el ejecutivo pierde de vista los interes generales de la nación para atender a su propia clientela política o se encastilla dogmáticamente en su programa; la omnipotenia del poder gubernamental, que ha hecho del Parlamento «una oficina del poder ejecutivo», el abuso del voto partidista unánime, cualquiera que sea la cuestión que se le someta, el olvido o relegación de la función crítica de control, o el confundir la representación con la delegación por desatención de la opinión pública. En este sentido, pondera la necesidad de una prensa «desinteresada, culta, imparcial e independiente» para que pueda ser «reflejo fiel y guía discreto de la opinión pública». La obra de Azcárate constituye un análisis reflexivo y ponderado, de gran aliento liberal y democrático, sobre el funcionamiento del sistema parlamentario, aunque se resiente del idealismo político y la actitud moralizante, propias del institucionismo. En sustancia, logra, a mi juicio, lo que era su propósito, probar que el sistema de la representación, si se autentificaba a tiempo, estaba en condiciones de absorber los cambios y reformas exigibles por el problema social,

> porque éste no es temible allí donde la organización política es a la vez tan firme y flexible, que ni los empeños atrevidos logran turbar la paz pública, ni los propósitos de reforma, por trascendental que ésta sea, carecen de ninguno de los medios de producirse,

[67] *El régimen parlamentartio en la práctica*, ob. cit., pág. 11.
[68] Ídem, pág. 71.

digitalia
www.digitalia.us

depurarse y condensarse en el seno de la sociedad, para traducirse al fin en leyes y reglas de vida[69].

No era, pues, la única salida posible falsear el sufragio, como creían los conservadores. Otros liberales radicales, los cómplices con los jacobinos, según Sánchez de Toca, lo aceptaban con todas sus consecuencias como corolario de la revolución liberal y se aprestaban, por tanto, a una transformación interna del liberalismo sobre la base de su profundización democrática y la promoción de reformas sociales. En su recensión de la obra de May, *La democracia en Europa,* Gumersindo de Azcárate se oponía, con buenas razones, a la contraposición entre liberalismo y democracia, esto es, el período de la libertad y el de la revolución social, como un planteamiento tan estéril como suicida:

> En mi humilde juicio, es deber de todos, y singularmente de los demócratas, el demostrar que no debe haber solución de continuidad entre uno y otro período; que el segundo no significa sino la rectificación y ensanche del primero; que lejos de haber entre ellos contradicción, el uno no es más que complemento y desarrollo del otro[70].

No era el caso de una ingenua confusión entre liberalismo y democracia. Ambos principios, en su tensión, acaban por interpenetrarse y fecundarse recíprocamente. El liberalismo se volvía más solidario y pro estatal en la misma medida en que la democracia adoptaba el régimen representativo y abandonaba los aires épicos de la revolución por los de la reforma. En los círculos liberales procedentes del institucionismo fue arraigando una actitud positiva y resuelta respecto al sufragio universal, que veía en él, al decir de A. Posada, el órgano del «minimum de participación expresa del ciudadano en la vida del Estado»[71], y, por tanto, órgano mismo del Estado, en cuanto éste no es, al cabo, más que «la obra de una permanente elaboración de la comunidad»[72]. No caía, sin enbargo, Posada en la superstición electoral, denunciada también por Giner, de «la fe ciega en la eficacia política del voto», pues antes que nada, a él le interesaba la aptitud intelectual y moral del votante. De ahí su actitud fundamentalmente educativa, como era de esperar del estilo institucionista. No se trataba ahora de restringirlo o falsearlo, sino de educarlo en la conciencia de un deber cívico, que entrañaba responsabilidad y reflexión:

> La tendencia, sin embargo, más general y dominante, es quizá la que aceptando el sufragio como una institución hoy por hoy insustituible, considera que no está el problema tanto en su restricción y depuración por medios exteriores prohibitivos cuanto en la elevación constante del nivel moral e intelectual del elector, educando al pueblo para la vida de las democracias modernas y futuras[73].

---

[69] Ídem, pág. 2.
[70] «Sobre el libro de May, La democracia en Europa», Madrid, Imprenta Viuda e Hijos de García, pág. 35.
[71] *El sufragio*, Barcelona, Sucesores de Manuel Soler, pág. 20.
[72] Ídem, pág. 23.
[73] Ídem, pág. 47.

digitalia
www.digitalia.us

Mucho más severa y pesimista era la posición crítica de Costa respecto al sistema parlamentario de la Restauración. El régimen de la Restauración no era para él más que un cascarón formal, inspirado por un liberalismo abstracto y vacuo, sobre una estructura social, hundida todavía en el feudalismo. El fenómeno, pues, de base que denuncia Costa con acritud y cólera proféticas no es otro que el caciquismo, ya señalado por otros regeneracionistas, pero interpretado ahora con una envergadura y radicalidad inusitadas. El caciquismo no es más que la falsificación radical e integral de la vida democrática. Costa hace suya la definición de Azcárate de caciquismo: «feudalismo de un nuevo género, cien veces más repugnante que el feudalismo guerrero de la Edad Media, y por virtud del cual se esconde bajo el ropaje del Gobierno representativo una oligarquía mezquina, hipócrita y bastarda»[74].

La denuncia se centra, pues, en la oligarquía efectiva del poder político bajo la apariencia de un régimen liberal parlamentario. El sistema de los partidos turnantes, con crisis políticas prefabricadas, así como lo eran las mayorías, se asentaba sobre un vasto sistema de dominación social y control político por parte de los caciques. Quien reina en España y detenta la soberanía, por encima del pueblo y el rey, es «Su Majestad el cacique»[75]. El viejo poder feudal enmascarado bajo formas parlamentarias había hecho una trágica herida en el cuerpo civil de España:

> A un lado, un millar de privilegiados que acaparan todo el derecho, que gobiernan en vista de su interés personal, confabulados y organizados para la dominación y explotación del país, siendo más que personas sui juris; a otro lado, el país, los dieciocho millones de avasallados, que viven aún en plena Edad Media, para quienes no ha centelleado todavía la revolución ni proclamado el principio de la igualdad de todos los hombres ante el derecho. Régimen de pura arbitrariedad, en que no queda lugar para la ley[76].

Ahora bien, estos oligarcas de nuevo cuño no detentan el poder sobre ninguna base de mérito o excelencia; no constituyen una aristocracia natural, sino justamente su inversión, una «minoría de los peores, según una selección al revés»[77], «violación torpe de la ley natural que mantiene lejos de la cabeza, fuera de todo estado mayor, confundida y diluida en la masa del *servum pecus,* la élite intelectual y moral del país, sin la que los grupos humanos no progresan, sino que se estancan, cuando no retroceden»[78]. Cuando Costa juzga tan severamente el caciquismo como una aristocracia invertida, da a entender lógicamente que la inversión de la inversión sólo puede venir de una nueva aristocracia del mérito y la inteligencia, de las ciencias, las letras y el trabajo, de la que se erige en abanderado con su Memoria en el Ateneo, intentando crearle una opinión pública favorable. Claro está que no se trata de un caciquismo de signo positivo, pues

---

[74] *Oligarquía y caciquismo,* ob. cit., pág. 24; y Memoria de la Sección, I, 13.
[75] Ídem, I, pág. 48.
[76] Ídem, I, pág. 18.
[77] Ídem, I, pág. 21.
[78] Ídem, I, pág. 32.

digitalia
www.digitalia.us

pretende restaurar las condiciones de una representación veraz y legítima de la voluntad del país. Lo que Costa no ve en su radicalismo es que esa transformación política del sistema había que hacerla, como le advierte severamente Azcárate, en continuidad con los principios de la revolución liberal del 68, y, por tanto, no mermando en la práctica la operatividad de las fuerzas liberales democráticas con un populismo pequeñoburgués.

Años después de que Costa presentase en el Ateneo su Memoria sobre *Oligarquía y caciquismo,* va a resonar la cuestión en el recinto de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el discurso de ingreso en 1905 de Pío Gullón e Iglesias, dedicado a «La crisis contemporánea del régimen parlamentario», al que contestó precisamente Azcárate, quien años atrás se había ocupado tan analítica y exhaustivamente del problema. El punto de vista de Gullón trasciende, sin embargo, la circunstancia española para analizar defectos y vicios que aquejan al parlamentarismo en general, tanto en Europa como en América. En su análisis, la sociología política le gana la mano a la crítica ideológica adquiriendo así una perspectiva más vasta y objetiva. Gullón distingue las críticas internas, formuladas desde dentro del sistema con voluntad de «reformarle y purificarle» de aquellas otras hechas desde fuera y en su contra, «provocando hacia éste el desdén y el desvío, cuando no la hostilidad y el desprecio de todas las capas sociales»[79]. El elenco de opiniones críticas que expone es muy sintomático de la crisis, en el fin de siglo, de la idea parlamentaria burguesa, frente a las nuevas fuerzas sociales que creen en la acción directa y la revolución. Y, por si fuera poco, «las escenas violentas y escandalosas» en los Parlamentos venían a aumentar en la conciencia de las masas el descrédito de su función. Concluye Gullón: «Queda motivo sobrado para afirmar la crisis evidente, por no decir el inminente peligro, de un régimen para cuyo estado nadie tiene ahora apologías entusiastas, y apenas aparece de vez en cuando la defensa tímida y condicional de algún publicista calificado»[80]. En el origen de la crisis actúan, según Gullón, tres tipos de causa: 1), las que «alteran, falsean o destruyen los fundamentos naturales y propios de todo sistema representativo; 2) las debidas a «excesos, defectos, injerencias y extravíos de los cuerpos que los ejercen» y 3) «las que afectan a las bases del régimen parlamentario, a la normalidad y fecundidad de sus funciones»[81]. Entre las primeras, cita las prácticas que enajenan de un modo u otro la representación, tales como la venta del voto a veces en pública subasta, la manipulación electoral mediante amaños, las fórmulas de intimidación y presión, etc., todo lo que contribuye —dice— a «una especie de selección al revés, que posterga siempre la inteligencia, los servicios y el mérito, para otorgar las investiduras populares al que dispone de más dinero, o con menos conciencia lo distribuye»[82]. No menos graves son aquellas, clasificadas en el tercer grupo, que tienen que ver con el comportamiento de organizaciones y comités que brotan del propio sistema parlamentario, para la realización de trabajos electorales, y acaban con el secuestro del candidato por obra de los muñidores de la política, o impidiendo su contacto con el elector o improvisando líderes locales o caciques. Todo ello

---

[79] *Discursos de recepción en la Real Academia*, Madrid, 1912, VIII, págs. 234-235.
[80] Ídem, VIII, pág. 239.
[81] Ídem, VIII, pág. 240.
[82] Ídem, VIII, pág. 242.

digitalia
www.digitalia.us

desprestigia la política de tal modo que aleja de ella a hombres relevantes[83] y le enajena el crédito que necesita del ciudadano. La crisis del sistema parlamentario era así un exponente de la profunda crisis del liberalismo, en el fin de siglo, contestado por intelectuales radicales y abandonado del apoyo de las masas. Y, sin embargo, toda involución era suicida. La batalla por ganarse la inteligencia crítica radical y el crédito de las masas exigía una transformación profunda del liberalismo en un sentido democrático y social.

5. La cuestión del sufragio universal

5.1. *El problema político*

Como se ha visto, la cuestión del sufragio era el centro neurálgico de debate. En ella se jugaba el ser o no ser de la nación. No es, pues, extraño que las posturas ante el sufragio fueran radicalmente antagónicas. Mientras que para demócratas y republicanos representaba la clave de una política realmente progresiva y emancipadora, los conservadores y nostálgicos del Antiguo Régimen sólo veían en ello el fantasma terrible de la revolución. Así lo había sostenido Cánovas, sentando canon en el partido conservador:

> El sufragio universal y la propiedad son antitéticos, y no vivirán juntos porque no es posible mucho tiempo... El sufragio universal será siempre una farsa, un engaño a las muchedumbres, llevada a cabo por la malicia y la violencia de los menos, de los privilegiados de la herencia y el capital, con el nombre de clases directoras, o será, en estado libre, y obrando con plena independencia y conciencia, comunismo fatal e irreductible[84].

Pero no ya en su discurso en el Ateneo, sino en las mismas Cortes Constituyentes de 1869, cuando se debatía el proyecto de la nueva Constitución, se opuso Cánovas a que se incluyera el sufragio entre los derechos del hombre. Para él un derecho individual y natural tenía que ser universal e irrestricto, cosa que ninguna legislación podía reconocer al sufragio, ni siquiera la republicana, pues la función del sufragio es indisociable de las condiciones de la aptitud para ejercerla. El sufragio tenía, pues, que estar condicionado tanto a la propiedad como a la capacidad intelectual y moral para su ejercicio:

> ¿Es tan claro esto? ¿Es tan de derecho natural esto? Dadas las ideas que acerca de la propiedad todos tenemos y debemos tener, dada la noción exacta de lo tuyo y de lo mío, ¿es por ventura evidente que deba enviar representantes aquí a disponer de lo que tenéis, de la cantidad, de la forma y el tiempo en que habéis de darlo, el que no participa con los más de vosotros en manera alguna, de la obligación de sostener las cargas

[83] Ídem, VIII, pág. 245.

[84] Cit. por M. Fernández Almagro, *Historia política de la España contemporánea 1885-1897*, ob. cit., pág. 84.

digitalia
www.digitalia.us

> del país? ¿Es tan evidente, señores diputados, por otra parte, el que deba contribuir a crear el derecho quien no lo conoce, ni lo comprende, ni puede comprenderlo, ni conocerlo? ¿Acaso es tan claro el concepto de derecho en sí mismo, o en sus manifestaciones, o en su realización humana, que está al alcance de cualquiera?[85]

A su juicio, el sufragio universal sólo respondía al principio del número sobre el de la calidad personal. Pero, «sustituida la aritmética a la conciencia, en el sistema que sometéis a nuestra deliberación, ¿creéis que quedan verdaderamente garantizados siquiera los derechos individuales?»[86] —preguntaba Cánovas retóricamente, para concluir que eso sólo podía llevar «al despotismo de las masas» al concederles «una fuerza predominante y una fuerza irracional, no sujeta a ninguna condición de capacidad y de inteligencia»[87]. El Cánovas maduro no varió un ápice su posición. El sufragio abría prácticamente un período constituyente de funestas consecuencias. Cada acto electoral, cada asamblea política se convertiría en un órgano constituyente, arrogándose el derecho de comenzar de nuevo. Esto sería tanto como disolver las instituciones. Si se entendía el sufragio universal como «sinónimo de la soberanía nacional, en constante y permanente ejercicio, tal como lo ha descrito esta tarde el señor Azcárate —decía en el Parlamento en 1888— tengo que declarar que jamás reconoceré la soberanía nacional en permanente ni en ejercicio, y que, por mi parte, cualesquiera que sean sus fallos, siempre los consideraré ilegítimos en derecho constituido y en derecho constituyente»[88]. Fundado o no, el temor de algunos liberales conservadores era que la democracia aboliese el principio mismo constitucional. Dicho en otros términos, que el sufragio trajese de modo inexorable la revolución. Al socaire de las libertades, el capitalismo, basándose en el principio de la libre empresa, había producido la más completa transformación de las condiciones de vida y el sistema de costumbres vigente, desarraigando a las muchedumbres de los campos y hacinando en las ciudades el ejército miserable y sufriente del trabajo, masas inquietas y rebeldes, luchando por sobrevivir. La cuestión del sufragio universal introducía de golpe a este ejército en la política; era «la llave —decía muy gráficamente Joaquín Sánchez de Toca— para entrar en las fortalezas del Estado»[89]. La democracia significa primariamente para él la revolución. No es extraño, pues, que desde su mentalidad conservadora, identifique la democracia con el cuarto estado, y advierta que se asiste al combate entre la mesocracia (tercer estado) y el proletariado (cuarto estado), o dicho en términos económicos, entre el capital y el trabajo[90].

> Por efecto de una transformación espontánea e irresistible de nuestros elementos sociales nos hallamos sobre la vertiginosa pendiente de las revoluciones que nacen de la desigualdad creada por el capital. Delante de nosotros aparece una democracia cu-

---

[85] *Obras Completas*, ob. cit., II, págs. 144-145. Véase además IV, págs. 185 y 546.
[86] Ídem, II, pág. 145.
[87] Ídem, II, pág. 146.
[88] Ídem, VII, pág. 468.
[89] *El sufragio universal,* Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1889, pág. 317.
[90] Ídem, Prólogo, pág. XV.

digitalia
www.digitalia.us

yos derechos y poderes no emanan de principios abstractos puramente teóricos e ideales, sino del propio desarrollo de la vida social[91].

El ensayo de Sánchez de Toca, *El sufragio universal,* es el mejor exponente de la posición conservadora. Todos los motivos y argumentos esgrimidos contra la extensión del sufragio se encuentran compendiados en él con un tono a veces apocalíptico y desgarrado. Tras entender el sufragio universal como el órgano de expresión de la plebe, ve en él la amenaza de la tiranía del número en lugar de la fuerza del derecho, la pérdida definitiva del sentido aristocrático de la política, que aún puede reconocerse en el parlamentarismo, por una nivelación execrable de las diferencias y excelencias sociales, la subversión permanente por la demagogia, y en fin, la terrible revolución social. No falta la formulación del desenlace, al que aboca fatalmente la democracia:

> Tales empeños se resuelven a la postre en uno de los términos de la siguiente alternativa: o bien la soberanía popular se reduce a mera ficción y apariencia, por la corrupción y el tráfico electoral, o porque los caudillos, una vez dueños del poder, no hacen todo el daño que prometían; o bien esta soberanía de la plebe se instituye realmente en supremo poder, y entonces, como es inclinación natural del hombre el usar del poder de que dispone en satisfacción de sus necesidades y hasta de sus meros caprichos, será inevitable que las masas del proletariado procuren leyes fiscales encaminadas en lo posible a transformar su pobreza en bienestar[92].

Dicho en otros términos, o falsificación demagógica del sufragio o revolución. Pero, a la vez, a Sánchez de Toca no se le ocultaba, por otra parte, que «la democracia se nos impone ahora como fuerza y realidad social incontrastable» e indomeñable. El problema es, pues, en términos políticos, cómo hacer compatible la democracia y el régimen parlamentario liberal, o bien, traducido en lenguaje social, «por qué medios de justicia y de política podremos armonizar los derechos de la clase rica y distinguida con los fueros de la plebe»[93]. Sanear, pues, el parlamentarismo, como proponía Sánchez de Toca, significaba para él corregir los efectos nocivos de la temible implantación del sufragio, abogando, como complemento, por el sufragio corporativo y el fortalecimiento de la rígida disciplina de los partidos turnantes, y, sobre todo, erigiendo a la Corona en salvaguarda del buen orden mediante su prerrogativa de formar gobiernos estables. Podía concluir así Sánchez de Toca:

> Únicamente al amparo de la monarquía hereditaria podemos gozar nosotros libertades públicas. En los abismos que dejara la desaparición del trono, no cabrían sino dictaduras férreas con Cortes envilecidas, o demagogias brutales oprimiendo a las demás clases[94].

---

[91] Ídem, pág. 132.
[92] Ídem, pág. 83.
[93] Ídem, pág. 136.
[94] Ídem, pág. 355.

digitalia
www.digitalia.us

Y con el trasfondo de tan apocalíptico panorama, se esforzaba Sánchez de Toca en alertar a los liberales, el «partido girondino», dice, de la revolución española, de las graves amenazas que se ciernen sobre ellos si secundan la propuesta de los jacobinos en favor del sufragio universal. De la misma opinión era Damián Isern:

> En circunstancias tales, establecer el sufragio universal equivalía, o a preparar una burla sangrienta del cuerpo electoral en cada elección, o a exponer el nuevo régimen a una derrota inevitable en cuanto se pusieran en tela de juicio, directa o indirectamente, sus títulos de legitimidad o de posesión[95].

Entre ambos extremos, el liberalismo más abierto y jacobino intentaba, al parecer, lo más difícil: conjurar mediante el sufragio la revolución, integrando a las masas en el sistema político, antes de que fuera demasiado tarde. Las cuestiones que inquietaban a la calle y que se debatían con fragor en el Parlamento volvían a resonar en tono más sobrio y velado, acorde con el aire de la reflexión, en el ambiente recoleto de las Academias. En el mismo año de 1889, en que apareció el libro reseñado de Sánchez de Toca, y en plena discusión del proyecto de ley en el Parlamento, Raimundo Fernández Villaverde leyó su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con el título «Consideraciones histórico-críticas acerca del sufragio universal como órgano de la representación política». Se trata de un estudio conciso, pero bien documentado, acerca del derecho de sufragio. En él traza una historia muy precisa de la génesis de este derecho, con vistas a diferenciarlo de otras formas premodernas, especialmente de las franquicias municipales en la Edad Media, que solían confundise con él. «Importa mucho no confundir el principio electivo, cuasi tan antiguo como la sociedad, con el más complejo de la representación política»[96]. Éste es un principio fundamentalmente moderno, ligado al desarrollo de la sociedad cooperativa, y que alcanza su apogeo en «las instituciones representativas del siglo XV», para sufrir después un largo eclipse, salvo en Gran Bretaña. «Su renacimiento en la historia política de nuestros días lo iniciaron los pensadores de la nación vecina (Francia) a mediados del siglo XVIII, e influyeron poderosasamente en él dos grandes sucesos que parecían el eco en uno y otro mundo de aquella explosión del pensamiento moderno: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa»[97]. Tras la parte histórica de su discurso, Fernández Villaverde discute con algún detalle el fundamento y alcance jurídico del derecho. No puede aceptar, ni por razones históricas ni sistemáticas, la teoría de Rousseau de que se trate de un derecho natural del individuo sino de una función social, «que regula y concede el Estado»: «No sufre, en efecto el estado presente de la ciencia que se confunda o equipare el sufragio con los derechos individuales, como ha pretendido hacerlo la escuela democrática, en el ardor de la propaganda y del combate»[98].

---

[95] *Del desastre nacional y sus causa*s, Madrid, Impr. Vinuesa, 1899, pág. 146.
[96] *Discursos de recepción en la Real Academia,* Madrid, Impr. De los Huérfanos, 1894, V, pág. 227.
[97] Ídem, págs. 237-238.
[98] Ídem, pág. 248.

digitalia
www.digitalia.us

Los derechos individuales son naturales y absolutos, y como tales irrestrictos y universales. «Son inherentes a la personalidad humana, sin distinción de edad, sexo ni condición social, como la seguridad, la libertad y la propiedad», mientras que el sufragio, como el derecho de reunión y el de asociación, son de carácter mixto, «por participar del carácter individual y del político, según el fin con que se ejercitan y emplean»[99]. Sobre este argumento, Fernández Villaverde aduce la prueba histórica de que no figura como tal entre los derechos del hombre de la Constituyente francesa de 1789 ni en la Constitución americana de 1787. «Ninguna de las Constituciones particulares (de los Estados Unidos) admitió en su origen la condición de *free-man* o ciudadano activo como un derecho de la persona humana, sino como una función social sujeta a los requisitos de la capacidad, siguiendo la tradición inglesa de la franquicia electoral, esencialmente limitada»[100]. Por lo demás, Fernández Villaverde critica la teoría democrática rousseauniana sobre la base del organicismo del Estado, tan en boga en la tradición krausista y hegeliana, haciéndole los cargos que eran habituales en la tradición conservadora:

> El pretendido sufragio universal disuelve las naciones en sus elementos atómicos, deja a los grandes intereses sociales sin otra representación que la insegura y precaria que puedan alcanzar por accidente, confía a las veleidades de la muchedumbre y a la pasión de los partidos la formación de la ley y la suerte de las instituciones, adopta el número por único criterio constituyente, olvida toda tradición y desconoce toda conciencia colectiva, es incapaz, en fin, de expresar y servir el espíritu y voluntad verdaderos de una nación, que no son la simple suma, el mero agregado material de las voluntades de los individuos, aun suponiendo que pudiera obtenerse[101].

El organicismo e historicismo, a los que se adscribe Fernández Villaverde, unidos a su sentido pragmático, no le permiten aceptar la tesis de la escuela radical democrática: «Tiene el Estado una existencia histórica y orgánica anterior y superior al voto de unos comicios o de una Asamblea; tiene una voluntad que no es la expresada en un fugaz momento de su vida bajo la presión de circunstancias pasajeras, sino la resultante de sus tendencias, de sus intereses, de sus obligaciones, de sus sentimientos, de su historia, el yo de la nación, el espíritu y la conciencia de la patria»[102]. Sobre esta base, mantiene una posición matizadamente crítica sobre el sufragio, propia de la escuela conservadora, no admitiéndolo como derecho universal y condicionando su ejercicio con grandes precauciones y garantías, que avalen la capacidad del votante para participar en una función social de tal trascencencia. Concluye: «A la falsa idea de la igualdad electoral absoluta no cabe oponer con éxito sino el criterio sano y sólido de la capacidad, que ha dirigido las amplísimas reformas electorales de las Monarquías parlamentarias de Europa»[103].

---

[99] Ibíd.
[100] Ídem, pág. 252.
[101] Ídem, pág. 254.
[102] Ídem, págs. 260-261.
[103] Ídem, pág. 269.

digitalia
www.digitalia.us

5.2. *Excurso sobre el debate del sufragio en el Parlamento*

Si desde el ambiente recoleto de la Real Academia volvemos ahora al fragor del debate político en el Parlamento, encontramos de nuevo las mismas cuestiones que preocupaban a los círculos intelectuales, pero magnificadas por la retórica parlamentaria de cara al consumo de la opinión del país. Pese a las advertencias apocalípticas, el sufragio acabó llegando en 1890, como una de las conquistas del partido liberal bajo la dirección de Sagasta. Una visión sinóptica del debate en el Parlamento ofrece la mejor radiografía política de la España de fin de siglo. La intencionalidad del proyecto de ley estaba explícita en el preámbulo de la misma. Ésta venía a responder «a las necesidades del país y a los antecedentes de su historia política», anteriores a la legislación de 1870, pues desde que hay en España régimen constitucional, «todos sus grandes progresos, todas sus etapas de emancipación política se señalan por el aumento de la franquicia electoral y por la extensión del sufragio»[104]. El proyecto obedecía, pues, a una cuestión de principio y a un compromiso electoral del partido liberal y no al oportunismo político o a la influencia republicana, como le achacaban los conservadores. Se trataba de obtener «la verdadera representación nacional», ajustando la ley a la situación real del país. «No es, pues, una innovación peligrosa ni extraña, ni desprovista de antecedentes, la que el Gobierno trae al formular esta gran medida electoral, llamada a fortalecer y no a destruir el progreso y la paz de los últimos años, que con orgullo alega España»[105]. Pero, como se ha indicado, aquí estaba el verdadero talón de Aquiles del problema. ¿Aseguraba realmente tal proyecto el avance del liberalismo o lo perjudicaba? La mayoría parlamentaria se esforzó con sus argumentos en hacer plausible que de él se seguiría la consolidación del régimen parlamentario constitucional. Como alegó Álvaro de Figueroa, la ley venía a consumar el progreso del sistema representativo liberal en España. El no admitir transacciones básicas era, pues, una cuestión de principios. Pero era bien notorio, y así vino a ponerlo de manifiesto Segismundo Moret, que la postura del partido liberal se basaba en un precario compromiso entre sus dos alas, sobre una fórmula elaborada por Alonso Martínez y Montero Ríos, que posiblemente no satisfacía enteramente a ninguna de ellas. Hubo, pues, tensiones y hasta disidencias internas, aunque por fortuna el partido liberal salió reforzado de este trance, pues vino a probar la disciplina de su funcionamiento. La intención era recoger, lo más fielmente posible, la voluntad nacional, lo que constituye la demanda fundamental del sistema representativo. Segismundo Moret, del ala izquierda liberal, que había inspirado el proyecto, reconoció explícitamente que con ello el liberalismo se abría a las exigencias de la democracia, dentro de «ese sistema de transacción con las ideas democráticas, que ha ido poco a poco infiltrándose en el partido liberal... consecuencia de la política aceptada por todos desde la revolución del 69 y después de la Restauración»[106]. Se ponía así de manifiesto que

[104] *Proyecto de Ley de la reforma electoral,* Legislatura 1888-1889, Apéndice 1 al núm. 3, pág. 1.
[105] Ídem, pág. 2.
[106] Ídem, *BOE,* núm. 105, pág. 3090.

digitalia
www.digitalia.us

el propósito del partido liberal era ir integrando en el espacio político las ideas progresistas o revolucionarias, y que con esta apertura se producía *de facto* un progreso de todo el sistema político, pues «cuando iba aceptando las nuevas el partido liberal, aceptaba las antiguas el partido conservador», aseguraba Moret[107].

La posición de Cánovas, jefe del partido conservador, era bien conocida desde antiguo, «pues ya en sus discursos del Ateneo, en pleno período revolucionario, se pronunció contra ese procedimiento, con hostilidad implacable», especificaba M. Fernández Almagro[108]. Como ya se ha señalado, el temor de Cánovas era que la implantación del sufragio quebrara el principio constitucional y trajera consigo la revolución. De ahí que reprochara a Sagasta, presidente del Gobierno a la sazón, haber traicionado con el proyecto de ley del sufragio y a causa de la presión republicana su propia posición liberal mantenida años atrás por él, cuando se opuso a un proyecto análogo del gobierno Posada Herrera. Sagasta se vio obligado a reconocer que lo que entonces le asustaba del sufragio era precisamente ver en él «el ejercicio inmanente, permanente y constante de la soberanía nacional, y yo entiendo —agregó— que en un país constituido, la soberanía nacional reside en las Cortes con el Rey»; y se apresuraba a precisar que el proyecto presentado no obedecía a esta lógica, pues no era más que «la ampliación del derecho electoral»[109]. Éste era, en verdad, el nudo de la cuestión. En efecto, la Constitución del 76 estaba fundada en el principio de «las Cortes con el Rey», una soberanía compartida, o si quiere, una doble soberanía, la de la nación y la del rey, y el sufragio universal amenazaba, a juicio de Cánovas, el pacto constituyente de que había surgido el régimen de la Restauración. De ahí que viera en él, como consecuencias necesarias y previsibles, tanto la ruina de la monarquía, a cuyo mantenimiento había dedicado toda su vida política, como el triunfo de la revolución social. «Monarquía y sufragio universal son incompatibles»[110] —concluía Cánovas— al igual que, a parte contraria, «el socialismo era hijo legítimo e inevitable del sufragio universal y de la descreencia religiosa»[111].

Sobre la base argumental de Cánovas transcurrió la intervención del partido conservador en el debate del proyecto. Su portavoz, en este caso, el diputado Lorenzo Domínguez, reiteró los argumentos y temores ya expuestos por su jefe de filas, especialmente el relativo a «la soberanía inmanente del pueblo», «inspirado en la ya rancia doctrina del pacto social de Rousseau», esto es, en el radicalismo democrático, lo que equivale a «constituir en sistema la inestabilidad política, porque ni es posible la duración de los Gobiernos, ni la permanencia y el respeto de los Poderes ni la duración de las Constituciones. No hay más Constitución con este sistema que la voluntad actual, del momento, del pueblo, expresada en el sufragio universal»[112]. El riesgo que se seguiría, a partir del principio democrático, no era otro que «la anarquía en el orden político, el socialismo

---

[107] Ibíd.

[108] *Historia política de la España contemporánea*, 1885-1897, ob. cit., pág. 84.

[109] *Apud* Cánovas, *Obras Completas*, ob. cit., VII, pág. 458.

[110] Ídem, VII, pág. 418.

[111] Ídem, II, págs. 152-153.

[112] *Ley de la Reforma electoral,* Legislatura 1889-1890, *BOE,* n.º 41, págs. 1227-1228.

digitalia
www.digitalia.us

en el orden social y económico»[113]. En este punto, la posición conservadora no difería de la tradicionalista. Su portavoz en esta ocasión, Alejandro Pidal y Mon, la había expuesto con engolada elocuencia:

> El sufragio universal que nos trae este proyecto, el sufragio universal que nos pedís, el sufragio universal que se encarna en ese sistema de la brutalidad del número, es, y no puede menos de ser, y por eso lo solicitan los republicanos, la destrucción del principio sustancial de la Monarquía, su transformación en accidental, el principio de la autoridad trasladado de la cabeza a los pies, echado de lo más alto a lo más bajo; es decir, una cosa que en lenguaje vulgar me atrevería a calificarla con estas palabras: andar con la cabeza y pensar con los pies[114].

Ahora bien, el principio democrático rousseauniano, fundado en el sofisma —según Pidal y Mon— de que porque «todos hombres son iguales por naturaleza» lo son también «en capacidad», instituía, en virtud de su propia lógica, la república, la «República de derecho divino», ahora en el pueblo, sede de «la soberanía inmanente de la creación y la renovación de los poderes», porque, según la fórmula de Mazzini, «la forma lógica de la democracia es la república»[115]. La sola mención de la república, en labios conservadores, se convertía en una prueba histórica de caos y de anarquía, en suma, no ya «un salto en las tinieblas», sino un salto contra el muro para romperse de nuevo «la crisma», como en aquella ocasión[116] —clamaba Francisco Silvela, «conservador a la española y no a la inglesa», según dijo, «esto, es, escarmentado por la experiencia revolucionaria del 69».

Por lo que respecta al fondo de la cuestión debatida, ¿era cierto que se rompía con ello el marco constitucional? No lo creían así los liberales, antes a su juicio se reforzaba con el reconocimiento de un derecho. No estaba en juego una alteración del derecho constituido, esto es, de la forma constitucional del Estado, sino del derecho constituyente, es decir, de la mentalidad y los hábitos jurídicos y políticos. «Cuando este proyecto sea ley, aquel día se habrá verificado una grande, grandísima evolución dentro de las costumbres políticas de España y dentro quizá de sus mismos principios»[117]. Otro tanto afirmó Alfonso González, pues no se trataba de romper ningún «molde de los poderes públicos, que seguirán como hoy están organizados», sino de ensancharlos, de dar un paso más «hacia la universalidad del derecho»[118]. En cuanto al argumento esgrimido machaconamente por la derecha conservadora sobre la «brutalidad del número», estimaban los liberales que el peso del número quedaba suficientemete filtrado por las redes de la representación sin temor a ningún tipo de catastrofismo, que de hecho no se había producido en otros países, en los que ya estaba reconocido tal derecho. «¿No van cerniéndose todas esas masas numéricas y todos esos conceptos individuales a través de la representación? —preguntaba retóricamente Canalejas—... ¿No están al lado de esa

---

113 Ídem, pág. 1229.
114 *Ley de la Reforma electoral*, Legislación 1889-1890, *BOE,* núm. 45, pág. 1330.
115 Ídem, pág. 1331.
116 *Ley de la Reforma electoral*, *BOE,* núm. 50, pag. 1470.
117 *Ley de la Reforma electoral*, *BOE,* núm. 42, pág. 1251.
118 Ídem, *BOE,* núm. 46, pág. 1345.

digitalia
www.digitalia.us

esencia misma de la representación, en los fundamentos constitucionales de nuestro régimen, aquellas ponderaciones que con tanta insistencia se han considerado indispensables para la compatibilidad de todo régimen electoral con la Monarquía?»[119]. Por lo demás, el liberalismo, fundado más en el principio de la excelencia que del voto, confiaba en este punto en la influencia positiva de las fuerzas socialmente operantes, como la riqueza o la inteligencia, en la configuración y dinámica de la vida social. «Decir que el número va a ahogar la capacidad, va a ahogar la riqueza, va a ahogar todo lo que significa algo dentro del sistema nacional —replicaba Figueroa— es desconocer por completo lo que en la vida social pasa»[120], esto es, minusvalorar la fuerza ejemplar de arrastre de las capas superiores.

El tema enojoso era, sin duda, la cuestión de la monarquía y el grave riesgo en que podría ponerla el sufragio universal. Este punto había originado una tensión interna en el partido liberal entre su ala monárquica y la izquierda democrática, llegando a la disidencia interna de algunos liberales. «Repito que no quiero el sufragio universal —clamaba Cañamaque en el Parlamento, haciéndose eco de un sordo rumor interno en el propio partido liberal— porque veo en él un riesgo para la monarquía y para todas las instituciones»[121]. Lo que más sufrían los liberales es que pudiera reprocháseles su deslealtad monárquica y su traición al pacto constituyente de la Restauración. Muy brillantemente defendió José Canalejas, ministro a la sazón de Gracia y Justicia, el firme compromiso liberal con la monarquía restaurada:

> Nosotros creemos que la Monarquía española está tan asociada a la conciencia pública, que cuanto mayor sea el número de ciudadanos que intervengan en la dirección de los negocios públicos, cuantas más grandes sean las fuerzas que dirijan a la política española, más arraigo, más firmeza, más prestigio, si pudiera caber más en institución que lo tiene tanto, alcanzará la Monarquía[122].

El objetivo era, pues, afianzar la monarquía parlamentaria ampliando y autentificando el derecho al voto. «¿Queréis, por ventura, que la Monarquía viva sólo de un artificio ajeno al amor del país?» —preguntaba retóricamente a sus adversarios—. En nombre de la Comisión parlamentaria, Alfonso González, su secretario, señaló clara y rotundamente que el propósito del proyecto era precisamente el contrario, quitar todo «pretexto a la rebeldía» y a la resistencia antimonárquica. «Ha de quedar comprobado que no hay ninguna libertad ni ningún derecho político que no quepa dentro de la monarquía y consolidará definitivamente la alianza entre la monarquía y la democracia», pues las monarquías han caído más por resistirse al sufragio que por intentar convivir con él. Aseguró Figueroa: «El futuro de la monarquía es el de complementarse con los principios democráticos»[123]. Se trataba, pues, de que el sufragio, integrando más amplios apoyos a la monarquía, pudiera generar también una opinión pública más conforme con la voluntad real del país. Claro está que los conservadores abrigaban también se-

---

[119] Ídem, *BOE,* núm. 50, pág. 1467.
[120] Ídem, *BOE,* núm. 100, pág. 2852.
[121] Ídem, *BOE,* núm. 50, pág. 1461.
[122] *Ley de la Reforma electoral*, *BOE,* núm. 42, pág. 1255.
[123] Ídem, *BOE,* núm. 42, pág. 1253.

digitalia
www.digitalia.us

rias reservas sobre la fecundidad política de tal opinión. Cánovas había insisitido en que «el cuerpo electoral no puede servirle de guía a la Corona para la dirección de los asuntos políticos»[124], dada la mutabilidad de las opiniones en las urnas, por lo que la Corona se reservaba en exclusiva «el derecho a interpretar el estado de la opinión pública» como «único juez efectivo»[125]. Frente a esta interpretación casi oracular del papel de la monarquía, los liberales creían, en cambio, poder asistir mejor a la Corona con la expresión, lo más fiel posible, de la voluntad nacional.

Y es que el tercer objetivo del proyecto era el de ensanchar e integrar la base social del sistema, fortaleciendo de este modo no sólo la Corona, sino el propio sistema liberal. Señaló Ramos Calderón: «Con esta ley se viene a cerrar el ciclo revolucionario de este país, es decir, la síntesis superadora de la tesis de la revolución y la reacción»[126]. El liberalismo creía así integrar a la democracia, reduciéndola a los límites del constitucionalismo. Claro está que esta nueva base acrecentaba igualmente, así lo creía al menos Canalejas, «la fuerza y los elementos del partido liberal»[127]. Se comprende que Cánovas, porque sabía muy bien por dónde vendrían los apoyos, atribuyera el proyecto de ley, no tanto a un prurito doctrinario liberal, sino al «odio, condenación y humillación para el partido liberal conservador»[128]. Esto arroja alguna luz sobre el secreto político del proyecto, que no era tanto complacer a los republicanos, como criticaban los conservadores, sino integrarlos en el juego del posibilismo, desarmando con la aceptación del sufragio su gran reserva frente a la monarquía. Les advertía Pidal y Mon: «Tened por seguro que no desarmaréis a los republicanos: alguno de ellos ha dicho ya que no quiere ese sufragio deshonrado»[129]. La posición, en efecto, no era cómoda para los republicanos y de ahí que su papel no fuera especialmente brillante en el debate. De un lado, no podían oponerse al proyecto del sufragio, que satisfacía uno de sus principios esenciales y de sus más constantes reivindicaciones, pero del otro temían las concesiones al conservadurismo en la organización concreta del sufragio, como en el tema de los colegios especiales. Los republicanos fueron aludidos como los cómplices de ocasión con el liberalismo, especialmente Castelar y Azcárate, a quienes se les atribuía con todo derecho la convicción de que el sufragio universal tenía alma republicana. Castelar apenas hizo algunas aclaraciones por alusión. Azcárate intervino algo más, siempre para defender la pureza del principio democrático y su aplicación en la práctica sin cortapisas, mostrando su desacuerdo con el proyecto de circunscripciones de Moret o de colegios especiales de Garnica. Ahora bien, «¿qué es el sufragio universal? —se preguntaba Azcárate—. El Sr. Garnica lo ha dicho bien claro: un hombre, un voto. No hay que asustarse de atomismos ni individualismos, ni de los más ni de los menos: el sufragio universal es eso, y el que no lo quiera, que no lo mistifique, sino que oponga otro principio»[130], en lugar de inten-

---

124 Intervenciones parlamentarias, en *Obras Completas*, ob. cit., VII, pág. 454.
125 Ídem, VII, pág. 460.
126 *Ley de la reforma electoral*, *BOE,* núm., pág. 1364.
127 Ibíd.
128 Intervenciones parlamentarias, en *Obras Completa*s, ob. cit., VII, pág. 412.
129 *Ley de la Reforma electoral, BOE,* núm. 45, pág. 1335.
130 Ídem, *BOE,* núm. 107, pág. 3156.

digitalia
www.digitalia.us

tar arreglarse los distritos o enturbiar la representación directa con la corporativa. Los colegios especiales chocaban frontalmente, a su juicio, con la lógica interna del sufragio, aparte de que sentaban un precedente, cuyas consecuencias últimas, extendiéndolo también a las corporaciones del trabajo, no estaba dispuesto a sacar el partido liberal. Concluía Azcárate: «Pues bien, si esos colegios especiales tuvieran eficacia, resultaría este caso extraño, y es que estaría organizada media España y desorganizada la otra mitad»[131]. Tal como era previsible, las enmiendas de Díez-Macuso y de Labra por aplicar el tratamiento de colegios especiales a las asociaciones obreras fueron derrotadas con la explicación de que se trataba sólo de aquellas asociaciones, aclaró Garnica, que tenían «un fin político universal y armónico con los fines del Estado»[132], fórmula en la que mal se encubría, como le replicó Azcárate, la arbitrariedad antidemocrática de su argumento. Éste defendió dar cabida a la representación de las minorías, «a fin de que el Parlamento sea, como decía Girardin, una especie de mapa político donde estén representadas todas las opiniones»[133]. Sólo así podía garantizarse la verdadera representación nacional, como se proponía el proyecto.

A resultas de la aprobación del sufragio, el republicanismo histórico, si no desarmado, quedó al menos muy mermado en su oposición a la monarquía. Como dijo Castelar, el día que se aprobara el sufragio y el jurado popular, «la Monarquía liberal se convertiría en Monarquía democrática», con lo que el partido democrático perdía en gran medida su razón de ser. Las diferencias entre Castelar y Azcárate, encarnaciones del republicanismo posibilista y el doctrinario, respectivamente, o la amarga decepción de Clarín sobre el juego posibilista del gran tribuno, prueban bien la situación embarazosa en que quedó el republicanismo. Como un balance general, con la aprobación del sufragio, las posiciones maximalistas extremas quedaron derrotadas, se ensanchó la base social del sistema, el pacto constituyente se reforzó, sin que ocurriera ningún cataclismo de aquellos que había profetizado la oposición conservadora, y, en general, se propició una normalización de la vida politica. «De aquí que pueda afirmarse —asegura A. Ortí— que si en el proceso histórico del Estado liberal en España han existido posibilidades objetivas de una reforma social estabilizadora del orden burgués —semejantes a las occidentales contemporáneas—, éstas hayan sido máximas en la fase inicial de esta época, cuando todas las clases sociales de la nueva sociedad capitalista habían sido ya movilizadas por la apertura política y la aceleración económica, pero todavía la lucha de clases no había radicalizado definitivamente a los bloques antagónicos»[134].

---

[131] Ídem, *BOE,* núm. 107, pág. 3154.

[132] Ídem, *BOE,* núm. 106, pág. 3160.

[133] Ídem, *BOE,* núm. 101, pág. 2915.

[134] Introducción a su edición de *Oligarquía y Caciquismo,* ob. cit., pág. CCLX. De una opinión análoga es Miguel Martínez Cuadrado, *La burguesía conservadora* en *Historia de España Alfaguara VI,* Madrid, Alianza Editorial, 1978, pág. 23.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo II

De la casta histórica al pueblo nuevo

Los trágicos acontecimientos del 98 no precipitaron una crisis política, en sentido estricto, del régimen de la Restauración, aunque afectaron gravemente a su credibilidad social. La Restauración resistió los embates de la crítica coyuntural (las reacciones exasperadas al Desastre, que clamaban por exigir responsabilidades políticas), así como las del regeneracionismo, de mayor calado y alcance, sin una quiebra del régimen turnante de los partidos. Quizá porque el trágico desenlace de la guerra colonial se daba por inevitable, sin salidas practicables que no acarrearan graves perjuicios[1]. Y quizá también porque hubiera la conciencia de que el régimen canovista había supuesto para el sentir común de las gentes un progreso de estabilidad política y recuperación económica del país. En sentido lato, sin embargo, y en virtud de la deslegitimación del régimen, que no hará más que crecer a partir de ahora, por la indiferencia de unos, la desafección intelectual de otros y la contestación creciente de los movimientos proletarios, podría hablarse, en términos de Gramsci, dice A. Elorza, de «una crisis de hegemonía donde las clases dirigentes pusieron de manifiesto su incapacidad para seguir asumiendo la gestión del proceso político, sin que en esta circunstancia surgiera una alternativa a su dominio»[2]. Era de esperar que con motivo de la pérdida definitiva del imperio colonial se desencadenara, casi por repercusión, una reflexión radical sobre la personalidad histórica castiza y su ideología, que habían cristalizado durante los varios siglos de la Monarquía católica española. Hubo pues, una crisis de la conciencia ideológica

[1] Como ha mostrado J. Varela Ortega, «los políticos españoles se debatían en un dilema terrible: enfrentarse con el ejército norteamericano para defender lo indefendible, o hacerlo con el propio, arriesgando lo intocable —la monarquía y las libertades constitucionales y, por ende, la paz interna—. Algún periodista acertó a resumir lo espinoso de la opción: acabar con vilipendio la guerra con Cuba equivaldría a encender la guerra civil en la Península. Si el ejército tuviera que volver por una paz vergonzosa se sentiría entregado» («La España política de fin de siglo» en *1898: ¿Desastre nacional o impulso modernizador?», Revista de Occidente,* núms. 202-203 [1988], págs. 67-68).

[2] «El 98 y la crisis del Estado-nación» en *Significados del 98*, ob. cit., pág. 75.

digitalia
www.digitalia.us

tradicional, la España de la cruz y de la espada, la colonización y la conquista, con su fe y su Inquisición, su talante antimoderno y su cierre integrista. «Esta España es la que va a quebrar a finales del siglo. Quiebra ideológica, que no social y política»[3], como puntualiza Tuñón de Lara. La Restauración no entrará en crisis definitiva hasta 1917, en una coyuntura realmente revolucionaria[4], en que la conjunción del triple desafío representado por las Juntas militares de defensa, la Asamblea de parlamentarios y la huelga general revolucionaria puso gravemente en cuestión el espacio constitucional vigente, para morir finalmente a manos de la Dictadura primorriverista en 1923.

Pero sería una grave simplificación reducir todo a la conciencia exasperada del Desastre. Desde el comienzo de la década de los 90, esto es, al término de las reformas democratizadoras del «Parlamento Largo» de Sagasta, la sociedad española se encontraba sumida en una profunda mutación. Fenómenos característicos de la situación política en esta década de fin de siglo son las crecientes reivindicaciones regionalistas contra el centralismo, que a su vez, como reacción, refuerza la postura unitarista a ultranza, sostenida tanto por el partido conservador como por el liberal; la larga, costosa y lacerante guerra colonial con Cuba, ahora en su fase definitiva, la organización y desarrollo del movimiento obrero, el comienzo del terrorismo político (uno de cuyos episodios, el de los anarquistas del *Corpus* barcelonés, condenados y ejecutados en Montjuïc, estremecerá la conciencia intelectual española). Tres años antes del trágico desenlace de la guerra de Cuba, en 1895, Unamuno había escrito en sus ensayos *En torno al casticismo:*

> Atraviesa la sociedad española honda crisis; hay en su seno reajustes íntimos, vivaz trasiego de elementos, hervor de descomposiciones y recombinaciones, y por fuera, un desesperante marasmo (I, 856).

Aunque Unamuno evita precisar los factores determinantes de esta crisis que deja en una vaga mención, percibía el desajuste entre los profundos cambios que se estaban operando en la sociedad española (con motivo de la industrialización, parcial y periférica, pero intensa, del país y la extensión de las libertades democráticas) y la mentalidad pacata y satisfecha dominante. El hervor de elementos y movimientos, descomposiciones y recomposiciones a que alude, era en parte un reflujo de la pleamar revolucionaria de la septembrina, a la que la Restauración había intentado poner diques, y en algún caso, canalizar mediante reformas políticas y sociales, sin conseguir, empero, estabilizar políticamente la situación; y en otra buena parte, consecuencias del desarrollo capitalista, que venía acentuar tanto las diferencias regionales, exaltadas ahora por una fuerte conciencia nacionalista, como la lucha de clases. Unamuno percibe ya, a la altura de 1895, ante las nuevas exigencias políticas y sociales, una lenta pero inexorable descomposición

[3] *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, Edicusa, 1974, pág. 15.

[4] Véase el ponderado análisis de R. Altamira, «La crisis de 1917», recogido en su *Ideario político,* Valencia, Prometeo, 1917.

digitalia
www.digitalia.us

del régimen de la Restauración, que no hará más que agravarse con los trágicos acontecimientos del 98. Descomposición que equivale, a sus ojos, a una degeneración de la vida civil por debilitación de la conciencia liberal, a cuyo entusiamo y empuje se había producido la revolución burguesa. A la fermentación de un nuevo tiempo, provocada por el auge del capitalismo y la incipiente democratización de la monarquía parlamentaria, no correspondía, a su juicio, el tipo medio psicológico del hombre español ni su estado de conciencia:

> Es una pobre conciencia colectiva homogénea y rasa. Pesa sobre todos nosotros una atmósfera de bochorno; debajo de una dura costra de gravedad formal se extiende una ramplonería comprimida, una enorme trivialidad y vulgachería (I, 859).

El análisis de los intelectuales en el fin de siglo se mantiene fundamentalmente en el plano ideológico de la conciencia, constatando el desajuste entre una coyuntura fluida, preñada de posibilidades e iniciativas, y la falta de tensión creadora de la nación, condicionada al desinterés político y la atonía por un artificio institucional, que sentía extraño y distante. «No hay corrientes vivas internas en nuestra vida intelectual y moral —se queja Unamuno—; esto es un pantano de agua estancada, no corriente manantial» (I, 860). En sentido análogo, aunque en tono más conservador, observa Ganivet en su *Idearium:* «no hay que romper la máquina; lo que hay que hacer es echarle ideas, para que no ande en seco» (I, 286). Y casi a renglón seguido denuncia la abulia que sufría el país, como una «perturbación de las funciones intelectuales» por falta de atención y concentración (I, 288-290). Los análisis ulteriores, hechos a raíz del Desastre por los intelectuales de fin de siglo, aun cuando más extremosos en la forma, inciden en el mismo diagnóstico. Llámesele parálisis con Maeztu o asfixia en términos de Azorín, se trata siempre de la atonía general del país por debilitamiento o estancamiento del empuje liberal reformador, cuando ya hay graves signos premonitorios en el horizonte como anuncio de grandes tempestades.

El fin de siglo en España, junto con el catastrófico desenlace de la guerra colonial, supuso también la agudización de la cuestión social cuando todavía no se había asentado en el país una clase burguesa realmente moderna y emprendedora, poniendo además de manifiesto la insuficiencia del espacio político de la Restauración para dar cabida a los movimientos sociales de masas, que quedaban extramuros del sistema. Esto produjo la desafección de los intelectuales al régimen por su incapacidad para completar la revolución burguesa y satisfacer las exigencias de una democratización plena y efectiva del país. Al menos fue ésta la conciencia que tuvieron ellos de los acontecimientos, de la situación social del país y de su misión histórica. La nueva clase burguesa, que se ha ido desarrollando a trancas y barrancas a lo largo del siglo, y muy especialmente a partir de la desamortización de Mendizábal, acababa pactando, ante la amenaza de los movimientos sociales revolucionarios, con las fuerzas oligárquicas del Antiguo Régimen. Así lo percibieron los intelectuales: tras la apariencia del régimen liberal parlamentario, con un amplio poder arbitral en manos de la Corona, se reproducía en esencia la oligarquía del Antiguo Régimen. Tal como lo ve Unamuno desde los primeros ensayos de 1895, en plena Restauración canovista, «una ojeada al estado mental presente de nuestra socie-

digitalia
www.digitalia.us

dad nos mostrará a la *vieja casta histórica* luchando contra el pueblo nuevo» (I, 854). La apelación al pueblo frente a la casta histórica, y al pueblo nuevo, que estaba forjándose como consecuencia de la tranformación social experimentada por el país, fue una constante de los intelectuales, como ha mostrado Carlos Serrano, haciéndolo así valedor de «un programa nacional-popular, alrededor del cual pueda agruparse la nación entera»[5].

1. Oligarquía y casticismo

Pero, para plantear el problema de España, era preciso habérselas con aquellas tesis que, como la casticista dogmática, negaban *a radice* tal problema como un puro efecto distorsionador de la mirada modernizadora, de su óptica y su estimativa, incapaces de reconocer por sus prejuicios la verdadera España. Un propósito así exigía problematizar la idea de España, su historia y literatura, en suma, la tradición castiza con su interpretación unitarista[6]. Es muy significativo a este respecto que la obra más temprana de esta crítica, la de Miguel de Unamuno en 1895, lleve precisamente el título de *En torno al casticismo,* teniendo a la vista el sentido de lo castizo o puro que reclamaba para sí la ideología tradicionalista. No hay lugar a dudas de que el referente implícito de la crítica de los ensayos unamunianos del 95 no puede ser otro que Menéndez Pelayo, mencionado al comienzo del primer ensayo, aunque Unamuno, quizá por el respeto que guardaba a su antiguo maestro, rehúya entrar en polémica con él. Pero si había un ejemplar de intelectual castizo, dispuesto a guardar las esencias patrias de toda contaminación extraña, era Menéndez Pelayo, al menos el primer Menéndez Pelayo, brioso beligerante[7], sobre quien ironiza amablemene Unamuno al comienzo de sus ensayos del 95:

> Y hasta Menéndez Pelayo, «español incorregible que nunca ha acertado a pensar más que en castellano» (así lo cree él por lo menos, cuando lo dice), que a los veintiún años, «sin conocer del mundo ni de los hombres más que lo que dicen los libros» regocijó a los molineros y surgió a la vida literaria, defendiendo con brío en *La Ciencia española* la causa del casticismo, dedica lo mejor de su *Historia de las ideas estéticas en España,* su parte más sentida, a presentarnos la cultura europea contemporánea (I, 785).

Lo de los molineros es una metáfora por los que se quejan de que la crecida del europeísmo haya «sobrepasado las presas y tal vez mojado la harina» —precisa Unamuno—. Líneas más adelante, vuelve sobre la misma idea, en términos que hacen pensar de nuevo en el polígrafo santanderino:

---

[5] «Los intelectuales en 1900: ¿ensayo general?» en S. Salaün y C. Serrano, *1900 en España,* Madrid, Espasa Calpe, 1991, pág. 95.

[6] Véase sobre la idea unitarista y homogénea de España prevaleciente en el fin de siglo el artículo de Borja de Riquer, «Tradición liberal, nacionalismo y organización del Estado» en *Los significados del 98*, ob. cit., especialmente págs. 82 y 88.

[7] Menéndez Pelayo había sido el acuñador del «mito historiográfico» del nacionalcatolicismo. Según José Álvarez Junco, «Balmes había puesto la primera piedra, los neocatólicos habían continuado el edificio y Menéndez Pelayo lo había coronado» *(Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX,* Madrid, Taurus, 2001, págs. 459-460).

digitalia
www.digitalia.us

> En la literatura, aquí es donde la gritería es mayor, aquí es donde los proteccionistas pelean por lo castizo, aquí donde más se quiere poner vallas al campo (I, 791).

Y frente a tal purismo casticista, Unamuno, se atreve a defender nada menos que «la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España» (ibíd.), en directa y franca recusación de los juicios severos y excesivos, que Menéndez Pelayo había dedicado en su *Historia de los heterodoxos* al krausismo, y muy especialmente a la mentalidad y el estilo de Sanz del Río[8]. Concluía Unamuno: «El mal no está en la invasión del barbarismo, sino en lo poco asimilativo de nuestra lengua, defecto que envanece a muchos» (I, 791), esto es, a los muchos que someten nuestra lengua al uso y abuso de la mentalidad y el estilo casticistas. Se confirma así que el frente capital de los ensayos unamunianos de 1895 no puede ser otro que la ideología y el estilo a lo castizo tradicional, cuyo paladín era Menéndez Pelayo. Bien es verdad que Unamuno se proponía moverse fuera de la antinomia convencional entre tradicionalismo y progresismo, o dicho en sus propios términos, los que quieren poner vallas al campo y los que se quieren dejar invadir, dilema al que no vacila en calificar de «satánico» por contener la seducción del «todo o nada», con que fue tentado el primer hombre. Pero el énfasis crítico fundamental de los ensayos tenía que dirigirse por fuerza contra la posición que era prevalente cultural y políticamente. De ahí que la crítica a la ideología castiza no pueda menos de mirar de soslayo al enfeudamiento del poder político con la oligarquía o la casta histórica, pese a las protestas formales de liberalismo. Hay un texto en el primero de los ensayos unamunianos del 95 sobre el que se ha reparado muy poco, a pesar de su fuerza de alusión:

> Pero así como los que hoy se creen legítimos herederos del manchesterismo porque guardan su cadáver, se alían a los herederos de los que le combatieron, y se alían a éstos para ahogar el alma de la libertad que el manchesterismo desencadenó, así conspiran a un fin los que piden muralla y los que piden conquista (I, 786-7)[9].

Aparte de denunciar Unamuno una traición liberal, que va dirigida a la clase política de la Restauración, señalaba el peligro que para el liberalismo suponía el juego dilemático de acción y reacción, pues al cabo «conspiran a un fin —piensa Unamuno— los

---

[8] *Historia de los heterodoxos*, Madrid, BAC, 1987, II, págs. 935-962.

[9] Más crítico aún se mostraba Unamuno de las medidas progresistas del liberalismo español en la *Correspondencia* con Ganivet sobre *El porvenir de España:* «Pedirle al pueblo que resuelva por el voto la orientación política que le conviene es pretender que sepa fisiología de la digestión todo el que digiere. Como no se sabe preguntarle no responde, y como no *habla* en votos, lenguaje que le es extraño, *habla* en armas, que es lo que hicieron mis paisanos en la última guerra civil» (III, 662); «palabras muy duras —como las califica Jon Juaristi—, y sobre todo irresponsables para el reformismo político liberal» («Las sombras del desastre» en *Visiones de fin de siglo*, R. Carr [ed.], Madrid, Taurus, 1999, pág.149), pero que respondían a su radicalismo socialista de estos años, en el sentido de que el sufragio universal no significaba de por sí la entronización de la soberanía popular en unas condiciones socio-políticas fraudulentas por oligárquicas.

digitalia
www.digitalia.us

que piden muralla y los que piden conquista». Desde el comienzo, el objetivo de los ensayos del 95 era ponerse fuera del alcance de esta antinomia, buscando una síntesis dialéctica entre tradición y progreso, que evitara estancarse en un conflicto cultural tan abstracto como improductivo. Pero, en este litigio, Unamuno sabe que la fuerza reactiva negativa estaba de parte de la tradición castiza. A veces no puede ocultar su acritud ante el planteamiento casticista:

> Un mezquino sentido histórico toma por casta íntima y eterna, por el *carácter* de un pueblo, dado, el símbolo de su desarrollo *histórico*, como tomamos por nuestra personalidad íntima el yo que de ella nos refleja el mundo (I, 854).

La crítica unamuniana se dirige certeramente al secreto político del régimen de la Restauración canovista. Tras Menéndez Pelayo, era Cánovas de Castillo el alulido en la figura del «jefe de Estado que se quema las cejas en averiguar lo que hicieron y dijeron en tiempos pasados los que vivían en el ruido, y pone cuantos medios se le alcanzan para que no llegue a la historia viva del presente el rumor de los silenciosos que viven debajo de ella, la voz de hombres de carne y hueso, de hombres vivos» (I, 797). No se olvide que el propósito de Cánovas no había sido otro que «restablecer la continuidad histórica», pensar y obrar, en resumen —escribe López Morillas— «como si los seis años de vendaval revolucionario no hubieran sido más que una pesadilla»[10]. Ahora se trataba, por el contrario, de desarticular la conexión histórica dominante entre la nación y la Monarquía católica, en la que se hacía fuerte el tradicionalismo:

> Se ha hablado mucho de una reanudación de la historia de España, y lo que la reanudó en parte fue que la Historia brota de la no-Historia, que las olas son olas del mar quieto y eterno (I, 793).

Para Unamuno no había posible continuidad histórica sino desde el alma popular, donde habita el fondo intrahistórico y eterno. A tenor de este planteamiento, la tradición castiza no encerraba la constitución interna o natural de un pueblo, como creían Menéndez Pelayo y Cánovas del Castillo, su modo de ser y de sentir, acreditado en la historia, aquellas «verdades madres» consustanciales con la tradición de la Monarquía católica, que constituyen la ley no escrita de su conducta. En tono sarcástico, Clarín, enconado crítico del canovismo, afirma que «para gobernar por lo interno no hace falta luz»[11], sino que basta la apelación mística a la tradición castiza. Pero esto, a los ojos de Unamuno, es puro biologismo o naturalismo histórico, por atenerse a la historia externa, cortical o de superficie, desconociendo la otra historia interna, en que se decanta el modo permanente de ser y sentir del alma popular. De nuevo, frente a la casta histórica,

[10] *El krausismo español*, México, FCE, 1980, pág. 163.
[11] «No exagerar» en Yvan Lissorgues*, Clarín político,* Barcelona, Lumen, 1980, I, pág. 115.

digitalia
www.digitalia.us

aparece la apelación al pueblo en cuanto matriz intrahistórica de las naciones, que no son más que sus pasajeras y transitorias apariencias. Por encima, o mejor, por debajo de esta tradición castiza en que se pretendía aprisionar la personalidad creadora de un pueblo, está, según Unamuno, la otra tradición eterna, la que vive en lo hondo de la intrahistoria, como sedimento de humanidad y sustancia de progreso. «La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma» (I, 794). Como se ve, la tesis unamuniana en los ensayos del 95 era frontalmente opuesta a la menéndez-pelayista, que no menciona, pero está aludida en un abierto reproche: «los más de los que se llaman a sí mismo tradicionalistas, o sin llamarse así se creen tales, no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado» (I, 795). Por el contrario, frente a esta reiteración de lo pasado como norma de vida, Unamuno clamaba con no menos énfasis que el que había puesto Menéndez Pelayo en la defensa de la personalidad castiza:

> Hay que ir a la tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro. Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita (I, 797).

Para abrirse a ella era preciso atravesar y superar la tradición histórica, entronizada como un fetiche. La tradición absolutizadora deja de serlo cuando se la relativiza. «Mas para hallar lo humano eterno hay que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y deshacen las castas, cómo se ha hecho la nuestra, y qué indicios nos da de su porvenir su presente» (I, 798). De ahí la idea de llevar a cabo un psicoanálisis de la personalidad castiza, que había cristalizado durante los varios siglos de la Monarquía católica. No basta con la crítica política, que se mueve en el orden de las ideologías convencionales, sino que era preciso calar más hondo, en la constitución histórica fáctica del carácter español, con vistas a hallar la clave de su reconstitución o regeneración. La autognosis es de por sí liberadora, pues «sólo el conocimiento desinteresado de su historia, da a un pueblo valor, conocimiento de sí mismo» (I, 800). Frente al texto sagrado de la historia, petrificado como un fetiche por la historiografía castiza —el propio Cánovas andaba metido en esta empresa—, entiende Unamuno que la historia es un texto que hay que interpretar, y hay que salvarla de la letra muerta en que la había fosilizado la España oficial. Esto explica el intento de una nueva lectura de la historia desde una clave no inmediatamente histórica erudita, la intrahistoria en Unamuno, como sedimento y tradición eterna, o la infrahistoria del espíritu territorial en Ganivet, en cuanto lugar de la historia. Ver la historia desde su interior, desde su núcleo o precipitado eterno y sustantivo, como su alma, o bien desde lo previo a la historia, como su cuerpo natural. No se trata de negar la historia sino de re-volverla, dirá Unamuno, de escudriñarla en sus entresijos hasta mejerle las entrañas (III, 688)[12], o bien de volverla del revés, o escribirla al revés, como propone Azorín, al revés de aquella historia «oficial», hierática y so-

[12] Y en otro apunte de los ensayos *En torno al casticismo* declara: «Mientras no sea la historia una confesión de un examen de conciencia, no servirá para despojarnos del pueblo viejo, y no habrá salvación para nosotros» (I, 798).

digitalia
www.digitalia.us

lemne, sagrada e inmutable. Al fin y al cabo, toda historia es siempre inexorablemente interpretación, lectura, y como tal lleva envuelto un compromiso del hermeneuta. «¡Desgraciado del pueblo —clama Unamuno— que, descansando en las antiguas tradiciones y leyendas, cesa en la labor vivificante de labrarse leyendas y tradiciones nuevas!» (III, 875). De esto se trataba precisamente. Conforme a la intuición fundamental del romanticismo, la historia nace de la no-historia, de aquellos acontecimientos o «hechos vivos» (Unamuno), que se convierten en fuente de significación y valor. En otros términos, la historia nace del mito. Posiblemente los intelectuales de fin de siglo, al principio, no llegaron a ser conscientes de ello y hasta creyeran algún tiempo que estaban haciendo historia, otra historia, pero al cabo, tuvieron que abrirse al reconocimiento de su tarea: ellos no eran historiadores sino mitificadores, en todo caso, educadores de una nueva sensibilidad, pero no hay educación sin potencia mítica.

2. La crítica a la ideología castiza

Ahora bien, la tradición castiza, en cuanto forma de conciencia, reside en la ideología cifrada en la alianza de la cruz y la espada, el altar y el trono con una instrumentalización recíproca del poder espiritual y el temporal, el control religioso de la conciencia y la dominación política al servicio del unitarismo. La tradición castiza era de base teológica, como había reivindicado Menéndez Pelayo, pues la unidad de España como nación se la había conferido el Cristianismo, y, por tanto, éste formaba parte esencial de su propia identidad cultural[13]. De ahí que en su discurso al primer Congreso católico nacional español en 1889, ensalzara la teología como la «llave maestra» de la cultura española[14]. En este sentido, llegaba incluso a la defensa de la Inquisición en los ardores de su discurso juvenil sobre *La ciencia española:*

> Estimo cual blasón honrosísimo para nuestra patria el que no arraigase en ella la herejía durante el siglo XVI, y comprendo, y aplaudo y hasta bendigo la Inquisición como fórmula de pensamiento de unidad que rige y gobierna la vida nacional a través de los siglos, como hija del espíritu genuino del pueblo español, y no opresora de él sino de contados individuos y en ocasiones rarísimas[15].

Pero ésta había sido también, administrada políticamente mediante la Inquisición, replica Unamuno, la llave de cierre a las corrientes innovadoras del espíritu europeo

---

[13] *Historia de los heterodoxos españoles,* Epílogo, ob. cit., II, págs. 1036-1040.

[14] «en ella [la teología] más que en otra alguna de las manifestaciones del pensamiento ibérico, brilla y aparece de manifiesto la vigorosa unidad y la cadena nunca rota de nuestro genio nacional, en términos tales que ni nuestro mismo arte, ni nuestra literatura, ni nuestra misión providencial en la historia pueden ser enteramente comprendidos, a lo menos en su razón más honda, sin la llave maestra de nuestra teología», «Discurso al I Congreso católico nacional español», en *Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, Victoriano Suárez, 1918, pág. 296.

[15] *La ciencia española (Polémicas proyectos y bibliografía),* primera parte, Madrid, Impr. de Pérez Dubrull, 1887, I, pág. 232.

digitalia
www.digitalia.us

moderno, en lo que residía la causa principal de la decadencia. Como viera ya el joven Martínez Ruiz en su *Moratín,* «la impotencia científica» de España estaba motivada «de una parte, por el despotismo irritante de un trono; de otra, por la tremenda suspicacia de un tribunal odioso» (I, 33), el Santo Oficio, que

> como decía ingeniosamente don Antonio Flores no es oficio santo, tenía buen cuidado de reprimir con paternal solicitud toda manifestación científica que lastimase la susceptible santidad del dogma, y el espíritu humano se veía precisado a refugiarse en las bellas letras so pena de permanecer en un quietismo infecundo... (I, 32).

La Inquisición fue, según fórmula concisa del vasco, «aduana de unitarismo casticista» (I, 854), y, por tanto, responsable del talante antimoderno y del cierre integrista de la mentalidad castiza. Y lo peor ha sido —piensa Unamuno— su herencia profunda, la otra «inquisición inmanente que lleva la casta en su alma» (I, 845). Ésta era, a su juicio, la consecuencia de haber establecido la religión como vínculo social y forma de la unidad política: «En sociedades tales el más íntimo lazo social es la religión, y con ella una moral externa de *lex,* de mandato» (I, 835). Y en otro momento agrega:

> Que las castizas guerras de nuestra edad de oro fueron de religión... Ésta era el lazo social, y la unidad religiosa forma suprema de la social... Órdenes religiosas se fundaron en España para la cruzada interior que reconquistara el propio suelo... guerras religiosas, sí, en cuanto el reino de la religión se extiende a este mundo, en cuanto institución para sustento de la máquina social y mantenimiento del orden y de la obediencia a la ley (I, 836).

En este planteamiento ya le había precedido Clarín con su crítica acerba al nacionalismo católico, tan ajeno al verdadero espíritu religioso, «que jamás hará un *dios nacional* (idolatría) de la santa idealidad humana en busca de lo divino»[16]. Para él este nacional-catolicismo, endémico en la Iglesia española, no sólo es pagano o paganizante, al entronizar la patria sobre la religión, sino que supone una traición al Evangelio, enfeudándolo ideológicamente. Precisa *Clarín*: «Qué cosa más opuesta (...) al fondo real, perenne del cristianismo, en su gran idea de libertad religiosa, que esta pretensión absurda al nacionalismo religioso, que quiere imponer creencias a los individuos en nombre del Estado; que quiere que en España todos sean católicos porque el catolicismo es la religión *nacional*»[17].

Por su parte, en nada insiste más Unamuno que en el predominio formal de la ley en la tradición castiza, una ley que no brota del interior de la conciencia, sino que ésta encuentra impuesta desde fuera como un yugo. La religión hecha *lex,* dogma y decreto, y mantenida con los aparatos coactivos del poder, como medio de cohesión social y uniformación ideológica. Y, recíprocamente, el poder glorificado o sacralizado en cuanto

[16] Artículo de 1893, en *La Publicidad*, citado por Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 267.

[17] Ídem, págs. 86-87,

digitalia
www.digitalia.us

expresión de la potestad divina. No podía expresarse más rotundamente la extrema positividad[18] del espíritu religioso, desgravado de su propia sustancia y reducido a intrumento del dominio político. Teocratismo y regalismo a un tiempo: la monarquía de derecho divino obliga al poder numinoso de lo divino a comparecer en el espacio de la ley y de su administración. La fuerza de la ley externa y la presión institucional acaban así produciendo la disociación interna del alma castiza, dilemática y extremosa, carente de nimbo. En este punto está de acuerdo Unamuno con la aseveración de su amigo Ganivet en el *Idearium español:*

> La flaqueza del catolicismo no está, como se cree en el rigor de sus dogmas; está en el embotamiento que produjo a algunas naciones, principalmente a España, el empleo sistemático de la fuerza (I, 172).

Las discrepancias, sin embargo, están en otro orden de cosas. Ganivet, aun habiendo perdido su fe religiosa, cree en la conveniencia de mantener políticamente la religión católica como seña de identidad nacional y vínculo civil, aunque en forma tolerante con los disidentes y heterodoxos. Unamuno, en cambio, ve en una religión oficial el peligro de la positivización de la fe, violentando la libertad de conciencia.Tal como explicita más tarde a Ganivet en la *Correspondencia* pública sobre *El porvenir de España:*

> Aquí se ha hecho de la fe religiosa algo muy picudo, agresivo, cortante, y de ahí ha salido ese jacobinismo pseudo-religioso que llaman integrismo, quintaesencia del intelectualismo libresco (III, 667).

Está aludiendo tanto a los paleocatólicos del tradicionalismo carlista como a los neocatólicos[19] de Pidal y Món, de los que había partido la más fuerte y tenaz oposición al espíritu innovador y modernizador del krausismo, en un tiempo de cerrazón eclesial con el *Syllabus* de 1864, en que la Iglesia condena en bloque a la cultura moderna. Puede dar fe de hasta qué punto era aún operativa la ideología castiza en el régimen de la Restauración, y de la profunda simbiosis entre lo político y lo religioso, la polémica de los «textos vivos» y la separación de la Universidad de aquellos profesores que se negaron al doble juramento de fidelidad a la Iglesia y a la Corona, con lo que se quiso decapitar al movimiento krausista. Repárese en que quien así piensa, el librepensador Unamuno, lejos de ser un ateo militante, guarda una viva conciencia religiosa, y aunque ha perdido la fe católica, quizá porque identifica al catolicismo con el racionalismo teológico y el ordenancismo jurídico romano, se siente cristiano en su corazón:

---

[18] Tomo aquí el concepto de «positividad» en el sentido que tiene en el pensamiento del joven Hegel, en cuanto límite extraño que le impide a la libertad el autorreconocimiento en su obra.

[19] Ha escrito J. López Morillas: «Fervorosamente hostil a todo cuanto pueda significar una merma de los derechos tradicionales de la Iglesia, el neocatolicismo ve con buenos ojos las teorías de De Maistre y de Bonald, se asocia a la causa del pretendiente don Carlos, y cree hallar un apoyo en la campaña antiliberal y antiprogresista del papa Pío IX» *(El krausismo español,* ob. cit., pág. 181).

digitalia
www.digitalia.us

> No se sueña apenas en el reinado del Espíritu Santo, en que el cristianismo convertido en sustancia del alma de la Humanidad, sea espontáneo (I, 852).

Y aun cuando se distancia de la mística, no deja de sentir simpatía por ella, pues al cabo fueron a la búsqueda de «libertad interior» desde una «conciencia oprimida por la necesidad de *lex* y de trabajo» (I, 841). Frente a la «moral militante del Dios de las batallas» prefiere «la religión del corazón y de piedad humana» del pobrecillo de Asís, y a la «ciencia de amor sin trabajo», propia de la mística, no opone otra cosa que el humanismo cristiano de fray Luis de León. En suma, frente a la religión formal y positivizada, el Unamuno de 1895 se movía en la interiorización de la experiencia religiosa y su reconciliación con la vida civil, que había iniciado el krausismo, y que encuentra su expresión cimera en el lema gineriano de «hacer de la vida religión y de la religión vida»[20].

La otra cara de una religión integrista y guerrera era la militarización del poder político en la tradición castiza. Se trata, más que de una ordenación militar de la administración política, de una transferencia de los valores específicos de la milicia a la vida civil:

> La milicia fue, en el orden de la energía, el otro instrumento de la unidad nacional, entendida y sentida como queda expuesto.Y junto al clericalismo, como su complemento, surge el militarismo, que es más bien caudillismo. Su foco de vida es el culto al coraje, al arrojo, a la energía como continente, aunque sea sin contenido ni emocional ni intelectual (III, 868).

Si hay un tema obsesivo en el pensamiento de Unamuno, que cruza de cabo a rabo toda su obra, es el militarismo. Su liberalismo de fondo, de convicción y de actitud, fue siempre antimilitarista. «El sable se alía con el hisopo; con la vara de medir, jamás» (III, 874). ¿Era cosa pasada? A la altura de 1895, ya asentada la Restauración canovista, él creía que no: «Aún persiste el viejo espíritu militante ordenancista, sólo que hoy es la vida de nuestro pueblo vida de guerrero en cuartel» (I, 856). Como pruebas de una afirmación, aparentemente excesiva, podía alegar «la disciplina ordenancista de los partidos políticos», la apropiación militar del sentimiento patriótico, las prerrogativas del poder regio y el espíritu de subordinación dominante. Por lo demás, la veracidad de este diagnóstico unamuniano quedaba avalada por el miedo del régimen liberal de la Restauración a los pronunciamientos militares, temor que no estaba en modo alguno infundado, si se piensa que subsistía un enclave militar dentro del Estado, con su legalidad y su jurisdicción propias, que en circunstancias críticas podría constitutir un factor de grave inestabilidad política, como ocurrió, años más tarde, en 1917, con el movimiento de las Juntas militares. Clericalismo y militarismo eran, pues, las señas castizas de un poder que se había basado en la alianza de la cruz

[20] Sobre la experiencia religiosa del krausismo español, puede verse el ensayo de López Morillas, «Una crisis de la conciencia española: krausismo y religión», recogido en su *Hacia el 98,* Barcelona, Ariel, 1972, págs. 119-177. Véase además el capítulo X, «El surgimiento del laicismo», de esta obra.

digitalia
www.digitalia.us

y la espada. En el mismo sentido se quejaba Martínez Ruiz, a la hora de hacer un agrio balance de la situación española:

> El militarismo nos ahoga; la marea de la reacción religiosa va subiendo. Espíritus enérgicos, que trabajaron siempre por la ciencia y el arte, se rinden a un sentimentalismo religioso, que antaño les hiciera reír. Revolucionarios de toda la vida, vuelven la cara atrás y refunden su programa sobre las bases de la Iglesia y el Ejército (I, 91).

Mas, como sostiene Unamuno, «la alianza entre el altar y el trono es, a la larga, fatal a uno y a otro» (I, 1111). A la religión porque la enfeuda y compromete con los avatares del poder temporal y acaba prostituyendo su espíritu; y al poder, porque creyendo aportarle el asentimiento íntimo de la conciencia, se lo enajena de hecho, ya que un poder confesional se torna sectario en una sociedad en vías de secularización y se vuelve a la larga más vulnerable al perder reconocimiento social con cada disidencia del fuero interno de la conciencia. He ahí por qué hay que hablar de una nueva conciencia y hasta de un nuevo sentimiento. Los intelectuales españoles de fin de siglo encontraron que tanto la conciencia como el sentimiento patriótico estaban falsificados por obra de la casta histórica, esto es, la casta dominante o castiza. Para ellos lo castizo es lo postizo, pues se atiene a una imagen estereotipada, consagrada por los que cuentan o han contado en la historia. Según el modelo hermenéutico de Unamuno, lo intrahistórico real se opone a lo oficial castizo como lo popular a lo histórico/dominante. De ahí que el nuevo sentimiento de patria nada tenga que ver con el patriotismo al uso, el patriotismo militarista, que tan acremente censuró Unamuno[21]. Es más bien su reverso o negación. Se comprende así el empeño por liberar el sentimiento de la patria de la apropiación casticista por la religión y el ejército. Ya en 1896 había denunciado Unamuno la polarización que estaba produciendo en el sentimiento patriótico «la presión coercitiva y bárbara» de la oligarquía dominante. De un lado, el elemento sensitivo de la patria chica; del otro, el intelectivo y abstracto de la gran patria de la humanidad (I, 979) en distintas y encontradas direcciones:

> Cúmplese la escisión esa a expensas del nacionalismo estrecho de la burguesía, explotadora del llamado suelo patrio, para mantener el monopolio del cual se habían llevado a cabo las más sangrientas guerras y se han teñido de sangre de hermanos las banderas todas (I, 980).

El acorde entre ambos lados o esferas —la cordial sensitiva y la intelectual cosmopolita— sólo podía venir el día en que cesara esa apropiación nacionalista particularista de las patrias chicas, con sus guerras intestinas, para revertir todas en su pluralidad y diversidad en fortalecimiento de la gran patria humana. A tenor, pues, con el socialismo que

[21] «Y ¡a qué monstruosidades nos ha llevado el infame contubernio del Evangelio cristiano con el Derecho romano! Una de ellas ha sido la consagración religiosa que se ha querido dar al patriotismo militante» (III, 668).

digitalia
www.digitalia.us

profesa por este tiempo, Unamuno rechaza la «paz armada», que no es más que «un vasto sindicato internacional de los explotadores de suelos patrios» (I, 983-984) y se remitía a la utopía de la pacificación social postnacionalista y postburguesa:

> Esperamos el surgir del verdadero patriotismo de la conjunción del hondo sentido histórico popular, refugiado hoy, ante las brutalidades del capital, en la región y el campanario, y el alto sentido ideal, que se refugia en el cosmopolitismo más o menos vago del libre cambio (I, 981).

Cuando vuelve años más tarde sobre el tema, en 1905, no ha variado el diagnóstico, pero se ha agravado su tono a la vista del trágico espectáculo del pueblo llano español, el que no podía redimirse con cuotas, volviendo humillado, diezmado y exánime de la guerra colonial cubana:

> Si el sentimiento patriótico ha de sostenerse y perdurar teniendo por base capital la forma militarista de él, hay que confesar que al sentimiento patriótico le quedan ya pocas raíces en España y que acabará por borrarse (I, 1287).

El tema se había vuelto obsesivo en él. Al año siguiente, 1906, y a propósito de las jurisdicciones especiales, vuelve a la carga, haciendo ver la falsificación del sentimiento de la patria por obra de su monopolio militarista. ¿No había dicho precisamente Cánovas que «a la patria no se le puede quitar la razón jamás»[22], como a la familia? Pero por este camino se cae fatalmente en el patriotismo dogmático, impositivo y coercitivo, exigitivo, si llega el caso, no ya de la vida, sino de la ofrenda de la personalidad más íntima:

> El día en que se quiera hacer un patriotismo dogmático y se persiga al que niegue o combata los dogmas y no comulgue con el especial sentimiento patriótico de los definidores, se habrá si no cerrado, por lo menos obstruido considerablemente el camino de la regeneración espiritual de España (III, 847).

Pero otro tanto cabría decir de la colonización religiosa o seudorreligiosa del sentimiento patriótico —para ser «verdaderamente religioso le faltaba sinceridad» (I, 1296)— por obra de la Iglesia. Una y otra colonización se habían producido de consuno. «Y es que aquí la religión, más que una íntima disposición del espíritu, ha venido a ser un *chibalete* nacional para distinguir a unos hombres de otros» (I, 1114)). Y Unamuno no duda en calificar a ésta de «doctrina tan perniciosa para el buen desarrollo del patriotismo español como como para el buen desarrollo de la religiosidad cristiana» (III, 868). Se trata de una perversión del sentimiento patriótico, abiertamente incompatible con la conciencia moderna, y «confinado en los desiertos», como dice muy gráficamente De Molins, pues, «entre los pueblos de Occidente la religión tiende, cada vez más, a la

[22] Discurso en el Ateneo sobre «El concepto de nación», *Obras Completas,* ob. cit., IV/5, pág. 337.

digitalia
www.digitalia.us

práctica de la tolerancia; se propaga por la persuasión y no se impone ya por la fuerza; establece su dominio sobre la conciencia y no apela al poder público para reclutar prosélitos»[23].

En tono semejante, Ganivet advierte en su *Idearium* que

> hay muchas maneras de amar la patria, y lo justo es que cada uno la ame del modo que le sea más natural y más contribuya a dignificarla. Nosotros hemos perdido hasta tal punto el sentido de la perspectiva que no damos importancia más que al derramamiento de sangre (I, 221).

Reivindica así el orgullo de la inteligencia frente al castizo orgullo de las armas, y, aunque en materia religiosa era menos exigente que Unamuno, había soñado con un país donde la condición de ser español no llevara consigo la imposición de un determinado credo religioso. Su héroe Pío Cid en *Los Trabajos,* contrafigura del otro Pío Cid belicista y colonizador de *La conquista del reino de Maya*, encarna precisamente este nuevo orgullo intelectual al servicio de la causa de la regeneración de España.

3. Intra-historia e infra-historia

Como se sabe, la idea matriz de Unamuno en sus ensayos de 1895 es la de intrahistoria, procedente del círculo romántico de Herder, y repensada luego a partir de Hegel, como historia interior o profunda —historia del espíritu—, a diferencia de la historia externa de los sucesos. Es muy neta la distinción unamuniana de historia e intrahistoria, siendo la primera del orden de lo diferencial y peculiar, en una palabra, lo castizo, y perteneciendo a la segunda lo común o genérico humano. Pero a menudo suele pensarse como una oposición estanca lo que es una viva relación dialéctica. La intrahistoria niega ciertamente la historia, pero no haciendo abstracción de ella, sino dialécticamente, conservándola transfigurada en una forma de realidad más plena y cree Unamuno, al modo dialéctico, que mediante esta negación de la tradición en su forma castiza se rescata, a la vez, la sustancia eterna que en ella se encierra, pues «lo castizo de puro sublimarse y exaltarse se purifica destruyéndose» (I, 798). La categoría de intrahistoria no es, pues, a-histórica y extática, como suele pensarse, sino dialéctica y dinámica: niega conservando; retiene negada la historia, poniéndola así en tensión de porvenir. La intrahistoria es, literalmente, el interior de la historia, esto es, la vida insurgente de la historia en un presente viviente.Constituye, pues, «la sustancia de la historia», aquel fondo de continuidad, en que se sedimentan los productos de las distintas historias de los pueblos en una herencia viva y común, a la que llama Unamuno la tradición eterna en contraposición a las diversas tradiciones particulares. Se desliza así insensiblemente de la intrahistoria como *Volkgeist,* espíritu colectivo o alma popular, a la intrahistoria como *Weltgeist,* espíritu universal, en que se funden las diversas tradiciones en su fondo genérico común. Se

[23] *¿En qué consiste la superioridad de los anglosajones»?*, trad. esp. e Introducción de S. Alba, Madrid, Victoriano Suárez, 1899, pág. 237.

digitalia
www.digitalia.us

dispone así, por lo demás, de un criterio para distinguir la personalidad histórica, acuñada por la tradición castiza, de la persona humana, capaz de mantenerse en comunicación con cualquier otro hombre sobre este fondo genérico de humanidad. Lo castizo guarda siempre un sentido peyorativo para el Unamuno de los ensayos de 1895. La personalidad histórica es castiza en cuanto mero producto de acarreo histórico, troquelada por las circunstancias y coyunturas de la historia efectiva. Pero a más personalidad castiza, esto es, cuanta más caracterización e individualidad, menos permeabilidad para comunicarse con el fondo genérico de lo hunano. Son bien conocidos los rasgos que Unamuno encuentra en su sondeo de la literatura y la cultura castizas, como un texto revelador del carácter español. Básicamente se trata de una personalidad rota o escindida en polaridades irreductibles —idealidad y facticidad, entendimiento y sensibilidad, libertad y destino, actividad y pasividad, ley o anarquía—, en fin, idealismo y realismo: «sobre todo eso se yergue la suprema disociación española, la de don Quijote y Sancho» (I, 859); alma sin nimbo, esto es, sin unidad interior donde puedan fundirse los contrarios en síntesis vivas y fecundas; espíritu extremoso, rígido e intolerante, fruto más de la presión externa de la ley sobre la voluntad desnuda que de la convicción interior.

Cuando se habla, pues, de carácter español ha de entenderse esta personalidad histórica —carácter social en el sentido de E. Fromm— que Unamuno, lejos de petrificarla como un fetiche, quiere destruir o disolver, para que aparezcan bajo la máscara castiza los rasgos de un rostro verdaderamente humano. También aquí se trata de negar dialécticamente una personalidad recibida, un carácter nacional específico, una conducta social típica, para que aflore la persona intrahistórica con su potencial creativo. «Por el examen de su conciencia histórica penetran (los pueblos) en su intra-historia y se hallan de veras» (I, 798) Lo que se propone Unamuno, frente al tradicionalismo, es, pues, negar la tradición histórica en su inerte repetición, y la no menos inerte personalidad castiza, anegándolas en el fondo viviente del espíritu universal («la humanidad en nosotros»), donde queden superadas en la tradición eterna, en perpetuo trance de porvenir. De ahí el sentido fundamentalmente dinámico y progresivo de su propuesta:

> Esta vida intra-histórica, silenciosa y profunda como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición metida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras (I, 793).

El dilema, pues, se plantea para él en los términos siguientes: o repetición histórica castiza o nueva creación, esto es, alumbramiento de la posibilidad de una nueva orientación de la historia de España desde el fondo creativo de la intrahistoria popular. Que en esta propuesta hay una evidente carga utópica es innegable. Su planteamiento mira a una España del porvenir, en simbiosis fecunda de la cultura europea y de la propia sustancia popular autóctona, más allá de la terca oposición, adialéctica, entre tradición castiza y europeización servil o imitativa, en que se movían los planteamientos convencionales al uso. Por decirlo en términos simplificatorios: tradición sí, pero de la eterna, universal y viva, no la contingente y particular, petrificada como un fetiche, que

digitalia
www.digitalia.us

defendían los tradicionalistas. Y progreso también, pero no a la moda o por imitación de lo circunstancial y foráneo, al modo progresista, sino de nueva planta y hechura, como una creación original.

En el *Idearium* de Ganivet, la idea matriz es la de «espíritu territorial», categoría perteneciente a la historiografía de sentido positivista naturalista. Ganivet la toma de Hipólito Taine, cuyos escritos conoce durante su estancia en Amberes (II, 829). Se trata de una interpretación de la cultura desde la instancia básica del medio geográfico y geológico, esto es, la tierra, como la llama Ganivet, en la que un pueblo determinado lleva a cabo su historia. Como ha mostrado H. Ramsden, Ganivet «fusiona las categorías de raza y medio en una única fuerza inmutable. Significativamente, el término *faculté maitresse,* por el cual se refiere Taine a la *disposition primitive* de una civilización dada, tiene su correspondiente en Ganivet en el término puramente geológico de "espíritu territorial"»[24]. Ésta es la clave última de lectura de todos los fenómenos culturales, que definen la personalidad colectiva de un pueblo, al modo como la personalidad psicológica de los individuos depende de su constitución natural:

> De igual modo, cuando se estudia la estructura psicológica de un país, no basta representar el mecanismo externo, ni es prudente explicarlo mediante una ideología fantástica; hay que ir más hondo y buscar en la realidad misma el núcleo irreductible al que van adheridas todas las envueltas que van transformando en el tiempo la fisonomía de ese país. Y, como siempre que se profundiza, se va a dar en lo único que hay para nosotros de perenne, la tierra, ese núcleo que se encuentra en el espíritu territorial. La religión, con ser algo muy hondo, no es lo más hondo que hay en una nación; la religión cambia, mientras que el espíritu territorial subsiste (I, 175).

La mención de la «tierra» evidencia que no se trata, sin más, de una mera categoría geológica, como supone Ramsden, ni meramente geográfica, sino vital, a modo del medioambiente o circunstancia, mundo inmediato de la vida, pero sin olvidar el sentido geodinámico último que le asigna Ganivet. De ahí que la «resonancia pre-diltheyana»[25], que encuentra José Antonio Maravall en esta categoría, no pueda encubrir, en última instancia, la prevalencia del sentido positivista, aunque no determinista, del «espíritu territorial». Por ser España una península, el espíritu territorial que le es propio es el de independencia, a diferencia del agresivo invasor de las islas y el de resistencia de los pueblos continentales. Sobre esta premisa dogmática, abiertamente seudocientífica, edifica el pensador granadino su tesis acerca de la constitución natural, esto es, psicobiológica, de España, o por mejor decir, de la personalidad psíquica colectiva de lo español. Ganivet cree corroborar su premisa por el innato y vivo sentimiento de independencia, que caracteriza a los españoles, y que él acredita por sí mismo en autognosis o experiencia directa[26], hasta el punto de que al estoico Séneca le bastó con haber nacido

---

[24] *Ángel Ganivet's Idearium español. A critical Study,* Manchester, University Press, 1967, pág. 97.

[25] «Ganivet y el tema de la autenticidad nacional», *Revista de Occidente,* Madrid, XI (1965) pág. 394.

[26] Éste es el método propio de Ganivet, atenerse a su experiencia inmediata, a lo vivido y experimentado por sí mismo en su trato directo con las cosas y personas, al margen de todo criterio de contrastación y ayu-

digitalia
www.digitalia.us

en España para acertar a expresarlo; como «español esencial» que era, «no tuvo que inventarlo porque lo encontró inventado ya» (I, 152). En este fondo natural vino el cristianismo a injertar su savia, revitalizando la moral humanista estoica con el profetismo judaico; y, más tarde, durante la larga dominación árabe, de la influencia islámica «nacieron las tendencias más marcadas en el espíritu religioso español: el misticismo, que fue la exaltación poética, y el fanatismo, que fue la exaltación de la acción» (I, 161). A diferencia, pues, de la intrahistoria de Unamuno, el espíritu territorial es fundamentalmente ahistórico[27], pues supone una determinación constante y perdurable, que pertenece, en última instancia, al orden de la naturaleza. Esto es «lo más permanente en un país» (III, 650), incluso lo único permanente a través de las vicisitudes históricas. Naturaleza o tierra, cabe decir, como matriz de cultura. «El espíritu territorial es la médula» de todos los fenómenos culturales —aclara Ganivet en otro lugar (I, 209), recurriendo de nuevo al lenguaje naturalista—. Por algo lo llama «espíritu», y por tanto, un complejo de sentimientos, representaciones y rasgos de conducta, pero en tanto que están determinados o inspirados, al menos, por la facticidad de la tierra en que ha tocado vivir. Se trata, pues, de una categoría originaria, a modo de suelo nutricio posibilitante de la historia y la cultura de un pueblo, pues su vida en libertad está siempre trabada en la placenta del destino. Claro está que esto solo no explica la personalidad efectiva, porque ésta es también y necesariamente un acarreo de la historia, inscrita de modo natural o violento en el espíritu territorial[28]. De ahí que, nada más sentada su tesis naturalista, Ganivet se vea obligado a hacerle una corrección decisiva, que debilita su naturalismo de fondo: «Cuando el espíritu territorial no está aún formado le suple el espíritu político; esto es, el de ciudadanía» (I, 178), con lo que viene a introducir confusamente una variante ideológica en su primer planteamiento. Se refiere con ello a una instancia política que vendría a suplir el inmaduro espíritu territorial y hasta a desvirtuarlo en su originario sentido. Pues «si no hay medio de jugar con la Historia» (I, 243) como reconoce el propio Ganivet, habría de ser mucho más difícil *a fortiori* jugar con el espíritu territorial y no atender a sus requerimientos. Y, sin embargo, éste había sido a su juicio el caso de España, el de una traición al espíritu territorial durante la monarquía de los Habsburgo, al transformar el espíritu de independencia, avalado en la larga guerra de la Reconquista, en espíritu de agresión:

---

no de toda crítica: «Yo renuncio a tanto honor, y empleo los viejos recursos: viajo por todas partes, y pongo en ejercicio a la buena de Dios mis cinco sentidos. Ver, oír, oler, gustar, y aun palpar: esto es, vivir, es mi exclusivo procedimiento; después esas sensaciones se arreglan entre sí ellas solas, y de ellas salen las ideas» (I, 100-101). No es extraño que con tal método abunden en su obra los juicios arbitrarios y precipitados de un fuerte sabor dogmático.

[27] Discrepo en este punto de la versión de J. A. Maravall, quien sostiene que «el espíritu territorial es pura historia; lo que en él se expresan son ideas y sentimientos que los hombres han ido viviendo sobre una tierra, como escenario de una acción» (art. cit., 396), pues para Ganivet lo determinante, en última instancia, es precisamente la tierra, el escenario histórico donde se inscribe la acción, aun cuando ésta sea histórica.

[28] El reconocimiento del papel determinante de la historia en la labra de la personalidad colectiva es bien patente en Ganivet: «La transformación psicológica de una nación por los hechos de su historia, es tan inevitable como la evolución de las ideas del hombre, merced a las sensaciones que va ofreciéndole la vida» (II, 1062).

digitalia
www.digitalia.us

> Así, pues, el espíritu de agresión que generalmente se nos atribuye es sólo, como dije, una metamorfosis del espíritu territorial; ha podido adquirir el carácter de un rasgo constitutivo de nuestra raza por lo largo de su duración; pero no ha llegado a imponérselos, y ha de tener su fin cuando se extingan los últimos ecos de la política que le dio origen (I, 185-186).

Lo paradójico del caso es que, según Ganivet, esta categoría no sólo tiene una función explicativa, sino evaluativa, en la medida en que instituye un criterio para juzgar el curso efectivo de la historia. «La evolución ideal de España se explica sólo cuando se contrastan todos los hechos exteriores de su historia con el espíritu permanente, invariable, que el territorio crea, infunde, mantiene en nosotros» (I, 175-176). A la luz de este criterio, toda la historia moderna de España, esto es, la historia emprendida por la Monarquía católica, había sido un «contrasentido», un «inconmensurable absurdo político» (I, 226), que urgía rectificar precisamente ahora, tras la pérdida de los últimos restos del Imperio español. Pero en tan crítica circunstancia, el mismo «espíritu territorial» actúa como principio de orientación, casi como un oráculo:

> He aquí un criterio fijo, inmutable, para proceder cuerdamente en todos los asuntos políticos: agarrarse con fuerza al terruño y golpearlo, para que nos diga lo que quiere (I, 38).

Basta consultarlo y atenerse a sus exigencias para orientar el nuevo comienzo.

4. De la casta histórica al pueblo nuevo

En este punto se aprecia más que en ningún otro el cruce, a veces confuso y otras conflictivo, entre Ilustración y romanticismo, característico del fin de siglo. Para Unamuno, un nuevo comienzo ha de ser siempre «un irrumpir de lo subconsciente en la conciencia, de lo intrahistórico en la historia» (I, 868) pero en virtud de un acto de la voluntad colectiva del pueblo.

> Porque hay en la formación, tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero contrato social intra-histórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada país (I, 801).

Conviene tener presente el esquema diacrítico en que hace figurar Unamuno el concepto de «patria espiritual» en oposición a la nación, tal como aparece en la *Correspondencia* sobre *El porvenir de España,* con Ganivet:

> La nación, como categoría histórica transitoria, es lo que más impide que se depure, espiritualice y cristianice el sentimiento patriótico, desligándose de las cadenas del terruño, y dando lugar al sentimiento de la patria espiritual (III, 645)[29].

La nación viene a ser la patria natural, esto es, aquella comunidad en que se ha nacido, determinada por factores fijos e inmutables como la tierra, la raza y la lengua, a diferencia de la patria espiritual en cuanto comunidad de vida elegida o consentida. Se

[29] Véase también III, pág. 669.

digitalia
www.digitalia.us

diría que mientras la nación es destino histórico, la patria es pacto, tal como lo formula Unamuno en los ensayos *En torno al casticismo:*

> la doctrina del pacto, tan despreciada como mal entendida por paleontólogos desenterradores, es la que, después de todo, presenta la razón intra-histórica de la patria, su verdadera fuerza creadora, en acción siempre (I, 800-801).

En el trasfondo de esta oposición subyacen dos corrientes diversas de pensamiento, la romántica tradicionalista y la ilustrada liberal[30], por la que se inclina Unamuno en los ensayos de 1895. La primera privilegia un concepto histórico/cultural de nación, a lo Herder, mientras que la segunda defiende con Rousseau un nacionalismo republicano, fundado en una voluntad de convivencia y un proyecto de vida en común. Hay, pues, patria espiritual allí donde está vigente, por decirlo con Renan, un pacto inmanente de convivencia, «un verdadero contrato social intrahistórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada pueblo» (I, 801).

Es verdad que en algún momento parece acogerse Unamuno a la categoría romantica de *Volkgeist* —«existencia de un nimbo colectivo, de una hondura del alma en común en que viven y obran todos los sentimientos, deseos y aspiraciones, que no concuerdan en forma definida... una verdadera subconciencia popular» (I, 867)—, pero lo decisivo no es, en última instancia, la historia vivida en común, sino el presente viviente de la voluntad intrahistórica. Se muestra así partidario de la idea ilustrada de nación, como consentimiento y tarea, que había defendido Renan frente a la pretensión romántica de fundar la nación en tradiciones de vida, dependientes de la raza, el territorio o la lengua, esto es, en factores diferenciales, amasados por la sangre, la geografía o la historia, y ajenos a la voluntad, expresa o tácita, de vivir en común. Según Renan:

> Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra, el consentimiento actual y el deseo de vivir en común, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa[31].

Y concluía Renan su discurso de 1882 con la metáfora del «plebiscito de todos los días»[32], o del pacto inmanente de convivencia, como repetirá Unamuno. Y de ahí su consigna, tan resolutiva y provocadora:

---

[30] El concepto de nación se presta al equívoco, pues compone un doble radical: el liberal ilustrado en cuanto sujeto histórico soberano armado de voluntad general, y el romántico de identidad cultural colectiva. Ambos radicales dan lugar a versiones políticas dispares y aun opuestas: la liberal ilustrada y la tradicionalista. En España, como ha mostrado Álvarez Junco, la versión católico-conservadora del nacionalismo fue reactiva y posterior, por tanto, a la laica liberal: «se trataba de exaltar y defender el catolicismo, sin duda, pero disfrazado bajo el término España; o, dicho de otra manera, se hacía nacionalismo, pero siempre que la nación se identificara con la fe verdadera» *(Mater dolorosa,* ob. cit., pág. 447). Sobre este doble nacionalismo, véase Inman Fox, *La invención de España,* Madrid, Cátedra, 1997 y págs. 19, 22-24 y 46-47; J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* ob. cit., págs. 187-202 y 417-445.

[31] «Qu'est-ce qu'une nation?», en *Discours et Conferences,* París, Calman Levy, pág. 306.

[32] Ídem, pág. 307.

digitalia
www.digitalia.us

> Se podrá decir que hay verdadera patria española cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. *Querer* ser algo no es *resignarse* a serlo tan sólo (I, 801).

Como vengo insistiendo, la conclusión unamuniana va en contra de aquel tradicionalismo casticista, al modo de Cánovas del Castillo y Menéndez Pelayo, que tomaba la tradición histórica por la constitución interna del país, en vez de derivarla, al modo democrático, del pacto intrahistórico e inmanente. Años antes, en 1882, había discutido precisamente Cánovas la idea renaniana de la nación como pacto inmanente, tomándola por una creación arbitraria del racionalismo:

> La nación no es ni será nunca, cual se procura, no sin error también, que lo sean las formas políticas, o sistemas de gobierno, mucho más accidentales de todos modos, el producto de un plebiscito diario, ni ora el asentimiento constantemente ratificado por todos sus miembros, a que continúen la vida en común. No: el vínculo de nacionalidad que sujeta y conserva las naciones es por su naturaleza indisoluble[33].

La nación era para él un hecho natural, un producto conjunto de la naturaleza y la historia, a modo de alma colectiva, cuyo derecho divino a la existencia no podía ser cuestionado por ninguna voluntad mayoritaria. De nada valen los votos, clamaba Cánovas, frente a «los hechos permanentes». Reafirmaba de este modo la matriz romántica historicista de su pensamiento frente al derecho abstracto ilustrado. «Hace mucho tiempo que estamos convencidos todos que no son las humanas asociaciones contratos, según se quiso un día; pactos de aquellos que, libremente y a cada hora, puede hacer o deshacer la voluntad de las partes»[34]. Y en esta línea historicista, llegaba Cánovas a denunciar por «ilusorio y prematuro» el cosmopolitismo propio de la Ilustración, pues aun admitiendo que por encima de la nación esté la humanidad, es éste, a su juicio, un ideal «tan remoto», que «aún no divisa la percepción humana el día, en que, aparte de los filósofos puros, que ponen su razón fuera del espacio y del tiempo, y cierto género de utopistas político-económicos, sobreponga nadie la humanidad a su nación o a su patria»[35]. Había, pues, que renunciar a visiones utópicas y atenerse a «la trágica epopeya» de la historia, donde las naciones luchan por afirmarse e incrementar su poder. No hay, pues, otro camino hacia la humanidad que el conflicto histórico, en que puede hacerse valer la obra de más alta cultura y de mayor poder de civilización. España había sido en la historia una «nación expansiva colonizadora», y en esto estaba su razón de ser. No escamoteaba el sentido realista de Cánovas las previsiones más duras. «El mundo está preñado de futuras, inmensas, inauditas guerras»[36]; pero Cánovas creía en las causas finales y, por tanto, en la providencia, que amparaba el derecho de las naciones cultas a extender su cultura. Unamuno es, por el contrario, de aquellos utopistas que

---

[33] Discurso en el Ateneo sobre «El concepto de nación», *OC,* V/4, pág. 335.
[34] Ídem, pág. 336.
[35] Ídem, pág. 331.
[36] Ídem, pág. 332.

digitalia
www.digitalia.us

querían trascender la «trágica epopeya» histórica de los nacionalismos por un impulso ético, mediante la necesaria subordinación de las patrias chicas, «a la patria humana universal» (I, 801), idea de clara filiación renaniana[37]. De ahí la necesidad de un nuevo comienzo. Ahora bien, la refundación o reanimación de la historia sólo puede acontecer desde la intrahistoria, y ésta es esencialmente, como se ha visto, tradición eterna y alma popular[38]. Con lo de tradición eterna, cosmopolita, «legado de los siglos, la de la ciencia y el arte universales y eternos» (I, 792), Unamuno está pensando por estos años esencialmente en el gran patrimonio universal de la cultura europea, especialmente la moderna, basada en la ciencia y la moral autónoma; en una palabra, en la Ilustración. El nuevo comienzo implica, pues, la fusión de la cultura europea y lo autóctono popular, o si se quiere, recriar en el alma popular española los valores universales del espíritu hasta un punto de ignición:

> El porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo (I, 866).

En suma, la solución o resolución del problema de España consiste para él en una disolución de la tradición castiza en la eterna, o dicho a la inversa, una reasunción de la tradición eterna cosmopolita en el alma intrahistórica popular. «Europeizándonos para hacer España y chapuzándonos en pueblo, regeneraremos esta estepa moral» (I, 869). Regeneración que había de dar lugar a un pacto, tácito o expreso, suscrito por el pueblo nuevo frente a la nación histórica.

Ganivet, en cambio, está más cerca del concepto cultural histórico de nación y rechaza la idea del «pacto expreso» rousseauniano como una impostura colectivista[39]. Pero, en contra a su vez del tradicionalismo castizo, para él se trata de una nación que fundamentalmente está por hacer, ya que «España no ha podido crear todavía un ambiente común y regulador, porque sus mayores y mejores fuerzas se le fueron en empresas heroicas» (I, 219). Ganivet se queja en este sentido de que en España «hemos constituido un edificio político sobre la voluntad nacional de una nación que carece de voluntad» (III, 671). Su diagnóstico no está muy lejos del unamuniano, pues una falsa conciencia, como la castiza, no podía garantizar una voluntad sana y vigorosa, Pero, dadas sus diferencias extremas en política, vienen a sacar conclusiones opuestas, pues

---

[37] «Por sus facultades diversas, a veces opuestas, las naciones sirven a la obra común de la civilización; todas aportan una nota a este gran concierto de la humanidad, que es, en suma, la más alta realidad ideal que alcanzamos» *(Discours et Conferences*, ob. cit., pág. 309).

[38] No repara Unamuno en la necesidad de establecer la conexión entre estos dos aspectos o vertientes de su idea de intrahistoria, tan dispares a primera vista, el alma popular y la tradición eterna, dando por supuesto que el hombre natural y el espiritual son próximos y afines, y pueden entenderse y comunicarse sin mediación reflexiva o conceptual (Cfr. «Los naturales y los espirituales», I, pág. 1224).

[39] «Para algunos no sólo han sido evoluciones necesarias los hechos históricos fundamentales, sino que éstos han sido concebidos por la masa social, llegándose hasta a lo del pacto expreso del sobajeado Rousseau. Este concepto político es colectivista, y los que, demócratas convencidos y colectivistas teóricos, se niegan a llegar al colectivismo práctico son inconsecuentes y cobardes» (II, pág. 928).

digitalia
www.digitalia.us

mientras el propósito de Unamuno no es otro que asentar la soberanía popular en el pacto inmanente e intrahistórico del pueblo, el de Ganivet se dirige derechamente a negar este «poder anónimo» de tan perversos efectos sociales (II, 927-928). Consecuentemente, el nuevo comienzo no es pacto constituyente, sino tradición conforme con el espíritu territorial. «Véase, pues, cómo una idea que parece vaga e inaprensible, como la del espíritu territorial, lleva en sí la solución de graves problemas políticos» (I, 196). Se trata, pues, de «acomodarse a nuestra constitución natural» (I, 197), pero de un modo reflexivo y consecuente, haciendo de ella la meta de una tarea regeneradora, esto es, convirtiéndola en constitución ideal:

> Éste es un punto de vista general en todos los asuntos políticos: cuanto se haga hay que hacerlo honrada y sinceramente a la española; pero no se debe hacer más que lo que convenga a nuestros intereses (I, 259).

La fórmula pecaría de puro formalismo si no se contase con el «espíritu territorial» como piedra de toque para orientar nuestros intereses. Éstos consisten en perseguir la conservación y el engrandecimiento del país con arreglo al espíritu de independencia, procurando estribar en sí mismo, bastarse a sí mismo, y restaurar sus fuerzas materiales y espirituales, sin dejarse «distraer en aventuras peligrosas» (I, 273). Al igual que en el orden personal el ideal moral está representado por la autonomía estoica, en el orden político no hay otra exigencia que la creación de una cultura autóctona, de propia hechura, inspirada en las esencias patrias. Frente a la apertura cosmopolita, que propone Unamuno en sus ensayos de 1895, porque confía en una simbiosis creadora de la entraña popular y los aires europeos, Ganivet se atrinchera en lo autóctono originario, como la única terapia salvadora. Hay que concentrarse en lo propio, resistirse a toda influencia foránea y a toda tentación de aventura, «cerrar con cerrojos, llaves y candados todas las puertas por donde el espíritu español se escapó de España para derramarse por los cuatro puntos del horizonte» (I, 276-277). Y es que, mientras Unamuno piensa dialécticamente que la negación de la personalidad histórica tradicional, al superar su forma castiza, libera y revierte su contenido en el espíritu común universal, Ganivet tiende a planteamientos dilemáticos: o lo propio o lo extraño. Pero «lo extraño está sujeto a alternativas, es asunto de moda, mientras que lo propio es permanente, es el cimiento sobre el que se debe construir cuando lo artificial se viene abajo» (I, 167). En este sentido, Ganivet es un pensador castizo, con la peculiaridad de que por una extraña reversión de la mirada, proyecta este casticismo utópicamente hacia el futuro:

> No hemos tenido un período español puro, en el cual nuestro espíritu, constituido ya, diese sus frutos en su propio territorio; y, por no haberle tenido, la lógica de la Historia exige que lo tengamos y que nos esforcemos por ser nosotros los iniciadores (I, 225).

Esta apelación a la lógica de la Historia, y con mayúscula, no deja de sonar irónicamente en un autor que achaca al país haber mistificado su historia al traicionar su propio destino. Más lógico hubiera sido apelar a la lógica del espíritu territorial. Y, con

digitalia
www.digitalia.us

arreglo a ella, cabía concebir «una nueva fase de su vida histórica», una vez agotadas las posibilidades del período anterior, algo así como reanudar la historia de España en el punto y hora en que ésta inició su error político. ¿Se trata, pues, de una ruptura? Sí y no. Lo es respecto a la historia moderna de la España de la Monarquía católica, pero no obviamente en relación con la España del XVI, renacentista, que la política de la Casa de Habsburgo sacó de su verdadero quicio:

> ¿Qué forma ha de tener esta segunda evolución para enlazarse con la primera y no romper la unidad histórica a que una y otra deben subordinarse? Porque aquí la unidad no es un artificio, sino un hecho; el artificio sería cortar con la tradición y pretender comenzar a vivir nueva vida, como si fuéramos un pueblo nuevo, acabado de sacar del horno (I., 281).

Ésta es para Ganivet la palabra clave: tradición. El espíritu territorial no sería nada sin la tradición, que le sirve de intérprete. Como puntualiza M. Fernández Almagro, «esta voz que la Historia presta al terruño es, a nuestro juicio, la tradición»[40]. Paradójicamente, una idea positivista como la de «espíritu territorial» se proyecta en perspectiva histórica de tradición viviente, consustancial o connatural a un pueblo, en virtud de su «infra-historia», a la inversa de Unamuno en que una idea romántica como la de «intra-historia» adquiere un uso socio-político ilustrado, desembocando, a la postre, en el pacto inmanente de convivencia. A menudo se reprocha a Ganivet que no haya definido qué sea lo español puro. No era, a su juicio, necesario, pues todo estaba cifrado en el espíritu territorial. Claro está que se trata de una tradición selectiva, fundamentalmente antimoderna, pues la modernidad ha sido el tiempo del descarrío histórico[41]. Mejor sería hablar, por tanto, de architradición, la originaria y pura, que nada tiene que ver con aquella tradición eterna, universal y cosmopolita, a que se refiere Unamuno. Es verdad que hace una corrección oportuna, con la que intenta desmarcarse del tradicionalismo a la vieja usanza: tradición en cuanto al «espíritu» (I, 273) —dice—, no en cuanto a la letra; esto es, tradición como inspiración. Pero al fin y al cabo, para Ganivet lo nuevo ha de ser una consumación de aquellas posibilidades de una cultura profundamente autóctona, que quedó fallida. «Cuanto en España se construya con carácter nacional debe estar sustentado sobre los sillares de la tradición» (I, 172). Y, claro está, puesto que el espíritu español ha sido y es fundamentalmente, según cree Ganivet, «religioso y artístico» (I, 212), la tradición a que él se acoge, aun cuando no fuera creyente, no puede ser otra que la católica, la que ha inspirado su gran arte y su concepción del mundo. La declaración de Ganivet en este punto no puede ser más terminante:

---

[40] *Vida y obra de Ángel Ganivet,* Madrid, Revista de Occidente, 1952, pág. 206.

[41] «Lo característico del tradicionalismo ganivetiano es que selecciona con rigor lo que le interesa del pasado nacional, para quedarse sólo con el período de la Edad Media y el siglo XVI. Probablemente es el primero en hacer, con un objetivo político, esta opción» (J. A. Maravall, «Ganivet y el tema de la autenticidad nacional», art. cit., pág. 400). Y en otro momento, puntualiza Maraval: «Ganivet practica de esa manera una discriminación y tría de los hechos acaecidos, realmente audaz. Como sucede a veces, este escritor, y también algunos otros, que parecen embebidos de historia, son radicalmente antihistoricistas, refractarios a una verdadera conciencia histórica, fieles a una visión del pasado propia de una fase intelectual anterior» (Ídem, pág. 399).

digitalia
www.digitalia.us

> España se halla fundida con su ideal religioso, y por muchos que fueran los sectarios que se empeñasen en descatolizarla, no conseguirían más que arañar un poco la corteza de la nación (I, 171)[42].

Habría que conceder a Ganivet, con la piadosa intención de librarlo de la contradicción, en la que se deja caer con tanta facilidad y frecuencia, que el catolicismo tradicional, por el que aboga, ha de ser pre-moderno, y, por tanto no el disciplinar y canónico de la Contrarreforma, sustentado en «el empleo sistemático de fuerza» (I, 172), sino un catolicismo hasta cierto punto abierto y tolerante, no violento, reducido a puras señas culturales de identidad. Y hasta llega a admitir la conveniencia de que haya también heterodoxos —*oportet heresses esse*—, pues éstos, más que disgregar, cumplen el papel saludable de «excitar y avivar las energías genuinamente nacionales» (I, 172). En suma, un catolicismo culturalmente vivo y operante, pero no políticamente establecido como una «unidad artificial», y ello «aunque nos cueste un millón de heterodoxos —comenta agudamente Miguel Olmedo—, que es lo que dice Ganivet en su famosa metáfora, que, por consiguiente, no entraña ninguna profecía de 1936»[43]. Ganivet no habla como un creyente. El catolicismo no le importaba en cuanto religión dogmática, sino en su función de fuerza social integradora para el consumo de masas, «no a título de verdad revelada —precisa M. Fernández Almagro—, sino de fueza histórica no más»[44]. De ahí que su tradicionalismo —concluye—, más que al integrismo católico de Donoso, Aparisi o Vázquez de Mella, esté próximo a M. Barrès y C. Maurras[45], es decir, a los planteamientos políticos y sociales de la *Action française*. A este respecto, las actitudes de Unamuno y Ganivet no pueden ser más distantes. Pero, de un modo u otro, ambos están empeñados en la superación de la España histórica para poder así reconstituirla idealmente.

En lo sustancial, creo que los jóvenes radicales de la generación finisecular se movieron en su crítica a la tradición castiza en los raíles que traza Unamuno, aunque con menos matices, pues para ellos el sentimiento religioso no estaba tan vivo como en el pensador vasco. Por decirlo sumariamente, denunciaron el dogmatismo católico con su

---

[42] Y en otro momento insiste: «eso es lo lógico y eso es lo noble, pues habiéndonos arruinado en la defensa del catolicismo, no cabría mayor afrenta que ser traidores para con nuestros padres y añadir a la tristeza de un vencimiento, acaso transitorio, la humillación de someternos a la influencia de las ideas de nuestros vencedores» (I, 172).

[43] La metáfora a que se refiere forma parte de un pasaje largamente citado y malinterpretado como un anuncio de la Guerra Civil. «Pero, en presencia de la ruina espiritual de España, hay que ponerse una piedra en lugar del corazón, y hay que arrojar un millón de españoles a los lobos, si no queremos arrojarnos todos a los puercos» (I, 173). Olmedo, en su excelente libro, llama muy oportunamente la atención sobre el contexto religioso de esta cita, que no es otro que el de los costos que entrañaría la pérdida de una unidad católica artificial. Los lobos son aquí obviamente los herejes, que amenazan el rebaño o la grey católica. Y es preferible —piensa Ganivet— entregar un millón de españoles a la heterodoxia antes de que el pueblo entero se paganice en sus costumbres, lo que está indicado por el «arrojarnos todos a los puercos» *(El pensamiento de Ganivet,* Madrid, Revista de Occidente, 1965, pág. 128).

[44] *Vida y obra de Ángel Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pág. 207.

[45] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

educación represiva e inhibidora[46], el ordenancismo jurídico, leguleyo y formalista, la versión militarista del patriotismo y la insensibilidad a la cuestión social, que era el gran problema del fin de siglo. Y lo hicieron desde un radicalismo de actitud que los llevó a militar a casi todos ellos en movimientos sociales y en ideologías revolucionarias como el socialismo y el anarquismo. Téngase en cuenta que el fin del siglo estaba marcado por expectativas sombrías y ensueños utópicos milenaristas, y que el medio social de miseria generalizada, en que vivían las muchedumbres desarraigadas por la civilización industrial, era el caldo de cultivo de una conciencia utópica revolucionaria.

[46] Son bien conocidos los duros ataques del anarquista Martínez Ruiz a la Iglesia católica, a la que inculpa por la educación represiva y reaccionaria. «¿Decís que todos llevamos dentro de nosotros un fraile? Llevamos la tristeza, la resignación, la inercia, la muerte del espíritu, que no puede retornar a la vida» *(Artículos olvidados de Azorín,* J. M. Valverde (ed.), Madrid, Narcea, pág. 264). Incluso en el Azorín posterior es frecuente la referencia al «catolicismo hosco, agresivo, intolerante», que envuelve la atmósfera trágica y sombría de los pueblos, y que le lleva a aquel desahogo desesperanzado: «El catolicismo en España es pleito perdido: entre obispos cursis y clérigos patanes acabarán por matarlo en pocos años» *(La Voluntad,* en *Obras Completas,* I, 921-2). En el mismo sentido se expresa el joven Maeztu contra la educación dogmática de la Iglesia católica, «que no produce hombres de voluntad y de inventiva» *(Ramiro de Maeztu. Artículos desconocidos,* I. Fox (ed.), Madrid, Castalia, 1977, pág. 81), y se burla de la añeja retórica de las glorias pasadas. «Este país de obispos gordos, de generales tontos, de políticos usureros, enredadores y analfabetos, no quiere verse en esas yermas llanuras sin árboles del suelo arenoso» *(Hacia otra España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pág. 109).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo III

Sobre *El porvenir de España*[1]

Con este título, tan sugestivo como esperanzado, *El porvenir de España,* Biblioteca Renacimiento publicó en 1912 la correspondencia abierta que habían mantenido Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet entre el 12 de junio y el 17 de septiembre de 1898 en las páginas de *El Defensor de Granada*, abriendo un diálogo decisivo, que constituye el primer documento, casi acta fundacional, de la generación finisecular de la que pueden pasar ambos, con todo derecho, por sus adalides o abanderados. Se habían conocido años antes en Madrid, en la primavera de 1891, haciendo oposiciones a sendas cátedras de filología griega en las Universidades de Salamanca y de Granada, como concurrentes pero no adversarios, pues las cátedras se ventilaban en oposiciones distintas, aun cuando bajo un mismo tribunal. Unamuno, vencedor en las suyas, ha recordado con complacencia aquellos «alegres y claros días de mayo y junio», en «compañía cotidiana de más de mes y medio», en que se escuchaban los respectivos ejercicios y prolongaban su conversación en las mesas de un café o en los paseos hacia El Retiro (III, 638)[2]. Ganivet, aunque perdió en su empeño y quedó afectado por el fracaso[3], no recuerda con menos interés aquellas charlas, «cuando con el ardor y la buena fe de estudiantes recién salidos de las aulas, reformábamos nuestro país a nuestro antojo» (III, 647). En aquellas conversacio-

[1] «Estudio preliminar» a Ángel Ganivet (y) Miguel de Unamuno, *El porvenir de España,* Fernando García Lara (ed.), Granada, Diputación provincial de Granada, 1998, págs. 11-82.

[2] La correspondencia sobre *El porvenir de España* se cita según la edición de las *Obras Completas* de Miguel de Unamuno (Madrid, Escelicer, 1966), por contener las aportaciones de ambos al debate.

[3] Este fracaso, que tan profundamente determinó la orientación profesional de Ganivet, pues su vocación era fundamentalmente filosófica y docente («entreveo un porvenir de filósofo pobre que pondría pavor en otro corazón menos esforzado que el que a mí me cupo en suerte», escribe a su madre en 1891), dejará en él, aparte de cierto resentimiento, una actitud desdeñosa hacia el gremio profesoral («cada día tengo menos apego a enseñar a nadie y perdono la poca utilidad que pudiera sacar. Cada cual nace para una cosa y yo no sirvo para dómine y menos para dómine pagado», le dice en otra carta del mismo año). Cfr. *Correspondencia familiar de Ángel Ganivet,* recopilación, Introducción y notas de Javier Herrero, Granada, Martínez Campos, 1967, págs. 69 y 73, respectivamente.

digitalia
www.digitalia.us

nes Unamuno llevaba, según propia confesión, la voz cantante. Ya había aprendido a soltarse la lengua y a hablar con desenfado. Ganivet, en cambio, era por entonces un mozo taciturno, «pero sus observaciones e interrupciones —puntualiza Unamuno— eran agudas y sutiles, aunque creo recordar que no siempre congruentes» (III, 638). Casi seguro que Unamuno se las daría ya de sabio, pues en aquellas oposiciones, en un gesto muy unamuniano, entre la bibliografía presentada al tribunal, según cuenta A. Gallego Morell, «resalta que fundamentalmente había manejado sus propias notas y apuntes»[4]. En cuanto a Ganivet, cabe presumir que se reservaría el papel de estar a la escucha, con salidas de ingenio ocurrentes e incisivas, en toques de humor o de punzante ironía. Ambos eran ya excéntricos. Aparte del inevitable tema académico que traían entre manos, Ganivet le hablaba a Umanuno, según recuerda éste, de los gitanos de su Granada —siempre Granada, la gran pasión de su vida— y Unamuno, no menos extravagante, de su proyecto de ilustrar la *Batracomiomaquia* con una artística galería de ranas y ratones, dándole muestras de su habilidad en los veladores de algún café. Y es muy plausible que entre todo lo divino y lo humano de que pudieron hablar en aquellos días destacase, como recuerda Ganivet, el tema del destino de España, que los concitara a ambos años más tarde a pública conversación. En tales circunstanias era fácil intimar y dar pie a que se trabara una buena amistad, aunque la intelectual vino luego, al filo precisamente de esta abierta *Correspondencia* en la prensa granadina.

Años más tarde, en 1896, un amigo común, el granadino José María Segura, a la sazón catedrático de Derecho civil en la Universidad de Salamanca, le recuerda a Unamuno el nombre de Ángel Ganivet y le muestra algunas de sus colaboraciones en *El Defensor*. Podrían ser algunos de los ensayos que compusieron más tarde el libro de *Granada, la bella,* por el que sentirá Unamuno una especial predilección —«es lo que de Usted más me gusta; lo más fresco, lo más movido, lo más espontáneo. Es un encanto», le dirá en carta privada de 18 de octubre de 1898[5]—; tal vez fuese el ensayo *Nuestro carácter,* en que ya apuntan algunas ideas del *Idearium* ganivetiano. Precisamente en ese ensayo refiere Ganivet que «para entretener sus ocios (está) escribiendo un libro que trata de algo parecido a esto de que ahora hablo: de la constitución ideal de la raza española» (I, 100). El caso es que en este reencuentro, Unamuno quedará impresionado por este «nuevo» Ganivet, que le llegaba ahora por la prensa granadina:

> las leí y me encontré con otro hombre que el que en nuestras conversaciones se había mostrado. Le escribí, me contestó y trabamos una nueva relación, ésta epistolar, que no se interrumpió hasta pocos días antes de su misteriosa y tal vez trágica muerte en que me escribió su última carta de nuestra correspondencia, una carta desolada y trágica, Porque yo no sé bien lo que escribiría a otros, pero en las cartas que a mí me escribió, el trágico problema de ultratumba palpitaba siempre (III, 638).

Desgraciadamente, no conocemos las cartas que Ganivet desde su lejana soledad remitiera a Unamuno y que tanto impacto le hicieron, ahora que ambos amigos se reco-

[4] *Ángel Ganivet, el excéntrico del 98,* Granada, Gráficas Sur, 1965, pág. 61.
[5] En *Ínsula*, Madrid, núm. 35 (1948), pág. 6.

digitalia
www.digitalia.us

nocen en la coincidencia de intereses y preocupaciones comunes. Pero ciertamente, como bien advirtió el vasco, el Ganivet íntimo de la correspondencia privada se muestra más sombrío e inquietante que el Ganivet público de las novelas y ensayos, como si no tuviera recato en exhibir a sus amigos todo el musgo que tapizaba su alma. Y, como en Unamuno, era también la muerte, entretejida en el destino del hombre con la libertad y el amor, uno de sus temas obsesivos. Pero la cuestión inmediata, que les interesaba ahora, era el destino de España, expuesto por Ganivet en su *Idearium español* (1897), paradójicamente tan afín y extraño, a la vez, a planteamientos unamunianos en los *Ensayos en torno al casticismo* (1895). Unamuno captó de inmediato la novedad que representaba aquella obra ganivetiana en el panorama intelectual español:

> Su *Idearium español* ha sido una verdadera revelación para mí... El *Idearium* se me presenta como alta roca a cuya cima orean vientos puros, destacándose del pantano de nuestra actual literatura, charca de aguas muertas y estancadas... (III, 641).

Se comprende que a la luz de las páginas del *Idearium,* un libro oportuno y valiente, «de honrada sinceridad», su amigo Ganivet se le apareciera ahora como otro hombre distinto al que años antes había conocido, más resuelto y clarividente, con propuestas vigorosas sobre el porvenir de España:

> Me he encontrado con un hombre para mí nuevo, y de veras nuevo, un hombre nuevo, como los que tanta falta nos hacen en esta pobre España, ansiosa de renovación espiritual (III, 641).

Era algo más que un saludo cordial al amigo. Se trataba del reconocimiento de un compañero de generación —éste es el sentido de «hombre nuevo», a diferencia del viejo estilo de los hombres ya instalados en la vida pública—, preocupado por los mismos problemas y empeñado, como él, en un misma tarea de renovación. Nuevo por su talante crítico y por su propuesta utópica acerca del porvenir de España. Era de esperar que un pensamiento, «tan radical y netamente utópico»[6], al decir de J. A. Maravall, encontrase un cálido eco en Unamuno. «Por ver en Usted, amigo Ganivet, un utopista, le creo uno de esos hombres verdaderamente nuevos que tanta falta nos están haciendo en España» (III, 647 y 641). Con una punta de retórica, no exenta de verdad, se ha referido A. Gallego Morell a este trance: «Pero, ¿qué pasa en España?, ¿qué ocurre para que Unamuno lance un cable a Ganivet desde las columnas de un periódico granadino? Lo de siempre: lo de ayer, lo de hoy, y lo de mañana: falta de hombres. En Helsingfors, hay por lo menos uno. Un hombre que pelea, que tiene desplantes, que no deja sobornar su pluma. Unamuno intenta hacer proselitismo y a Ganivet le halaga su gesto»[7]. Pero, al margen de conjeturas, dejemos la palabra al propio Unamuno:

> De esta nuestra correspondencia que duró dos años, nació la idea de intercambiar cartas abiertas y públicas en *El Defensor de Granada* en que expusiéramos los dos

[6] «Ganivet y el tema de la autenticidad nacional», art. cit., pág. 391.
[7] *Ángel Ganivet, el excéntrico del 98*, ob. cit., pág. 160.

digitalia
www.digitalia.us

> nuestros respectivos puntos de vista por entonces referentes al porvenir de España, objeto primordial de la preocupación suya y de la mía (III, 638).

De contar con estas cartas sabríamos a ciencia cierta cuál fue la motivación que les llevó a mantener esta correspondencia. Desde luego, tuvo que ser idea de ambos, esto es, un proyecto en común para dialogar públicamente sobre un problema que les había requerido sus primicias como escritores, aunque es posible que también en este caso Unamuno llevara la voz cantante y fuera suya la propuesta. Y dejando de lado intenciones e intereses subjetivos, que por irrelevantes e inverificables no son del caso, lo que contaría en última instancia sería llamar la atención sobre un tema y una actitud que, en estas postrimerías del siglo, iban a marcar la transición a una nueva época. La *Correspondencia* sólo es comprensible sobre el friso ideológico, que constituyen tanto los ensayos *En torno al casticismo* (1895) de Unamuno como el *Idearium español* (1897) de Ángel Ganivet, a modo de variaciones libres de algunos de sus temas. Tengo la impresión de que Ganivet había escrito su *Idearium* teniendo presente los ensayos de 1895 de Unamuno. Así parece desprenderse de una carta a Nicolás María López:

> Estoy componiendo un libro pequeño (pues no me gustan los grandes), una ideología que desde luego te aseguro es mejor que lo que hace... que dicho sea de paso, acude demasiado a lo nuevo para abrirse camino, y quizá luego nos resulte una especie de Schopenhauer, vestido de corto. Hay que desconfiar de la moda. Yo soy el más radical de todos los españoles, muchísimo más que los socialistas (puesto que el socialismo para mí es una reforma que modificaría mejorándolo el estado actual, pero sin traernos nada grande y hermoso) y sin embargo, rechazo con repugnancia los rótulos y etiquetas con que muchos hacen el bu[8].

Es indudable que los puntos suspensivos, que al parecer introdujo piadosamente Nicolás María López al publicar la carta, están por Unamuno, quien era el único hombre que en aquel escenario español de fin de siglo iba rigurosamente de radical. Resulta, por lo demás, inconfundible la despectiva alusión al Schopenhauer «vestido de corto», y la no menos punzante referencia al socialismo como vitola de progresismo. ¿Percibió acaso Unamuno en el *Idearium* una réplica velada a su libro de 1895? Creo que no, porque de ser así lo hubiera hecho constar y habría sido más polémico que conversador el aire de su *Correspondencia.* Pero seguro que percibió una diferencia significativa y hasta provocativa sobre un fondo último de afinidades. Y este asombro ante el joven y nuevo escritor, que tan vigorosamente entraba en escena, debió de bastar para mover su pluma. La idea de promover un debate en público no era tanto para darse a conocer en el reducido horizonte granadino, sino para dar a conocer una cuestión capital —nada menos que el problema del ser y el destino de España—, en cuyo trasfondo se dirimían sus diferencias. De ahí que recurran a las páginas de *El Defensor de Granada,* donde podían contar con un círculo de lectores, ya alertados por Ganivet, sensibles al

[8] Cit. por A. Gallego Morell, *Ganivet, el excéntrico del 98*, ob. cit., pág. 127.

digitalia
www.digitalia.us

planteamiento, que iban a figurar de público asistente a un nuevo diálogo. De hacer proselitismo, como indica A. Gallego Morell, no es tanto a una causa propia, como a una tarea regeneradora. No puedo creer que Ganivet redactara su respuesta, aun cuando así lo confiese a alguno de sus íntimos, por no desairar a Unamuno, cuando debía de sentirse halagado por esta atención. Por mucho que alardeara de sinceridad, esta increíble excusa formaba parte de la puesta en escena del diálogo. Aunque le incomodara volver sobre lo hecho, no podía sustraerse a una solicitud, que venía a redundar en preocupaciones e intereses comunes.

En el debate no hay en modo alguno polémica. Confrontan ambos sus respectivos puntos de vista desde una voluntad de entendimiento, desde una «amistad de entender y sentir», como la llamará certeramente Unamuno más tarde (VIII, 638), en una conversación por escrito, género que uno y otro cultivaban con fruición. Y aunque pudiera dar la apariencia de «monólogos entreverados» (III, 659), es realmente una conversación viva y fluida en el juego de sus diferencia. Puntualiza Unamuno:

> Concordamos en ella disintiendo algo en su desarrollo, lo cual da carácter armónico a nuestra conversación, haciéndola en su unidad varia (III. 661).

Pero no sólo hay, como en todo auténtico diálogo, unidad y diferencia o unidad en la diferencia, sino esa actitud ambivalente, entre la estimación y el recelo, en que es posible la distancia crítica. Para Unamuno, el *Idearium* era, por decirlo eufemísticamente, «una libre y ondulante meditación» (III, 641), lo cual no es precisamente un piropo a la luz de críticas posteriores, que ya insinúa el vasco en la *Correspondencia*. A Ganivet le faltaba rigor y disciplina. Su prosa está llena de sugerencias y visiones, carentes de prueba o justificación. «Ganivet es todo adivinación e instinto», según lo recuerda Unamuno, o lo que es lo mismo, adivinación e inspiración, «un genio sin talento... Su genialidad fue una genialidad desnuda y en cierto modo al aire» (VIII, 254). Lo que provocaba el recelo de Unamuno eran los juicios arbitrarios e incongruentes de su amigo:

> Y es que nunca se cuidó de aprender bien las cosas. Sus libros están llenos de arbitrariedades y afirmaciones gratuitas como de rasgos geniales (VIII, 253).

Por el contrario, para Ganivet, Unamuno posiblemente fuese un sabio con más talento que genio, y arbitrario e incongruente cuando se lo proponía, pues jugaba a lo contradictorio con tal de llamar la atención. Ganivet recelaba del exasperado cristianismo progresista del vasco, no menos que Unamuno del orientalismo místico del andaluz.

> Lo que más me gusta en sus cartas es que me traen recuerdos e ideas de un buen amigo como usted, con quien me hallo casi de acuerdo, sin que ninguno de los dos hayamos pretendido estar acordes. Lo estamos por casualidad, que es cuanto se puede apetecer, y lo estamos aunque sentimos de modo muy diferente (III, 647-8).

Ganivet pone el acento en sus distintas sensibilidades y preferencias, pero campeando sobre todo estaba la estima intelectual y cordial, y el profundo sentido de una em-

digitalia
www.digitalia.us

presa en común. En el fondo eran almas gemelas. Para Unamuno, Ganivet era «un hombre de pasión más que de idea, aquel gran sentidor, sentidor más que pensador» (III, 639). ¿Era acaso Unamuno más pensador que sentidor? No lo creo, pero en todo caso es una cuestión de acentos. Los dos eran dos almas apasionadas y trágicas, más proclives a la mística que a la metafísica, o por decirlo en los propios términos unamunianos, no a «un concepto del universo cuanto (a) un sentimiento de la vida» (III, 1091). Por eso podían dialogar y entenderse en medio de sus diferencias teóricas, pues compartían en el orden práctico una misma pasión, la pasión por un renacimiento de España:

1. Afinidades y diferencias

¿A cuál de los dos se le ocurrió el título de la correspondencia, *El porvenir de España?* A primera vista, la marca parece ser ganivetiana, pero hay expresiones análogas en Unamuno. Refiriéndose a la guerra colonial, Ganivet puntualiza clarividentemente:

> Se puede afirmar que todos los intereses tradicionales y actuales de España salen heridos de la refriega; los únicos intereses que salen incólumes son los de la España del porvenir, a los que, al contrario, conviene que la caída no se prolongue más; que no sigamos eternamente en el aire, con la cabeza abajo, sino que toquemos tierra alguna vez (III, 655).

Con esta escueta reflexión Ganivet ponía el problema de España sobre nuevas coordenadas. La crisis ha arrojado definitivamente luz sobre las dos Españas: una es la del pasado, o, si se prefiere, de un presente en quiebra que Ganivet lo da por ya pasado y fenecido, y la otra, nueva, auroral, la España del porvenir. En términos unamunianos, una es la vieja España castiza, y la otra, la España joven e insurgente, que había de nacer de la intrahistoria. También Unamuno se había trazado esta misma línea de demarcación. Así, se preguntaba en los *Ensayos* de 1895:

> ¿Está todo moribundo? No. El porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido (I, 866).

Por eso decía antes que se trata de un título sugestivo y esperanzador. Ha nacido España como problema, y con él la voluntad de resolución. Muy expresamente lo declara Ganivet: «Por dondequiera que echemos a andar por los caminos de España nos saldrá al paso la eterna esfinge con la eterna y capciosa pregunta» (I, 197). No importa cómo se formule esta pregunta; lo fundamental es que España, su conciencia, como dirá Maeztu, se ha elevado al orden «de las cosas problemáticas». El problema de España es la discordancia íntima entre su fondo intrapopular creativo y la forma histórica de su representación. Éste es el punto básico de acuerdo entre ambos:

> No podrá haber sana vida pública, amigo Ganivet, mientras no se ponga de acuerdo lo íntimo de nuestro pueblo con su exteriorización, mientras no se acomo-

digitalia
www.digitalia.us

> de la adaptación a la herencia. Ésta, que es la idea capital de usted, es también la mía (III, 661)[9].

Ahora bien, la cuestión de la dos Españas no se plantea ahora tan sólo en términos de análisis político/ideológico ni meramente sociológico, sino de alternativas históricas radicales. «Él [Unamuno], Ganivet y sus camaradas de generación —especifica Pedro Laín— intentarán partir la historia de España según una línea de fractura rigurosamente inédita»[10]. Se trata de ponerse más allá de la oposición entre fuerzas de tradición o de progreso, que constituía el plano ideológico convencional, en un nivel mucho más radical, casi me atrevería a decir en el dilema del ser o no-ser de España. Unamuno se quejaba de que en España

> no se ha corregido la tendencia disociativa; persiste vivaz el instinto de los extremos, a tal punto, que los supuestos justos medios no son sino mezcolanza de ellos. Se llama sentido conservador al pisto de revolucionarismo, de progreso de retroceso, con quietismo; se busca por unos la evolución pura y la pura revolución por otros, y todo por empeñarse en disociar lo asociado y formular lo informulable (I, 858).

Obviamente, su intención no podía ser otra que superar estos planteamientos dualistas y antagónicos. De ahí que el método de los ensayos *En torno al casticismo* sea estrictamente dialéctico, pues, en lugar de la oposición estanca de lo uno o lo otro, promueve una síntesis de los contrarios en la fluida mediación de sus diferencias. En Ganivet opera igualmente, como se ha indicado, la intención de situar el problema de España más allá del conflicto entre las fuerzas convencionales de reacción y de progreso, y así se lo declara a Unamuno en la *Correspondencia:*

> Yo creo a ratos que las dos grandes fuerzas de España, la que tira para atrás y la que corre hacia adelante, van dislocadas por no querer entenderse, y de esta discordia se aprovecha el ejército neutral de los ramplones para hacer su agosto (III, 649).

Pero, a diferencia de Unamuno, le falta una concepción dialéctica, capaz de superar creativamente la antinomia, y por eso su re-fundación de la historia de España no tiene más remedio que recurrir, a la postre, a una tradición más pura y originaria que la invocada por los tradicionalistas. Es toda la historia de España con su personalidad castiza y su casta histórica dominante lo que ahora se pone en cuestión. Unamuno acertó a verlo con agudeza extrema:

> Hemos venido de la *Hispania maior* a la *Hispania minor,* y quiera Dios que no nos lleve a la *Hispania minima;* de las Españas de que se firmaban antaño reyes, nuestros monarcas, a la España de hoy. Todos debemos trabajar porque ésta no se reduzca a media España (III, 869).

---

[9] Véase la formulación de Ganivet en III, pág. 649.

[10] *La generación del noventa y ocho,* ob. cit., pág. 105.

digitalia
www.digitalia.us

En este nuevo y radical planteamiento opera un esquema formal común, que hermana los ensayos unamunianos *En torno al casticismo* con el ganivetiano *Idearium español:* recusación integral de la *Hispania maior,* la de la Monarquía católica y el destino imperial, a la que dan por ya fenecida; diagnóstico de la *Hispania minor,* la España de la miseria presente, que ha sido su subproducto histórico, y apuesta/profecía por una nueva España, como tarea de porvenir. Tal como lo formula explícitamente Ganivet en el *Idearium:*

> De ahí la necesidad perentoria de destruir las ilusiones nacionales; y el destruirlas no es obra de desesperados, es obra de noble y legítima ambición, por la cual comenzamos a fundar nuestro positivo engrandecimiento (I, 271).

La muerte de la vieja España era la condición imprescindible para el surgimiento de la nueva. En definitiva, morir para renacer[11], como Alonso Quijano en su lecho de muerte —piensa Unamuno— se despoja de la máscara de don Quijote (I, 806). La nueva España había de surgir de las entrañas intrahistóricas del pueblo, como sostenía el profesor vasco, o bien, según la propuesta de Ganivet, de una genuina inspiración en su espíritu territorial. Clamaba Unamuno:

> Un pueblo tenemos que hacernos sacándolo de nuestro propio fondo, Robinsones del espíritu, y ese pueblo hemos de irlo a buscar a nuestra roca viva en el fondo popular (III, 646).

Y, en un sentido afín, se encarga Ganivet de hacer la trasposición de las categorías unamunianas a su propio esquema:

> Lo que yo llamo espíritu territorial no es sólo tierra, es también humanidad, y sentimiento de los trabajadores silenciosos de que usted habla (III, 671).

Antes, pues, que la generación del 14, e incluso más fundamentalmente que ésta, pues al cabo en el 14 pervive el regeneracionismo costista, la generación finisecular construye el mito de la España del porvenir[12], como antípoda del otro mito, regresivo e inhibidor, que encarnaba la España del pasado, especialmente la España de la Monarquía católica imperial. Lo que perseguían estos jóvenes pioneros bajo el lenguaje de la regeneración al uso era una nueva orientación o rectificación de rumbo de la historia de España. La metáfora ya aparece desde primera hora en Ganivet. Así recomienda a sus paisanos en el primer ensayo de *Granada, la bella:*

---

[11] «Pero de esto y de la necesaria muerte de toda nación en cuanto tal, y de su más probable transformación futura, diré lo que (se) me ocurra en otro capítulo» (III, 642) —le escribe Unamuno, en un lenguaje en que el tono dialéctico se dobla con un ribete místico.

[12] En su documentado análisis «La imagen de las dos Españas», Vicente Cacho Viu atribuye a las bases vitalistas de la generación orteguiana del 14 la elevación a mito de la segunda España, en cuanto España por venir o por crear *(Revista de Occidente,* núm. 60 (1986), pág. 65). Creo, por el contrario, que la creación de este mito aconteció ya en la generación finisecular, vinculado, por lo demás, a una visión utópica e ideal del futuro de España.

digitalia
www.digitalia.us

> Quedémonos en la dulce interinidad en que vivimos, y aprovechemos este reposo para ver claro, para orientarnos, para tantear nuestras fuerzas, para disponernos a esta obra espiritual, regeneradora y precursora (I, 63).

Regeneración entendida como «restauración de las energías nacionales» (I, 233), exhaustas y agotadas tras varios siglos de esfuerzos en descarrío. Los verbos con prefijo reduplicativo abundan en el vocabulario ganivetiano —regenerar, restaurar, renovar, reconstituir (I, 266-267)—, pero siempre con vistas a un nuevo comienzo[13]. Se trata, pues, de recrear o refundar una historia, que a su entender había sido un verdadero contrasentido, por ir en contra de lo que exigía de ella el espíritu territorial. Declaraba en el *Idearum:*

> Cuando todos los españoles acepten, bien que sea con el sacrificio de sus convicciones teóricas, un estado de derecho fijo, indiscutible y por largo tiempo inmutable, y se pongan unánimes a trabajar en la obra que a todos nos interesa, entonces podrá decirse que ha empezado un nuevo período histórico (I, 234).

Y acorde con ello, la exigencia de un hombre nuevo, recreado en el molde hispánico, que para Ganivet no es otro que don Quijote. En cambio, para el Unamuno de estos años de finales de siglo, el ideal o arquetipo no era tanto el héroe cervantino, sino la persona intrahistórica de Alonso Quijano, pero no será menor su insistencia en un «pueblo nuevo» frente al viejo o castizo de la tradición histórica (I, 798) y un nuevo hombre, que es sin más el hombre o «la humanidad en nosotros» (I, 794), más allá de los tipos históricos diferenciales. El impulso regenerador de Unamuno no quedaba a la zaga del ganivetiano. Sólo arraigando en este fondo intrahistórico —universal e hispánico a un tiempo—, se podía alcanzar un verdadero renacimiento. Porque nada menos que de esto se trataba, de un genuino renacer del hombre y de la historia de España por modo de una «metancia» *(metanoia)* o cambio de conciencia, «un irrumpir de lo subconsciente en la conciencia, de lo intra-histórico en la historia» (I, 868).

Una segunda afinidad en el planteamiento tiene que ver con la metodología de trabajo. No es el suyo, en modo alguno, un tratamiento sociológico, sino psicológico, centrado en el análisis histórico/cultural de la personalidad colectiva o del carácter español, en su constitución histórica fáctica, con vistas a hallar la clave, por decirlo en términos ganivetianos, de su re-constitución ideal. El análisis se ejerce tanto en el texto externo de la historia como en el interno de la cultura, (religión, literatura, derecho...) como reflejo más puro e inmediato de la íntima personalidad. Si se toma el término «carácter» no en sentido psicológico sustantivo, sino histórico/cultural, como alma o genio particular de un pueblo, con arreglo a la *Völkerpsichologie* romántica, se está más próximo a la intuición metodológica fundamental, que guía tanto a Unamuno coma a Ganivet en su pesquisa. Lo que cuenta en tal análisis —psicoanálisis colectivo mejor— no es la estadística ni tampoco la verificación histórica, sino la experiencia directa y la aguda observación de ciertos hechos sintomáticos, reveladores. No interesa tanto, por decirlo con Unamuno, el sobrehaz inmediato de los sucesos, sino el fondo sustantivo de los hechos

[13] «comenzamos a fundar nuestro positivo engrandecimiento» (I, 271).

digitalia
www.digitalia.us

vivos, productivos, que han tenido un alcance determinante en la conformación del carácter español. Ganivet, en cambio, pone el énfasis en «la fuerza del hecho pequeño, característico, como revelador de lo íntimo de las grandes cosas» (I, 111). A menudo se ha achacado a estos planteamientos un cierto esencialismo, como si el carácter español fuese una constitución metafísica invariante más que un producto contingente de la historia y las circunstancias, y ciertamente hay expresiones, sobre todo en Ganivet, que dan pie a este reproche, pero éste no es el caso de Unamuno, que se propone precisamente reformar este carácter teniendo en cuenta su genésis o su etiología empírica concreta. Al igual que hay un psicoanálisis de los individuos, puede haberlo también de los pueblos, sin que esto justifique la creencia en un destino invariante, pues el propósito de tal psicoanálisis es el diagnóstico clínico con vistas a una terapia regeneradora. Hay que destruir las ilusiones —declara Ganivet—, en perfecta sintonía con el propósito unamuniano de evitar el autoengaño, «la ridícula comedia de un pueblo que finge engañarse respecto a su estado» (I, 862). La autognosis es de por sí liberadora, pues «sólo el conocimiento desinteresado de su historia da a un pueblo valor, conocimiento de sí mismo» (I, 800). Y Ganivet, por su parte, se pregunta retóricamente:

> Quién sabe si dedicados algún tiempo a la meditación psicológica, descubriríamos, ¡Oh grata sorpresa!, que la vida exterior que hoy arrastra nuestro país no tiene nada que ver con su vida íntima inexplorada (III, 649).

Saber lo que pasa, lo que nos pasa, era la condición inexcusable para marcar un nuevo rumbo. Sólo de esta autognosis purificadora cabía esperar un principio de salud:

Escribe Unamuno:

> ¿Queda algún remedio? El único que se vislumbra es que la conciencia histórica nacional vuelva a sí, se escarbe y escudriñe en sus escondrijos todos, haga examen de pecados, revuelva sus tradiciones y lo que llama sus glorias, y en fuerza de análisis se digiera a sí misma. Y entonces tal vez podrá brotar bajo sus ruinas una conciencia nueva, la conciencia propia del pueblo español surgiendo de lo inconsciente que en éste palpita (III, 688).

Afín es también en ambos el resultado de su exploración psicoanalítica, que en Unamuno se resume en la disociación profunda de la personalidad castiza por haber estado sometida a una fuerte presión externa institucional, que prevalece sobre la convicción interior, y, según Ganivet, en «la debilitación del sentido sintético» (I, 291) integrador[14]. Es sorprendente también la coincidencia del diagnóstico respectivo sobre el presente histórico, de modo que al «marasmo» de que habla Unamuno —«no hay corrientes vivas en nuestra historia intelectual y moral, esto es, un pantano de agua estancada, no corriente de manantial» (I, 860)—, viene a corresponder puntualmente en Ganivet la abulia como estado de indiferencia y atonía por falta de atención intelectual. Unamuno ha-

[14] «Con Felipe II desaparece de nuestra nación el sentido sintético, esto es, la facultad de apreciar en su totalidad nuestros varios intereses políticos» (I, 231).

digitalia
www.digitalia.us

bía hecho referencia, siguiendo a Schopenhauer, a la desnuda voluntad de los españoles, tan proclive a planteamientos dilemáticos. Voluntad que no trabaja, pues sólo le interesa la hazaña transformadora sin medición de concepto: «esta voluntad se abandona indolente al curso de las cosas si no logra domarlo a viva fuerza, no penetra en él ni se apropia su ley; violencia o abandono más o menos sostenido» (I, 825 y 857), el mismo dilema que encuentra Ganivet en su diagnóstico de la abulia española:

> el entendimiento parece como que se petrifica y se incapacita para la asimilación de ideas nuevas; sólo está ágil para resucitar el recuerdo de los hechos pasados; pero si llega a adquirir una idea nueva, falto del contrapeso de las otras, cae de la atonía en la exaltación, en la *idea fija* que le arrastra a la *impulsión violenta* (I, 287).

Y si es analógo el diagnóstico, no tiene nada de extraño que pueda parecer afín, al menos a primera vista, la terapia. Para Unamuno, se trataba de renunciar a la castiza locura quijotesca, salvando el buen corazón de Alonso Quijano, el amante de la paz. «Hay que curarle, y curarle encerrándole» (IV, 242) —escribe por estos años refiriéndose a don Quijote, arquetipo de la España castiza—. «Si Sancho volviera a ser escudero, mejor aún que escudero de Don Quijote, criado de Alonso el Bueno, ¡cuánto no podría hacer con su sano sentido común!» (I, 859). No deja de tener alguna analogía con esta vuelta de don Quijote a la aldea, maltrecho y apaleado, en lo que ve Unamuno un buen presagio de sanar el juicio, el remedio propuesto por Ganivet de una concentración de España sobre sí misma para restaurar sus energías (I, 276-277) malgastadas en aventuras imperiales.

Ahora bien, estas analogías no pueden ocultar una diferencia fundamental en las premisas del análisis, como he mostrado en el capítulo precedente en lo que respecta a sus ideas matrices respectivas —la intrahistoria en Unamuno y el espíritu territorial en Ganivet—, que condicionan a su vez sus correspondientes resoluciones del problema de España. De ellas se derivan consecuentemente profundas diferencias de actitud. El cosmopolitismo que irradian las páginas de los ensayos *En torno al casticismo* constituye una abierta recusación de la tradición castiza, en favor de la otra, «la eterna, legado de los siglos, la de la ciencia y el arte universales y eternos» (I, 792). De ahí su reproche contra toda laya de tradicionalistas, empeñados en resucitar un pasado histórico:

> Los más de que se llaman a sí mismos tradicionalistas, o sin llamarse así, se creen tales, no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado (I, 795).

¿No estaría Ganivet para él también en este grupo? Es verdad que en algún momento había querido escapar a un planteamiento dicotómico: «ni esto ni aquello» (I, 197), ni la España tradicional de la Monarquía católica ni la moderna de corte industrial, pero la architradición le exige que su alternativa no sea propiamente una síntesis, sino una reconstitución de España conforme a su mejor tradición. ¡Qué diferencia del Unamuno humanista de estos años, socialista de convicción y racionalista de actitud, del Ganivet antimoderno, hirsuto en su bronca independencia! Cuando años más tarde, al hacer balance definitivo de su relación con el amigo granadino, Unamuno lo tilda de reaccionario (VIII, 252), no parece que esté inventándose a destiempo un reproche. Unamuno debió de percibirlo desde primera hora. Ganivet, hombre nuevo por su apuesta utópica

digitalia
www.digitalia.us

sobre el porvenir de España, tendría, sin embargo, que parecerle viejo por su énfasis sobre la tradición nacional. Al fin y al cabo, Unamuno había intentado ponerse más allá de la dicotomía tradición y progreso, mientras que Ganivet, rechazando abierta y frontalmente el progreso a la moderna, volvía a bascular del lado de la tradición.

2. Los puntos de litigio

Sobre el friso de fondo que componen los ensayos *En torno al casticismo* y el *Idearium español,* a los que me he referido en el capítulo II, se deja resaltar en todo su alcance la *Correspondencia sobre el porvenir de España*. Sostenía antes que era un diálogo más que un debate, porque estaba animado por una voluntad de comprensión, pero esto no obsta a que se señalen inequívocamente los puntos fundamentales de divergencia, supuesta, claro está, una unidad básica de interés o preocupación. ¿Cuáles eran las cuestiones claves en litigio? La *Correspondencia* las señala, de forma cortés y respetuosa, es verdad, pero sin desdibujar sus perfiles. Ante todo, una diferencia fundamental en las premisas teóricas de partida. Por estos años de fin de siglo, entre 1894-1896, Unamuno está afiliado al partido socialista obrero español y su concepción del mundo es un extraño híbrido entre humanismo socialista y cristianismo secularizado y civil. Pero su base teórica era un racionalismo dialéctico de índole materialista. Veladamente ya aparece esta premisa en los ensayos *En torno al casticismo:* Al referirse Unamuno a la instancia ideológica y científica de cada pueblo, precisa que «el proceso económico o el político explican el proceso de sus ciencias respectivas» (I, 788)[15], y líneas más adelante, en un registro confusamente hegeliano y gnóstico, señala la necesaria enajenación de la idea en la materia:

> Aquí se cumple el misterio de siempre, el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo (I, 788).

Pero es a lo largo de la *Correspondencia* con Ganivet, en contraste con el idealismo exaltado de su corresponsal granadino, cuando Unamuno perfila inequívocamente su materialismo histórico, aunque con claras inflexiones heterodoxas. Su teoría de los dos goznes constitutivos de la vida histórica pasa ahora al primer plano de consideración:

> Los dos factores radicales de la vida de un pueblo, los dos polos del eje sobre los que gira son la economía y la religión. Lo económico y lo religioso es lo que en el fondo de todo fenómeno social se encuentra. El régimen económico de la propiedad, sobre todo de la rural, y el sentimiento que acerca del fin último de la vida se abriga, son las dos piedras angulares de la constitución íntima de un pueblo (I, 662-3).

Obviamente, el interés de Unamuno era contrarrestar el excesivo énfasis de Ganivet sobre la instancia ideológica, fundamentalmente el arte y la religión, como constitutivos

[15] Y en otro momento, «pocas verdades más hondas que la de que en la jerarquía de los fenómenos sociales los económicos son los primeros principios, los elementos» (I, 861).

digitalia
www.digitalia.us

de la personalidad castiza española. A diferencia de Unamuno, la postura de Ganivet era abiertamente idealista, sobre una base fundamentalmente ética, más que metafísica. En el *Idearium* había proclamado reiteradamente y en los tonos más provocativos el poder de la idea: «El poder político tiene la fuerza; pero la fuerza es flor de un día. En definitiva lo que triunfa es la idea» (I, 262). O dicho al revés, para que mejor se entienda: «si queremos quebrantar un poder, luchemos por destruir la idea que lo sostiene» (I, 266). Pero, claro está, una lucha no violenta, sino de ideas y con ideas, esto es, cívicamente o, como solía decir, con «ideas redondas», que no picudas, de las que muelen silenciosamente, como las ruedas de molino, el trigo del pensamiento. Era toda una declaración de pedagogía socrática, paciente y dialogante, como encarnará más tarde en la figura del Pío Cid de *Los trabajos.* Y luego, descendiendo resueltamente al terreno de la praxis social:

> Porque en España no basta con lanzar ideas, sino que hay antes que quitarles la espoleta para que no estallen. A causa de la postración intelectual en que nos hallamos, existe una tendencia irresistible de transformar las ideas en instrumentos de combate... La verdad es, por el contrario, que la fe se demuestra en la adhesión serena e inmutable a las ideas; en la convicción de ellas solas se bastan para vencer, cuando deben vencer. Los grandes creyentes han sido mártires; han caído resistiendo, no atacando (I, 296-298).

¿Pudo sentirse aludido Unamuno por lo de las ideas picudas o con espoleta? ¿Vio acaso en esta declaración de fe idealista un encubierto conservadurismo político? Sea lo que fuere, en la *Correspondencia* replica frontalmente a la postura idealista de Ganivet, incluso utilizando sus mismos términos:

> Lo que cambia las ideas, que no son más que la flor de los estados de espíritu, es la organización social, y ésta cambia por virtud propia, obedeciendo a leyes económicas que la rigen, por un dinamismo riguroso (III, 663).

No podía formularse más ortodoxamente la tesis del materialismo histórico. Y, a continuación, ofrece un ejemplo concreto de su metodología materialista, interpretando la colonización de América en clave muy opuesta al idealismo moral ganivetiano: «No creo con usted que fuimos a evangelizar y cometer desafueros, simo a sacar oro» (III, 664). Y, como remate, se atreve a sugerirle veladamente a Ganivet una inconsecuencia con su tesis del espíritu territorial, pues, al fin y al cabo, la colonización, más que por ideales morales y religiosos, vino exigida por

> nuestra constitución económica, basada en última instancia en la constitución de nuestro suelo, *ultima ratio* de nuestro modo de ser. Es la misma idea de usted respecto a lo territorial (III, 664).

Pero no, no era la misma idea, pues el espíritu territorial no era de agresión sino de independencia. Con razón, Unamuno creía ver en él una categoría materialista de la historia, cuando en Ganivet actuaba como un criterio de orientación. La eficacia del espí-

digitalia
www.digitalia.us

ritu territorial no era para el idealista Ganivet un factor determinante de la base material de la vida, sino en cuanto al sentido o al estilo de la vida histórica. Claro está que la cuestión de Cuba o de las colonias era de tipo económico, como reconoce de buen grado Ganivet; pero el fondo del asunto estaba en saber si la lógica económica se basta para dar cuenta de la empresa colonizadora de América en la integridad cultural del fenómeno. Y en este punto, es ahora Ganivet quien pasa inteligentemente al contraataque, señalando la contradicción en la postura de Unamuno:

> Hay un punto en el que usted no está de acuerdo conmigo. Cree usted que el valor de las ideas es inferior al de los intereses económicos, en tanto que yo subordino la evolución económica a la ideal. No es usted tan lógico, sin embargo, que ponga los intereses materiales por encima de todo idealismo; hace usted una concesión en beneficio del ideal religioso. Y yo pregunto, ¿por qué no dar un paso más y decir que no sólo la religión, sino también el arte y la ciencia, y en general las aspiraciones ideales de una nación, están o deben estar más altos que ese bienestar económico en que hoy se cifra la civilización? (III, 675-676).

Esta decisiva pregunta de Ganivet quedará sin respuesta. Y, a la vista de la evolución posterior de Unamuno, me atrevo a suponer que quedó como una espina en la conciencia del vasco. «La idea tiene en sí eso que llaman los médicos *vis medicatrix,* fuerza curativa interior, espontánea» (III, 677). Así viene a cerrarse la *Correspondencia* entre los dos amigos. No era la última palabra, sino la primera de un nuevo diálogo interminable, que por la trágica muerte de Ganivet no pudo tener otra ocasión.

Pero, la divergencia entre ambos es en el fondo, aún si cabe, más profunda. La postura teórica de Unamuno en estos años de la *Correspondencia* en lo que vengo llamando su racionalismo humanista era un compendio híbrido de la cultura moderna. Su profesión de fe humanista quedó inequívocamente perfilada en sus ensayos *En torno al casticismo:*

> De estos despeñaderos mórbidos salvó a uno y a otro el *humanismo,* la modesta ciencia del trabajo, la voz de los siglos humanos y de la sabiduría lenta de la tierra (I, 846).

El humanismo, al que se acoge Unamuno en esta etapa de su pensamiento, es, pues, plenamente moderno, fruto de la ciencia y de la crítica, pero no menos de aquella subjetividad interior, que había sido la herencia del cristianismo. Éste era su evangelio de regeneración frente al castizo «horror al trabajo que engendra trabajos sin cuento» (I, 857) y que mantiene a España en una profunda «anemia mental» (I, 867).Y puesto que ésta se explica, en riguroso materialismo histórico, por «la pobreza económica» (ibíd.), el remedio unamuniano no podía ser otro que ciencia y trabajo, las dos fuerzas motrices del progreso. ¡Cuán lejos de esta receta estaba Ganivet! La suya era, ante todo, una restauración espiritual de energías con arreglo a la propia idiosincrasia, cuyas raíces más profundas, conforme a la tesis ganivetiana, eran estoicas y arábicas. No es, pues, extraño que su héroe sea don Quijote:

digitalia
www.digitalia.us

> Nuestro Ulises es don Quijote y en don Quijote notamos a primera vista una metamorfosis espiritual. El tipo se ha purificado más aún, y para poder moverse tiene que librarse del peso de las preocupaciones materiales, descargándolas sobre su escudero; así camina completamente desembarazado, y su acción es una inacabable creación, un prodigio humano, en el que se idealiza todo cuanto en la realidad existe y se realiza cuando idealmente se concibe (I, 303-304).

El idealismo quijotesco, en lo que viene a parar, a fin de cuentas, el idealismo ganivetiano, es fundamentalmente pre-moderno y aun anti-moderno. Si de ascendencia griega, socrático-platónica, en su creencia de que las ideas gobiernan el mundo, lo es, en cambio, de inspiración arábica, según Ganivet, en su exaltada actitud[16], rayana en aquel fanatismo —exaltación de la acción— y misticismo —exaltación de la sensibilidad—, heredados de la dominación árabe. Mientras Unamuno se afanaba por estos años en una reconciliación entre lo helénico y lo cristiano, por cuyo modelo erige en los ensayos *En torno al casticismo* el logos del maestro León, Ganivet, aun sin desatender la religión cristiana como fenómeno social y cultural, era más proclive a la fusión de lo helénico-arábico, una extraña mística de las ideas de inspiración pagana. Y desde ella fustiga toda la cultura y civilización modernas como expresión de una voluntad de poder. El Miguel de Unamuno de la *Correspondencia* se rebela contra este idealismo exaltado, propio del espíritu impositivo español, que quiere imprimir a los demás pueblos su propio cuño y carácter, a expensas de ejercer sobre ellos una extrema violencia. A menos idealismo o espíritu impositivo, menos violencia —piensa Unamuno—. Lo que le hacía inclinarse por un cristianismo pacifista y por formas mercantilistas, no impositivas, de relación entre los pueblos. De ahí su réplica a la interpretación idealista ganivetiana sobre la colonización de América.

> Colonizar no es ir a negocio, sino civilizar pueblos y dar expansión a las ideas, dice usted. Y yo digo: ¿a qué ideas? Y, además, el ir al negocio, ¿no puede resultar acaso el medio mejor y más práctico de civilizar pueblos? (III, 644).

Como es habitual, Ganivet contraatacaba haciéndole ver la inconsistencia de su postura: Unamuno, no sólo se queda a medio camino en su exigencia pacifista, sino que la adultera con ingredientes extraños:

> Sus ideas de usted son comparables a las que Tolstoi expuso en su manifiesto titulado *Le non agir,* aunque Tolstoi, no contento con combatir la guerra, combate el progreso industrial y hasta el trabajo que no sea indispensable para las necesidades perentorias del vivir... La lucha por el progreso y por la riqueza es tan peligrosa como la lucha por el territorio (III, 651).

Es innegable, a mi juicio, la perspicacia del argumento. Para condenar consecuentemente la violencia —le viene a decir Ganivet— había que condenar toda la historia de

[16] Precisa Ganivet: «Sin los árabes Don Quijote y Sancho Panza hubieran sido siempre un solo hombre, un remedo de Ulises» (I, 304). Y en otro momento, «la influencia mayor que sufrió España, después de la predicación del cristiansmo, la que le dio vida a nuestro espíritu quijotesco, fue la arábiga» (III, 648).

digitalia
www.digitalia.us

Europa, su cultura agresiva y expansionista, las múltiples formas que ha adoptado la idea de colonización a lo largo su historia, al socaire de las más variopintas justificaciones. «La razón indoeuropea ha ejercido siempre su hegemonía en el mundo por medio de la fuerza» (III, 652) —le replica Ganivet—, aunque tan vigoroso contraataque dejara traslucir, a su vez, una inconsecuencia en su postura idealista pues, a la postre, venía a reconocer que «no hay idealismo que subsista sin apoyarse en el esqueleto de la realidad, que es, en último término, la fuerza» (III, 653). En este juego de esgrima mental, tocar al adversario puede acarrear el riesgo de ser tocado por él. Pero Ganivet era consciente de que ha tocado un punto fundamental de la posición de Unamuno. Su europeísmo debe hacerse cargo también de los costos reales del proyecto europeo, muy especialmente de la Europa moderna, que vinculó el logos griego y el espíritu cristiano con el poder agresivo de la ciencia y la técnica:

> Europa ha representado siempre el centro unificado y director de la Humanidad, y esto ha podido lograrlo solamente ejerciendo violencia en los demás pueblos. Hay quien sueña, como usted, en el aniquilamiento de ese eterno régimen y en que un día impere en el mundo, por su pura virtualidad, el ideal cristiano. ¿Por qué no soñar y entusiasmarse soñando con tan admirable anarquía? (III, 653).

En este punto saltan a la vista las implicaciones ideológicas de sus respectivas posturas. Unamuno había mostrado su disconformidad con la escasa atención que prestaba Ganivet al elemento religioso. «No ahínca usted en su libro —le reprocha— en la concepción religiosa española ni en la obra de su cristianización, y aun me parece que en esto no ha llegado usted a aclarar sus conceptos» (III, 646), y, como prueba, le aduce el pobre juicio que tiene Ganivet sobre la Reforma. Advierte en su postura un fondo pagano, precristiano, extraño a la Europa moderna. En el espíritu caballeresco invocado por Ganivet, Unamuno veía la pervivencia del culto pagano al honor y la fama, de un «heroísmo que no se aviene con un sincero y genuino cristianismo porque «olvida el evangélico no resistáis al mal» (III, 643-4). Y, puesto que éste había sido adulterado en la historia de España por un catolicismo dogmático y guerrero en la figura de un integrismo religioso/militar[17], era necesario regenerar el sentimiento religioso con el espíritu pacífico del Evangelio. «Lo que creo más vital es la completa despaganización de España» (III, 646). Y, a las dudas de su amigo, sobre la eficacia del cristianismo para remediar tal estado de cosas, el vasco replicaba ardoroso:

> No imperará, amigo Ganivet, mientras haya naciones y con ellas guerras, ni tampoco imperará en España mientras no nos libertemos del pagano moralismo senequista, cuya exterior semejanza con la corteza del cristianismo hasta a usted mismo ha engañado (III, 645).

[17] «Por aquí se ha hecho de la fe religiosa algo muy picudo, agresivo, cortante, y de aquí ha salido ese jacobinismo pseudo-religioso que llaman integrismo, quintaesencia del intelectualismo libresco» (III, 667). Sobre la crítica unamuniana al patriotismo militante, puede verse, como complemento de estas páginas de la *Correspondencia*, sus ensayos *La crisis del patriotismo* (I, 978-984) de 1986, *Religión y Patria* (I, 1108-115) de 1904 y *La crisis actual del patriotismo español* de 1905 (I, 1286-1298).

digitalia
www.digitalia.us

Sin duda, ésta era otra de sus más agudas diferencias, pues, como vio Ganivet, afectaba a la sensibilidad respectiva en forma de un cordial di-sentimiento:

> Usted habla de despaganizar a España, de libertarla del pagano moralismo senequista, y yo soy entusiasta admirador de Séneca; usted profesa antipatía a los árabes, y yo les tengo mucho afecto, sin poderlo remediar (III, 648).

El purismo cristiano del vasco se le antojaba al andaluz de un ingenuo utopismo. Pues, si España es realmente un pueblo híbrido, con una cultura igualmente híbrida entre lo helénico, lo cristiano y lo arábico, no tenía sentido, a juicio de Ganivet, una opción tan unilateral. Y si, por lo demás, el cristianismo no había logrado ni en España ni en Europa «moderar ni el régimen de fuerza en que vivimos» (III, 648), sería iluso confiar en él como una fuerza decisiva de transformación. En todo caso, Ganivet era más clarividente y certero, como vengo mostrando, en el contraataque. En su réplica deja sugerir la sospecha de si acaso no habrá un mayor riesgo de paganización al asociar el Cristianismo a los ideales agresivos y utilitaristas del mundo moderno. La asociación que hacía Unamuno entre cristianismo y civilización moderna le resultaba, cuando menos, desconcertante:

> Donde yo encuentro que usted se contradice es al enlazar su cristianismo evangélico con sus ideas progresivas en materia económica, y aunque yo no tenga gran afición a los problemas económicos, le diré también en este punto mi parecer (III, 673).

En lo que sigue, Ganivet ataca directamente el centro de gravedad de la ideología humanista de Unamuno, su extraña mezcla de cristianismo-progresismo-socialismo, su teoría, en fin, del concierto entre los dos goznes. Merece la pena transcribir la integridad del reproche ganivetiano porque hará historia en la atormentada biografía unamuniana:

> Quiere Vd. vida industrial intensa, comercio activo, prosperidad general, y no se fija en que esto es casi indiferente para un buen cristiano. Pregunte usted a todos esos hombres que se afanan por ganar dinero y por cuyo bienestar usted se interesa, qué piensan hacer cuando tengan un gran capital, y le contestarán: Darme buena vida, comer mejor, tener buena casa y muchas comodidades; coche, si a tanto alcanza; divertirme cuanto pueda y (esto es secreto) cometer alguas tropelías. Los montes dan grandes gemidos para da a luz un mísero ratón. No pienso molestarme jamás para ayudar a ganar dinero a gente que se mueva por rutina. Me es antipático el mecanismo material de la vida y lo tolero sólo cuando lo veo a la luz de un ideal; así, antes de enriquecer a una nación, pienso que hay que ennoblecerla, porque el negocio por el negocio es cosa triste (III, 673-674).

Era la airada réplica del idealista don Quijote a un Sancho raciocinante. Que Unamuno quedó tocado por la respuesta del granadino, me parece claro si se atiende a la correspondencia privada, en que le anuncia un nuevo ensayo *La vida es sueño,* «francamente antiprogresista; me ha salido de dentro —le dice— y expresa mi honda convic-

digitalia
www.digitalia.us

ción»[18]. Claro está que el arquetipo para Miguel de Unamuno no era Sancho sino Alonso Quijano, precisamente porque a través de su locura —«cada loco es loco de su cordura» (III, 643)— dejaba adivinar la magnanimidad de su buen corazón. Un Alonso Quijano, de vuelta de los ensueños heroicos del caballero, puesto en su sano juicio de civilidad, pero al que tentaba una nueva utopía secular y civil, que a los ojos del andaluz no era menos disparatada por contradictoria. En cambio, para Ganivet, la vuelta de don Quijote no era la de un vencido en trance de arrepentimiento, sino la de un apaleado que ha de buscar otro adversario para medir la fuerza de su brazo. El idealismo no será derrotado porque transfigura su propia derrota. Y, de nuevo, nos sorprende Ganivet con una de esas ocurrencias geniales que debieron de afectar muy profundamente a Unamuno, a juzgar por su posterior reivindicación del héroe cervantino:

> España es una nación absurda y metafísicamente imposible, y el absurdo es su nervio y su principal sostén. Su cordura será la señal de su acabamiento. Pero donde usted ve a Don Quijote volver vencido por el caballero de la Blanca Luna, yo lo veo volver apaleado por los desalmados yangüeses, con quien topó por su mala ventura (III, 656).

¿Ganivet se desdice con ello de su programa regenerativo de moderación y concentración nacional, formulado en el *Idearium?* No lo creo. También allí era don Quijote el arquetipo. Se trata de que aquél, apaleado por los yangüeses, restaure sus energías y dedique en el futuro sus fuerzas a los combates del espíritu. Pero lo que por «espíritu» entendía Ganivet, desde el fondo de su alma «cínica», estaba muy lejos del ensueño cristiano progresista de Miguel de Unamuno. Don Quijote seguía siendo el héroe vernáculo para un pueblo que «ha perdido la audacia, la fe en sus propias ideas, porque busca fuera de sí lo que dentro de sí tiene» (I, 305). Aunque Ganivet nunca se puso en claro en este punto, es con todo indudable que «esa fuerza misteriosa (que) está en nosotros» (I, 300) (en nosotros los españoles), poco tenía que ver, a su juicio, con los afanes e ideales del moderno mundo burgués. En la *Correspondencia* pública con Unamuno no llegó a denunciarlo abiertamente, pero sí en la otra correspondencia privada con sus íntimos:

> Cáese siempre en el mismo resultado: en que la causa de todos los males está en dar a la vida una tendencia dinámica artificial. El que se prepara con todos sus bríos para la lucha, sepa que será devorado al fin, porque aunque venza a los demás no podrá vencerse a sí mismo, y será destruido por esas mismas energías insaciables (II, 999-1000).

Desde esta profunda divergencia ideológica, se explica la oposición polar que mantienen ambos amigos en la esfera política. Por estos años Unamuno era un europeísta

[18] Carta de 14 de octubre de 1898, en A. Gallego Morell, «Ganivet y Unamuno a cincuenta años de distancia», en *Ínsula*, Madrid, 35 (1948), pág. 6.

digitalia
www.digitalia.us

convencido, que cifraba el renacer de España en la reanimación de su vida popular intrahistórica con los vientos europeos (I, 866). Su credo regeneracionista no podía ser más expreso:

> rejuvenecer, revivir, refrescar al pueblo todo al contacto del ambiente exterior. Quisiera sugerir con toda la fuerza al lector la idea de que el despertar de la vida de la muchedumbre difusa y de las regiones tiene que ir de par y enlazado con el abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se oree la patria (I, 867).

Por el contrario, la actitud consecuente de Ganivet tenía que estar en cerrarse en lo propio. Pero la retracción no era sólo una táctica terapéutica para tonificar al convaleciente. Se trataba de una cerrazón por principio a cuanto de nocivo y perturbador había en la civilización europea moderna. Dado su temperamento extremoso, Ganivet gustaba de presentarlo en la forma acerada de un dilema:

> En España sólo hay dos soluciones racionales para el porvenir: someternos en absoluto a las exigencias de la vida europea, o retirarnos en absoluto también y trabajar para que se forme en nuestro seno una concepción original (III, 654).

Con toda razón podía replicarle Unamuno que con este aislamiento, el viejo pecado capital de la casta, ésta corría el riesgo de no saber conocerse ni reconocerse a sí misma: «Pueblo que quiera regenerarse encerrándose por completo en sí, es como un hombre que quiera sacarse de un pozo tirándose de las orejas» (III, 666). Ganivet no volvió en su respuesta sobre el asunto. Pero en el *Idearium* había perfilado el sentido preciso de su propuesta:

> En cuanto a la restauración ideal, nadie pondrá en duda que debe ser obra nuestra exclusiva; podremos recibir influencias extrañas, orientarnos según lo que hacen y dicen otras naciones; pero mientras no *españolicemos* nuestra obra, mientras lo extraño no esté sometido a lo español y vivamos en la incertidumbre en que hoy vivimos, no levantaremos cabeza (I, 267)[19].

Por aquí apunta, como se ve, otra de las fórmulas del Unamuno de madurez, de vuelta de sus primeros fervores europeístas. Con todo, las diferencias políticas entre ambos amigos eran por estas fechas muy profundas y significativas. Aquí también la bipolaridad se plantea entre la autoctonía política de Ganivet y el cosmopolitismo unamuniano, aunque ciertamente la *Correspondencia* no es demasiado explícita en este punto. En términos generales, se diría que para el andaluz la *ultima ratio,* aquí como en todo, ha de ser siempre, también en política, el espíritu territorial —«pues todo lo que viene de fuera a un país ha de acomodarse al espíritu del territorio si quiere ejercer una influencia real» (III, 650)— mientras que para el vasco, la política, como cualquier otra rama de la cultura, ha de plegarse a una tradición universal y eterna. Unamuno se en-

[19] La cursiva no pertenece al texto.

digitalia
www.digitalia.us

contraba por estas fechas, como queda dicho, en su fase más intensa de militancia socialista. Su credo político era el propio de un socialismo democrático, al que el mismo Unamuno define en la *Correspondencia* como «socialismo regionalista» (III, 666)[20] con algún toque anarquista. Claro está que también en esto —y muy especialmente en esto— la postura unamuniana era muy personal y atípica. En este punto, parece sentirse más en comunión con un socialismo populista intrahistórico que con el partido concreto en que por entonces militaba. Así, al menos, lo da a entender la *Correspondencia:*

> Y el carlismo popular, con su fondo socialista y federal y hasta anárquico, es una de las íntimas expresiones del pueblo español (III, 662).

Quizá esta declaración política unamuniana haya de entenderse estrictamente como respuesta a la sugerencia que le había hecho Ganivet acerca de la posibilidad de un «socialismo español, pues pudiera ocurrir, como ocurre, en efecto —razona el andaluz— que en las antiguas comunidades religiosas y civiles de España estuviera ya realizado mucho de lo que hoy se presenta como última novedad» (III, 650). Ganivet era bastante sibilino en este punto: desde la invocación de nuevo al espíritu territorial, o lo que es lo mismo, desde la inspiración autóctona de la política, se refugiaba en una fórmula tan genérica como vaga, en la que lo único concluyente parece ser su rechazo del socialismo internacionalista, avalado ampliamente en su correspondencia privada:

> Este criterio no es particularista; al contrario, es universal, puesto que si existe un medio de conseguir la verdadera fraternidad humana, éste no es el de unir a los hombres debajo de organizaciones artificiosas, sino el de afirmar la personalidad de cada uno y enlazar las ideas diferentes por la concordia y las opuestas por la tolerancia (III, 650).

Esto dio pie a que en su respuesta Unamuno se aventurara en la búsqueda intrahistórica de ese hipotético «socialismo español», «federal y hasta anárquico», que cree encontrar en «el carlismo popular» (III, 662). Luego, alude a su teoría de los dos polos o goznes —el religioso y el económico—, lo que abriga la suposición de que, a su juicio, en tal socialismo, acoplado a las necesidades íntimas de los pueblos, estaba garantizado el concierto de ambas dimensiones. Esto le permitía, por otra parte, proponer una solución autonómica o cuasifederal al problema del regionalismo, que por estas fechas del cambio de siglo florecía en toda su pujanza[21]. Y finalmente venía a concluir, como enlazando con el lema integrador ganivetiano:

> Ahora sólo falta que ese regionalismo se haga orgánico y no exclusivista: que se pida vida difusa en beneficio del conjunto; que se aspire a la diferenciación puestos los ojos en la integración (III, 666)[22].

---

[20] Lo de «regionalista» podría ser equivalente al régimen autonómico de las nacionalidades, reconocido en la actual Constitución española.

[21] Véase a este respecto el capítulo V, «Los nacionalismos periféricos en el cambio de siglo. Catalanes y vascos» del libro de I. Fox, *La invención de España,* ob. cit., págs. 65-96.

[22] Véase también «De Regeneración: en lo justo» (III, 700) de 1898.

digitalia
www.digitalia.us

En contra de lo que podía esperarse, la interpretación unamuniana del «socialismo español» no desagradó, al menos no por completo, a su corresponsal de Granada:

> La alianza que usted establece entre regionalismo, socialismo y lo que llama carlismo popular, suena aún a cosa incongruente, y, sin embargo, es la fórmula política en la nueva generación y es practicable dentro del actual régimen (III, 673).

Ganivet parece acoger, en efecto, la propuesta, pero traduciéndola en los términos de pensamiento político barresiano, es decir, en un lenguaje afín a su propia posición en política. Ahora la sugerencia de su «socialismo español» se hace expresa y resulta ser, en verdad, un nacionalsocialismo:

> Municipio libre, que sirva de «laboratorio socialista» (la frase es de Barrès) y del cual arranque la representación nacional, que los electores tienen abandonada: una representación efectiva que sustituya a la ficción parlamentaria y una autoridad fuerte, verdadera, que garantice el orden y la cohesión territorial (III, 673).

Y, por supuesto, nada de régimen autonomista o regionalista, en lo que veía Ganivet un grave peligro de disociación. Su postura negativa la formula con un abierto tono de cinismo: «Yo soy regionalista del único modo en que se debe serlo en nuestro país, esto es, sin aceptar las regiones» (III, 671). Dicho en términos menos hirientes: regionalista en cultura, pero no en política. En el pleito regionalista veía Ganivet, con un extremo realismo, el fantasma de los agravios recíprocos y las querellas latentes. No regiones autónomas, en disensiones intestinas permanentes, sino municipios autónomos, socialismo municipalista o comunal:

> el socialismo español ha de ser comunista, quiero decir, municipal, y por esto defiendo yo que sean los municipios autónomos los que ensayen las reformas sociales; y en nuestro país no habría en muchos casos ensayo sino restauración de viejas prácticas (III, 672).

Es obvio que ese socialismo del granadino poco o nada tenía que ver con el socialismo histórico, Y, por si quedaban dudas, así lo declara expresamente: «no sé cómo hay socialistas de Estado ni de la Internacional; en España es seguro que la acción del Estado sería completamente inútil» (III, 673). Su rechazo a las organizaciones artificiales y a las instituciones convencionales y su aprecio de la vida natural y simple, libre de artificios, le llevaban a apreciar la vida municipal como la única instancia adecuada a las necesidades y al tamaño real del hombre. Se entiende ahora que la fórmula precisa con que define Ganivet, en carta a Navarro Ledesma, su credo político como «socialismo anárquico-nirvánico» (II, 968) está muy lejos de ser una *boutade* o una ingeniosa ocurrencia. Lo de anárquico iba en contra del socialismo de Estado, en cuanto organización artificial, colectivista y providencialista (I, 978)[23], sólo sostenible con una gran dosis de

[23] Escribe Ganivet en su *Idearium*: «En nuestro tiempo está en auge la política de protección; no hay clase social que no pida auxilio al Estado, y alguna pretende transformarlo en proveedor general de felicidad;

digitalia
www.digitalia.us

despotismo. En cuanto a lo de nirvánico, tenía que ver con una nueva orientación estática o quietista de la vida —la *vita mínima* que, a diferencia de la organización dinámica del industrialismo, simplifica y autentifica sus necesidades, para así ganar más libertad de espíritu:

> Cualquier persona que no esté aturdida por el vaivén de los acontecimientos, por la *fiebre del día,* prefiere, no ya la calma relativa, sino el estado de nirvana, a esos trotes brutales en pro del garbanzo (II, 962).

Y, por lo que hace al sustantivo «socialismo», es bien conocida la crítica ganivetiana al derecho de propiedad y la exigencia de que esté «subordinada a intereses superiores» (I, 250). No sería aventurado afirmar que Ganivet se sentía sinceramente socialista, pero en un sentido pre-moderno y anti-moderno del término, esto es, muy conforme con su actitud filosófica cínica de fondo[24], en aquel socialismo comunal, de los que, al margen de toda convención y organización, comparten libremente el ocio y el pan, los gustos, intereses y aspiraciones. Su «organización musical del socialismo» (I, 982), al burlaveras, estaba concebida frente a la organización industrial colectivizadora, como un club para el cultivo de un *hobby*. Hay que tomar por sincera[25] su confesión epistolar a Navarro Ledesma en este punto:

> Mil veces he pensado, y hasta he soñado, si el socialismo no podría tomar una dirección espiritual y hacer que el centro de la actividad humana, colocado hace tantos siglos en la conquista del dinero, y a veces del pan, cambiase de sitio (II, 997).

¿Utopía? Sin duda. Y Ganivet era bien consciente de ello[26]. De ahí que la única vía practicable fuese, a su juicio, su reforma moral de sentido estoico. Pero, por lo demás, en el orden práctico político, es decir, al margen de la utopía, podía mostrarse muy realista —quizá demasiado realista[27]— en sus planteamientos. El caso de Unamuno era completamente diferente. Su opción por el socialismo, con todas las inflexiones autárquicas y anárquicas imaginables, era, por estos años, un compromiso concreto, que llevaba a cabo desde una organización política determinada. Lo utópico estaba en aquella

---

por este camino se llegará insensiblemente a convertir al Poder político en padre de familia y se le obligará a buscar medios extraordinarios para llenar sus nuevas y flamantes funciones sociales» (I, 227-228).

[24] Esta dimensión cínica de la filosofía de Ganivet ha sido muy convincentemente analizada en el excelente libro de M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., págs. 44-74.

[25] M. Fernández Almagro, por el contrario, cree que se trata de una fórmula tan insustancial como vana.

[26] «Sólo en un estado tan ideal como éste que de cuando en cuando nos complacemos en figurarnos, sería eficaz el socialismo comunista y la extirpación radical de la idea de propiedad aplicada al yo, o si no era posible extirparla, el abandono de la misma a los estúpidos» (II, 999).

[27] Escribe en el *Idearium*: «La verdadera ciencia política no está en esos artificios; está en trabajar con perseverancia para que la realidad misma, aceptada íntegramente, dé en lo porvenir, avanzando, no retrocediendo, la solución que parezca más lógica. Éste es el único medio que tiene el hombre de influir provechosamente en el desarrollo de los sucesos históricos; conociendo la realidad y sometiéndose a ella, no pretendiendo trastocarla o burlarla» (I, 243). Ciertamente no era éste el lenguaje de un utopista, en contra de lo que suponía Miguel de Unamuno.

digitalia
www.digitalia.us

conjunción de socialismo político y pacifismo evangélico[28], que se esforzaba en promover. En este punto, como ha visto bien M. Fernández Almagro, sus diferencias eran bien patentes. «Y es que en Ganivet habla la teoría de la paz armada[29], y en Unamuno, la doctrina de la no resistencia al mal, muy antigua, venida de Oriente, revivida por Tolstoy en el mundo moderno»[30].

3. La actitud de la «gente nueva»

Pero la *Correspondencia* sobre *El porvenir de España* no interesa sólo como debate ideológico circunstanciado, tal como hasta ahora la he expuesto, sino en cuanto define una actitud generacional. Decía al comienzo de estas páginas que constituye el acta fundacional de la generación finisecular. Comparto en este punto el parecer de Melchor Fernández Almagro acerca del alcance histórico de estos escritos: «Cualquiera que sea el influjo ejercido por un libro sobre el otro —escribe refiriéndose a *En torno al casticismo* de Unamuno y el *Idearium español* de Ganivet— es lo cierto que el engarce, bien ostensible, de los dos, viene a hacer notar cómo quedó soldado el primer eslabón de una cadena que tantos esfuerzos asoció en torno a la fecha significativa de 1898»[31]. Quisiera destacar ahora algunos aspectos fundamentales de este engarce, que hará historia —la historia interna de una generación, tan decisiva, por otra parte, en la autoconciencia de la España contemporánea, al filo del cambio de siglo.

Ángel Ganivet fue consciente de que aquel diálogo tenía una trascendencia pública inusitada; inauguraba, por así decirlo, un nuevo estilo, y así se lo advierte a Unamuno en el comienzo mismo de su respuesta al segundo envío del vasco. La importancia de la advertencia merece el honor de una larga cita:

> Poco a poco, sin pretenderlo, vamos a componer un programa político. No uno de esos programas que sirven para *conquistar* la opinión, subir al poder y mal gobernar dos o tres años, porque esta especialidad está reservada a los jefes de partido, y nosotros, que yo sepa, no somos jefes de nada; de mí al menos puedo decir que, desde que tengo uso de razón, estoy trabajando para ser jefe de mí mismo, y aún no he podido lograrlo. Pero hay también programas independientes que sirven para *formar* la opinión, que son como espejos en que esta opinión se reconoce, salvo si la luna del espejo hace aguas (III, 669).

La originalidad del nuevo estilo queda bien marcada por la contraposición, subrayada en el párrafo por el propio Ganivet, entre conquistar la opinión pública y formarla. La bi-

---

[28] «Nunca me he convencido de lo religioso del llamado derecho de defensa, como de ninguno de los males, supuestos *necesarios*, como es la guerra misma. Si el fin del cristianismo no fuese libertarnos de esas *necesidades,* nada tendría de sobre-humano. A lo imposible hay que tender...» (III, 644).

[29] «Pero mientras la forma de la vida europea sea la agresión y se proclamen moribundas las naciones que no atacan y aun se piense en descuartizarlas y repartírselas, la paz en una sola nación sería más peligrosa que la guerra» (III, 657).

[30] *Vida y obra de Ángel Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pág. 224.

[31] Ídem, pág. 76. Véase también pág. 197.

digitalia
www.digitalia.us

polaridad es tan clara que no necesita comentario. A diferencia de la política al uso, cuyos programas sólo buscaban la aquiescencia del votante, plegándose las más de las veces a sus gustos y preferencias, ahora se trata de crear opinión pública; esto es, criticar convenciones, deshacer tópicos y abrir la inteligencia a nuevos problemas y planteamientos, a nuevos aires y horizontes. En términos análogos se va a expresar Unamuno en 1898, enfrentándose en este caso a la otra política innovadora, la marea de la literatura regeneracionista, llena de planes y programas pero ayuna de espíritu, de «la conciencia de un verdadero ideal» y de «la finalidad de la patria» (III, 699). Lo que Unamuno, a su vez, entendía por crear opinión pública, estaba, pues, muy lejos, sin embargo, de un direccionismo intelectual.

> El deber de los intelectuales y de las clases directoras estriba ahora, más que en el empeño de modelar al pueblo bajo este o el otro plan, casi siempre jacobino, en estudiarle por dentro tratando de descubrir las raíces de su espíritu (III, 699)[32].

Ésta es la tarea de lo que llama Ganivet la actitud política de la gente nueva[33]:

> Si alguna esperanza nos queda todavía es porque confiamos en que esos hombres nuevos, que no han querido entrar en la política de partido, estarán en otra parte y se presentarán por otros caminos más anchos y mejor ventilados que los de la política al uso (III, 669).

Pero la línea de demarcación no era sólo respecto a la clase política de la Restauración. Había también otra frontera que separaba a estos ideólogos de nuevo cuño de la Academia, esto es, de la cultura como erudición y oficio.

Precisa en otro apunte Ganivet:

> las ideologías explican los hechos vulgares, y si en España no se hace caso de los ideólogos es porque ésos han dado en en la manía de empolvarse y engomarse, de academizarse, ni a hablar de los asuntos del día por no caer en lugares comunes (III, 653).

Era la misma actitud que Unamuno había proclamado por su parte en 1894 ante la creciente escisión de la cultura erudita y el sentir popular:

> Nada de extraño tendría que fuera degradándose nuestra plebe, y con ella el pueblo todo, si los cultos siguen dando en la manía de ir sutilizándose y metiéndose en líos y etiqueterías, en vez de buscar la renovación en la *patria interior* (IV, 718).

---

[32] Lo cual no obsta para que en otro contexto, más sombrío y pesimista, Unamuno inculpe a los intelectuales por inquietar al pueblo con sus preocupaciones y cavilaciones y robarle su paz de espíritu («La vida es sueño», I, págs. 940-941 y 945).

[33] Ésta es la otra cara positiva, esperanzadora, según Unamuno, del triste reverso de la vieja juventud de la «recomendación y el cotarro»: «cosa triste esa juventud respetuosa aduladora de los hombres viejos y de las fórmulas viejas del mundo viejo todo, envanecida del sol que reseca sus molleras» (I, 989).

digitalia
www.digitalia.us

Estaba emergiendo aquí una nueva actitud de la inteligencia ante la vida, con un nuevo sentido de la tarea y de la responsabilidad intelectual; una forma de inteligencia crítica y comprometida, civil, ya que se interesa por problemas que interesan a todos, circunstanciada, esto es, fiel a su lugar y hora, y anti-convencional porque no respeta el fetichismo cultural vigente ni la superstición establecida de rangos y valores, o lo que es lo mismo, con pretensión de originalidad[34]. ¿Quiénes eran esta gente nueva de que habla Ganivet? ¿Dónde estaban y cómo se disponían a entrar en la vida pública? Se trata, por decirlo de una vez, de los *intelectuales,* figura que emerge, como ha mostrado Inman Fox, en los aledaños del 98 con la voluntad expresa de «influir culturalmente en el rumbo del país»[35]. El intelectual frente al mandarín de la cultura, pero no menos, frente al erudito académico o el sabio libresco. El intelectual como excitador y animador cultural, pero de una cultura fresca y viva, sensible a las necesidades y los apremios de su pueblo. Un nuevo orgullo entra en escena, el orgullo de la inteligencia, como lo caracteriza Ganivet, frente al nobiliario o el de las armas, y, con él, un nuevo prestigio, el «de la verdad» (III, 642), que oponer a la tabla de los prestigios tradicionales. Ésta va a ser la levadura, la *elite* o «aristocracia de la inteligencia» (Maeztu)[36] de la nueva España, al convertirse en conciencia de su pueblo. «Lo malo —se quejaba Unamuno— es que no tenemos sino una enorme plebe intelectual y una muy escasa aristocracia de la misma especie» (III, 470-471). Quizá el mejor retrato del intelectual lo hiciera Unamuno, en el elogio de Ibsen y Carducci, al presentarlos como modelos de todo hombre de letras:

> Hay que ver cómo lucharon uno y otro en guerra con los prejuicios y las tendencias dominantes cuando ellos entraron el liza, sin querer derogar ni acogerse a cotarros y camarillas, solos y señeros, armados de desdén y de fe, confiando en la obra del tiempo (III, 469).

¿Dónde estaban estos hombres? No en la política ni en la cátedra, sino fundamentalmente en las revistas con vocación de vanguardia, en la prensa diaria, en la literatura, la palabra viva, que «trae a los pueblos —al decir de Unamuno— un nuevo sentido, el del ideal reflexivo» (IV, 683). Por lo demás, no persiguen objetivos políticos concretos inmediatos, ni la regeneración o reforma ni la revolución, sino algo que, a falta de mejor término, podríamos llamar revolución cultural, o lo que designaba graciosamente Juan de Mairena como reforma de las entendederas, y hasta de la afectividad y sensibilidad.

A todos ellos, como a Unamuno, les duele España, pero de esta herida va a manar una nueva conciencia, un ensueño de la patria, y con ello también una renovada voluntad de convivencia. Su modo de amar a España fue el «amor amargo», según la certera fórmula de Pedro Laín, que es, a la vez, crítica y apuesta esperanzada, «violenta repulsa de la vida histórica española entonces en curso» y «entrañabe amor a España... mo-

---

[34] Véase en este punto la formidable crítica de Unamuno a la superstición literaria, y en general al fetichismo cultural en «Sobre la erudición y la crítica» (I, 1264-1278). «Tienen amasadas sus almas —concluye— con tipos de imprenta o con caracteres paleográficos» (I, 1278).

[35] *La crisis intelectual del 98*, ob. cit., pág. 13.

[36] Cit. por Inman Fox, ídem, pág. 14.

digitalia
www.digitalia.us

vidos por una evidente y utópica voluntad de perfección»[37]. En lo que concierne a Unamuno, dada su orientación humanista y cosmopolita en estos años, su ideal era la superación dialéctica de las nacionalidades históricas respecto a su transfiguración como patrias espirituales (III, 642). En el caso de España, el programa se centraba en la negación de la España tradicional o castiza para hacer resurgir de su muerte, como la mariposa de la crisálida, la España espiritual y eterna. Y como, para Unamuno, donde hay alma hay también finalidad, habría que dotar a España de una conciencia moral acerca de su misión en la comunidad de los pueblos:

> Para reconstituir a España y hacer verdadero patriotismo en ella, es preciso que nos contestemos a esta pregunta: ¿qué fin ha de proponerse cumplir España en los destinos universales del linaje humano? (III, 713).

En un sentido muy afín, Ganivet había establecido en su *Idearium* que un pueblo, para triunfar, aparte de medios materiales, necesita

> principalmente, energía espiritual, adquirida mediante la comprensión exacta de la obra que intenta; el conocimiento previo de lo que la obra ha de ser; en suma: «la realización ideal de la obra como tipo de realización material» (I, 273).

La frase final, entrecomillada por el propio Ganivet, pudiera servir como caracterización de la empresa de la generación finisecular, pues de esto precisamente se trataba en aquella coyuntura, de concebir idealmente la obra de España como forma germinal de su transformación real. Pero, ¿hay un estilo español, un modo peculiar y propio de sentir y de obrar, de mirar las cosas, dentro de la cultura universal? He aquí otra cuestión característica del 98. En la *Correspondencia* es Ganivet quien más insiste sobre este punto, quizá en relación con su reivindicación en el *Idearium* de un período cultural español puro (I, 225), en que el genio patrio diera de sí sus más altas posibilidades. Y aunque es verdad que nunca aclaró en qué consistiría este estilo autóctono puro, no es menos cierto que hay algunos rasgos por donde se deja adivinar. Ganivet no sólo reinvindicaba, como se ha indicado, un socialismo autóctono, conforme a nuestras propias tradiciones, sino una filosofía a la española. En el *Idearium* había establecido el principio de que «la filosofía más importante, pues, de cada nación es la suya propia, aunque sea muy inferior a las imitaciones de extrañas filosofías» (I, 167), ya que lo que de veras importa es que el pensamiento filosófico exprese la idiosincrasia espiritual o estilo cultural propio de cada país, porque «los pueblos —precisa en otro lugar— tienen personalidad, estilo o manera como los artistas» (I, 212). Sobre esta base podía resistirse a que la rehabilitación de la Escolástica llegase a primar en nuestro país —le escribe a Unamuno—, «como si España no tuviera su propia filosofía» (III, 650):

> Se dirá que nuestros grandes escritores místicos no ofrecen un cuerpo de doctrina tan regular, según la pedagogía clásica, como el tomismo; quizá sea éste más útil para

[37] *La generación del noventa y ocho*, ob. cit., pág. 89.

digitalia
www.digitalia.us

> las artes de la controversia y para ganar puestos por oposición. Pero ni sería tan difícil formar ese cuerpo de doctrina, ni se debe pensar en los detalles cuando a lo que se debe atender es a *lo espiritual, íntimo, subjetivo y aun artístico de la filosofía,* cuyo principal mérito está acaso en que carece de organización doctrinal (III, 650-1)[38].

Como se ve por lo subrayado, Ganivet tenía una peculiar idea de la filosofía, que la aleja del sistema de representación objetiva del mundo, para acercarla al orden de la expresión artística, y, por lo mismo, subjetiva y peculiar. Lo de «espiritual» quizá haya que entenderlo por oposición al carácter neutro y aséptico de la ciencia, con una versión o plasmación material inmediata en su aplicación tecnológica. Unamuno no era muy ajeno a esta idea. En los *Ensayos* de 1895, había negado que hubiese una ciencia nacional, y sí, en cambio, una filosofía, debido a su mayor dependencia del ambiente, en el que brota toda representación:

> Esto en filosofía es enorme, es el alma de esa conjunción de la ciencia con el arte, y por eso tiene tanta vida por estar preñada de intra-filosofía (I, 788),

esto es, de vida intrahistórica, y llevar por ello disuelta en sus representaciones tanto sedimento de la propia materia o sustancia nacional. Y, en otro momento, precisamente al comienzo del ensayo «de mística y humanismo», se encarga de perfilar su posición:

> Así como la doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su conducta, así la filosofía de un pueblo suele serlo de su modo de ser (I, 839).

Filosofía, pues, no como explicación objetiva sino como justificación práctica o expresión artística de la personalidad colectiva de un pueblo. En el fondo, ésta era la nueva idea de filosofía, que se estaba abriendo paso en Europa en el fin de siglo, avecinándola más con la vivencia artística, el sentimiento o la fe religiosa. Filosofía más subjetiva que objetiva, como enseñaron tanto Kierkegaard como Nietzsche, pues su verdad está vinculada intrínsecamente a la forma de orientar la existencia. Dicho al modo y en los términos peculiares de Ganivet, y hasta con su desenfado:

> porque lo que afirma a la idea no es la demostración práctica —ésta podrá ser útil para la vacuna del doctor Rux, o cualquier otra zarandaja—, sino la convicción personal (II, 1011).

Pero con este viraje en la idea de filosofía, que de sistemática había pasado a ser ametódica y fragmentaria, se estaba por lo demás en mejores condiciones para valorar el carácter de la propia. Y es aquí donde Ganivet nos sorprende con una intuición tan original como atrevida, que luego hará fortuna en Unamuno. Ya en *Granada la bella* había adelantado que «lo místico es lo español» (I, 94), y poco más adelante, «nuestra ciencia está en nuestra mística» (I, 99), en términos paradójicos que no pudieron escapar a la atención de Unamuno[39], quien en carta privada le comunica su impacien-

[38] La cursiva no pertenece al texto.

[39] En lugar de «nuestra ciencia», Unamuno dirá mejor «nuestra filosofía» más tarde.

digitalia
www.digitalia.us

cia por «el testamento místico de Pío Cid, sobre todo para ver a qué llama usted místico» (Cfr. también III, 1072). En el *Idearium* lo vuelve a confirmar de forma no menos categórica ni confusa:

> Nuestro espíritu es religioso y es artístico, y la religión muchas veces se confunde con el arte. A su vez, el fondo del arte es la religión en su sentido más elevado, el *misticismo* juntamente con nuestras demás propiedades características: el valor, la pasión la caballerosidad (I, 212)[40].

No se excluyen con ello otras funciones espirituales, pero lo pre-dominante en el genio español, esto es, «la fuerza dominante y céntrica, donde pudiera decirse que está alojado el ideal de cada raza» (I, 211), es su estilo artístico/religioso —la religión como arte o el arte como religión—, y en suma, lo uno y lo otro, en la forma extrema del *misticismo,* del cual tampoco se dice gran cosa en el *Idearium* salvo que se trata de una «exaltación poética» (I, 161) de la sensibilidad y la imaginación[41]. Unamuno diría mejor del «sentimiento», y, por tanto, de la experiencia más radical del mundo. En este sentido, aquél contraponía la mística a la metafísica, esto es, la experiencia pática, vivencial, del secreto del universo al sistema conceptual explícito. Y, aunque en sus ensayos de 1895, mantuvo ciertas distancias críticas con la mentalidad mórbida del misticismo, no dejó de tributarle indirectamente un homenaje como el exponente más alto de la personalidad castiza española. Curiosamente, poco o nada dice la *Correspondencia* sobre tema tan decisivo, al menos en forma directa y expresa. Unamuno se limita a aludir, en el comienzo mismo de su primera entrega, «a nuestra infilosofía y nuestra irreligión» (III, 642), haciéndolas culpables del estado degenerativo en que se encuentra la vida intelectual del país. Pero entre estos dos factores hay también una predominancia. En el ensayo *Renovación* de 1898, precisa a este respecto que «nuestra infilosofía arranca de nuestra irreligión» (III, 688), con lo que venía a atribuir a la debilitación o falsificación del sentimiento religioso la penuria de la vida filosófica o pensante. Ahora bien, el reconocimiento de este lazo de interdependencia ponía a la filosofía fundamentalmente del lado de la religión o de la poesía, si se quiere, con anterioridad a su obra clave *Del sentimiento trágico de la vida*. Si se tiene en cuenta, por lo demás, que para el Unamuno de fin de siglo, la mística española había representado el intento genuino de reforma religiosa, a la española, abortado en flor por la Inquisición, se comprende que para él no cupiera ninguna reforma de la filosofía hispánica que no fuera acompañada e inspirada por una reforma conjunta del sentimiento religioso, y ya en la *Correspondencia* se refiere implícitamete a la necesidad de liberar el Evangelio cristiano del Derecho romano (III, 668), en que lo tenía secuestrado el catolicismo. Pero, ¿cabe una reforma religiosa al margen de la mística? No andaba, pues, muy lejos, Unamuno ya en estas fechas, de la afirmación ganivetiana de que «lo místico es lo español».

---

[40] La cursiva no pertenece al texto.

[41] Algo así como una sublimación de la sensualidad desengañada del mundo, orientándose hacia otras experiencias y goces trascendentes (I, 95).

digitalia
www.digitalia.us

Pero esto supone también conceder cierta peculiaridad al modo español de lo religioso, y de nuevo aquí, como en todos los temas trascendentes, invoca al «espíritu territorial», sin más precisiones. Ganivet se había expresado en la *Correspondencia* sobre este punto con gran desenfado, a diferencia del *Idearium* —viene a decir— donde, por temor a escandalizar, no quiso ser provocativo:

> Esta idea es la de adaptar el catolicismo a nuestro territorio, para ser cristianos españoles. Pero bastaría apuntar la idea para que se pensara en iglesias disidentes, religión nacional... Sin embargo, en filosofía dije claramente que era útil romper la unidad, y en religión, llegué a decir que, en cuanto en el cristianismo cabe ser original, España había creado el cristianismo más original (III, 649-50).

La idea ciertamente era picuda, pues estaba en relación con el intento krausista de una Iglesia española o a la española. En cualquer caso, Ganivet se muestra ahora en su propuesta bien expeditivo:

> y mejor es que cada país conciba al cristianismo con su espíritu propio, así como lo expresa con su propia lengua, que no se someta a una horma convencional (III, 650).

Claro está que para él se trataba de aquella simbiosis de cristianismo y estoicismo, que había sido una constante de la idiosincrasia española. Es realmente sorprendente que Unamuno apenas se haga eco de una sugerencia que tan directamente conectaba con sus propios intereses. ¿Prudencia acaso? Nunca la tuvo. ¿Miedo a la heterodoxia? Menos aún en un alma tan intrépida y amante de originalidad como la suya. ¿Desinterés tal vez? Imposible, pues en cuestión de tal trascendencia solía entrar al trapo. Tal vez Unamuno creyó que ya había insistido lo bastante en este punto con su visión extrema y liberadora del Evangelio como ideal de pacifismo: «no resistáis al mal». Ésta era su opción radical frente al catolicismo dogmático y guerrero de la España castiza. Un Cristianismo a la española sólo podía erigirse, a su juicio, en el aquetipo del héroe de la abnegación y de la paz en la justicia. Pero todavía estaba muy lejos en estas fechas de su señor don Quijote, el héroe intrahistórico de su España celestial y eterna. ¿Fue acaso la *Correspondencia* con Ganivet la que logró orientarlo hacia este giro decisivo en su pensamiento?

4. El alcance histórico/cultural de la *Correspondencia*

Esta nueva pregunta nos fuerza a encarar una cuestión obligada, la del alcance y significación real de la *Correspondencia* abierta entre ambos pensadores. Habitualmente, y siguiendo la pauta del propio Unamuno, ésta se ha planteado en términos exclusivos de prioridad de las respectivas ideas. A la vista de las analogías ya señaladas entre los ensayos *En torno al casticismo* y el *Idearium español,* que denuncian un fondo común, podría pensarse que ha debido de haber alguna influencia entre ellas. De ser así, sólo cabe que los ensayos *En torno al casticismo* hubieran actuado de antecedente, por la sencilla razón de que fueron escritos antes y muy posiblemente los tuviera en cuenta Ganivet al redactar su *Idearium*. Una influencia en sentido contrario es disparatada,

digitalia
www.digitalia.us

como protesta Unamuno saliendo al paso de algunos críticos, que hacían de Ganivet su precursor[42]:

> Es cuestión cronológica; por lo que a mí hace no puedo derivar espiritualmente de Ganivet, porque no ya cuando él empezó a escribir, sino cuando lo conocí personalmente, antes que hubiera escrito cosa alguna, había ya yo publicado dos de mis obras, en las que está en germen casi todo mi pensamiento ulterior (VIII, 250).

—replicaba Unamuno con notoria exageración—. Lo que no avala, en modo alguno, la suposición contraria de una influencia decisiva de sus ensayos de 1895 sobre la obra de Ganivet:

> Cuando Ganivet publicó su *Idearium español,* hacía ya algún tiempo que había publicado yo en *La España Moderna,* en los números de los meses de febrero a junio de 1895, mis cinco ensayos *En torno al casticismo,* en los que se encuentran en germen unas veces y otras desarrolladas, no pocas ideas del *Idearium* (III, 639).

A mi juicio, ésta es una afirmación excesiva, que no se tiene en pie si se repara en la diferencia fundamental de premisas entre ambas obras, a las que ya se ha hecho referencia. La afinidad puede explicarse por su fondo común con la literatura regeneracionista y aquí acaba todo. Por otra parte, es imposible que partiendo de actitudes e intereses afines, la obra de cada uno no representase para el otro una fuente de sugestiones. Así lo reconoce Unamuno en homenaje a Ganivet, al editar en 1902 de modo conjunto los cinco ensayos de 1895.

> El *Idearium español,* del malogrado y genialísimo Ganivet, ha sido acaso el libro que más ideas me ha sugerido en torno al casticismo castellano y de haber aparecido antes de trazar yo las páginas que forman este volumen, es seguro que llevarían toques de que hoy carecen (I, 775-776).

Otro tanto, y aún más, podría haber dicho Ganivet, puesto que tuvo la oportunidad de redactar la suya, teniendo en cuenta la de Unamuno. Pero aun así, no hay ningún indicio de que se propusiera darle una réplica en el sentido formal del término. Por lo demás, esto es algo de que se hubiera apercibido el vasco desde el primer instante, y en tal caso, habría habido entre ellos más polémica que conversación. Y, a la recíproca, por muy obstinado y suspicaz que se ponga Unamuno respecto a su precedencia y hasta influencia en algunos puntos en concreto, como el carácter trascendental de la justicia quijotesca (III, 667) —y hubiera podido poner otros ejemplos, como el de la abulia o la disociación interna del alma castiza o en llamar la atención sobre la mística—, no dan pie a establecer al respecto ninguna tesis consistente. Por esta vía, creo que no se llega a nin-

[42] Véase a este respecto la referencia de Unamuno a la obra *Prosa muerta* de Carlos Malagarriga en «Ganivet y yo» (VIII, 251-255).

digitalia
www.digitalia.us

guna parte. El planteamiento, sin embargo, resulta más fecundo si en lugar de preguntar por la prioridad de las ideas, se interesa por la trascendencia que tuvo la *Correspondencia* en sus protagonistas. Si hubo entre ellos diálogo, y, por tanto, entendimiento, es de esperar que afectase, en alguna medida, a las posiciones respectivas. ¿Qué significaron, pues, para Ganivet y Unamuno aquellas cartas abiertas en *El Defensor de Granada?* Es cierto que a lo largo de la *Correspondencia* se percibe algún intento ocasional de retraducir al interlocutor a las propias categorías, tal vez por excesivo celo o quizá por benevolencia igualmente excesiva. Que Unamuno declare a Ganivet que su tesis sobre la prioridad de la «constitución económica, basada en última instancia sobre la constitución de nuestro suelo... es la misma idea de usted respecto a lo territorial» (III, 664), o bien que Ganivet reconozca que «lo que yo llamo espíritu territorial no es sólo tierra, es también humanidad, es sentimiento de los trabajadores silenciosos de que usted habla» (III, 671), no autoriza en modo alguno a establecer una identidad entre ambas categorías, el espíritu territorial y la intrahistoria, de tan dispar procedencia. Semejantes concesiones, que no dejan de ser licencias hermenéuticas de quienes no quieren llevar demasiado lejos sus discrepancias, nada permiten concluir sobre una asimilación respectiva. Encuentro en este punto excesivo e infundado el juicio de M. Fernández Almagro: «¿Permuta de papeles entre Unamuno y Ganivet? —se pregunta— No; simbiosis intelectual, como antes dije. Cada uno toma del otro aquel elemento que necesita para completar su pensamiento, y entrarlo en un justo acorde de ideal y realidad»[43]. A mi juicio, no hay tal acorde. La discordancia en puntos fundamentales, como he mostrado, no era sólo cordial o de sentimiento (III, 648), como reconoció Ganivet, sino de pensamiento, pero ésta sólo podía destacar sobre la base de una profunda afinidad en la actitud, los intereses y hasta el planteamiento de los problemas. Y otro tanto cabe decir en el orden práctico político. La *Correspondencia* sobre *El porvenir de España* representa un cruce de caminos en direcciones opuestas, yendo Ganivet hacia un nacionalismo españolista y Unamuno, por su parte, orientado en estos años hacia un cosmopolitismo socialista con una fuerte inspiración popular o intrahistórica. Las direcciones de marcha eran, pues, distintas, aun cuando la coincidencia en el cruce y la actitud renovadora pudieran hacer creer lo contrario. Entre el socialismo anárquico-nirvánico, formalmente antidemocrático, del andaluz y el socialismo humanista y cosmopolita del vasco, expresamente democrático, no hay ni hubo posibilidad de acorde, ni siquiera por complementariedad, aun cuando en ambos primara una dimensión subjetiva e individualista, de raíz anarquista. En suma, como en toda conversación, el tema quedó abierto. Cada uno abundó en sus propias razones, abriéndose a las del contrario, pero no hubo ni se lo propusieron acuerdos formales ni tácitos sobre nada.

¿Quiere esto decir que la *Correspondencia* quedará baldía? En modo alguno. Como en toda conversación genuina, el influjo requiere un tiempo largo y transcurre *sotto voce,* madurando en el silencio. Es un influjo no de letra, sino de inspiración o espíritu. Por desgracia, Ganivet murió muy pronto, casi recién acabada la *Correspondencia* abierta en *El Defensor* granadino. Pero cabe sospechar si el recrudecimiento del interés religioso

[43] *Vida y obra de Ángel Ganivet*, ob. cit., pág. 225.

digitalia
www.digitalia.us

en sus últimas obras como *El escultor de su alma,* escrita durante el tiempo que duró su carteo público y privado con Unamuno, no debió mucho a la obsesión religiosa del vasco. Ganivet había dejado de ser creyente, pero su corazón siguió siendo culturalmente cristiano, como el de Unamuno. Si el vasco había ensalzado el ideal pacifista del Evagelio, el andaluz había hecho otro tanto con la pobreza evangélica. Como escribe a Navarro Ledesma en 1895, «hay que dar de lado a la propiedad mueble, inmueble y semoviente y convertirse al cristianismo puro, al de los mendigos de corazón, primeros discípulos del Mesías» (II, 1015). Y en cierto modo lo procuró. Su desprendimiento casi ascético en algunos casos, sin escatimar su procedencia cínica, no puede hacer olvidar su otra raíz cristiana. Sobre esta base él podía urgir a Unamuno a ser consecuente con el espíritu cristiano, que tan radicalmente había despreciado este mundo:

> Quiere usted vida industrial intensa, comercio activo, prosperidad general, y no se fija en que esto es casi indiferente para un buen cristiano (III, 673).

Como ya he indicado, la sugerencia de Ganivet tocaba el centro de la ideología cristiano-social-progresista de Unamuno en los *Ensayos* del 95 y le descubría la incompatibilidad del cristianismo con el carácter desarrollista y utilitario de la cultura moderna. Y aquellas sugerencias fueron a dar en un alma muy convulsa a partir de la crisis religiosa del 97. Que Unamuno fue sensible a las sugerencias críticas de Ganivet parece indicarlo el interés con que le comunica en carta privada del 14 de octubre de 1898 la próxima aparición de su ensayo *La vida es sueño:*

> En el próximo número de *La España moderna* verá usted un trabajo mío: *La vida es sueño (Reflexiones sobre la generación de España)* francamente antiprogresista. Me ha salido de dentro y expresa mi honda convicción[44].

Con ello quería manifestarle, sin duda, la afinidad con los requerimientos y consideraciones de su corresponsal en este punto. Casi como un eco de la *Correspondencia* con Ganivet, y en sintonía con su radical antiprogresismo, suenan algunos párrafos del nuevo ensayo: «Suele ser el progreso una superstición más degradante y vil que cuantas a su nombre se combaten» (I, 943). Pero, a la vez, no pierde Unamuno la ocasión de mostrarle indirectamente su inconsecuencia, la de Ganivet, pues también él, pese a su ideal ascético, se había hecho valedor en el *Idearium* de un programa desarrollista para la restauración material del país. La postura de Ganivet está inequívocamente aludida en un pasaje muy duro de *La vida es sueño:*

> Pero no, que ahora le (=al pueblo español) van con la cantinela de la regeneración, empeñados en despertarlo otra vez de su sueño secular. Dícenle que padece de abulia, de falta de voluntad, que no hay conciencia nacional, que han llamado moribunda a la nación que sobre él y a su costa se alza, nación a la que llaman suya. ¡Suya!, ¡Suya! ¡Él no la tiene! Sólo tiene aquí abajo una patria de paso, y otra, allá arriba, de estancia (I, 941).

---

[44] Cit. por A. Gallego Morell, «Ganivet y Unamuno a cincuenta años de distancia», art. cit., pág. 6.

digitalia
www.digitalia.us

Estos exabruptos anti-regeneracionistas no son de extrañar en Unamuno. Suelen achacarse, y no sin razón, al estado de exaltación de su crisis religiosa, pero quizá, a la postre, lo que vienen a probar es que su actitud, incluso en los ensayos *En torno al casticismo* estuvo siempre, por su radicalidad, más allá del regeneracionismo programático. Entre el texto de los ensayos de 1895 y la *Vida es sueño* de 1898 media ciertamente una profunda crisis espiritual, cuyo resultado es el tránsito de Unamuno de una revolución cultural laica a una revolución interior religiosa. Y desde esta nueva actitud, a comienzos de siglo, se alcanza a ver cuán profundamente quedó afectado por su *Correspondencia* con Ganivet. No pretendo insinuar con ello que ésta fuera la causa determinante de su cambio, pero sí incidió decisivamente en su nuevo estado de espíritu. Si Unamuno se hubiera referido de nuevo, a partir de 1912, a los efectos de la obra de Ganivet, habría tenido que reconocer, a fuer de sincero, otros influjos, que no afectan ya a su idea de casticismo, sino a su propio sentimiento de la vida. Es imposible no ver en la apasionada reivindicación unamuniana de don Quijote, desde primeros de siglo, en el nuevo idealismo ético, en la función creadora de la fe o en la defensa de una cultura autóctona, especialmente de una filosofía de cuño hispánico radical, ecos vivos y directos de la obra de Ganivet, a quien siempre siguió considerando como un genio sin disciplina. A esta nueva luz, la tesis del Ganivet «precursor» adquiere un nuevo sentido: no, claro está, respecto a la temática de los ensayos *En torno al casticismo,* que le habían precedido, sino en relación con el cambio espiritual de Unamuno. Aquel genio fracasado era también «el amigo y compañero de buen combate». Así lo saluda en las estremecedoras páginas que le dedica con ocasión de la repatriación de sus restos a España en 1925:

> ¡Y se me suben a la boca y a los ojos y me tiemblan en la mano con que escribo, los recuerdos de aquella amistad de entender y de sentir que nació entre nosotros treinta y cuatro años ha, cuando gané yo la cátedra de la que se me ha despojado con la mentira oficial de que la he dimitido por abandono! (VIII, 639).

La historia se venía a cerrar, al fin, sobre sí misma: la historia de una amistad intelectual, entre cuyos frutos, no es ciertamente el menor, como he mostrado, haber sentado las bases programáticas del espíritu de la generación finisecular.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN SEGUNDA
La crisis social

CAPÍTULO IV
La cuestión social

Quedaría sustancialmente incompleto el panorama ideológico de la crisis de fin de siglo sin tener en cuenta la cuestión social, «cuestión gravísima» —como la calificó Azcárate— pues era «la consecuencia y manifestación de la *crisis total*, característica de los tiempos presentes»[1]. Lo de *crisis total,* enfatizado en el texto, no es una hipérbole retórica o de circunstancias. Expresa certeramente la conciencia generalizada de que en este punto se condensaban de forma explosiva todos los factores críticos de antagonismo social y malestar de la cultura, provocados por el proyecto capitalista del mundo burgués. La crisis de fin de siglo se veía así agravada por un problema, que aunque surgido a lo largo de la centuria, como consecuencia de la revolución industrial y política, cobraba al cabo de siglo, en una coyuntura expansionista del capital y cuando se estaba organizando la movilización del proletariado, un aspecto dramático y pavoroso, como era frecuente calificarla.

En la gravedad de la cuestión estaban todos de acuerdo, aun cuando desde muy diferentes premisas y propósitos. Para Cánovas la cuestión social representaba el más funesto de cuantos antagonismos había provocado la época moderna[2]. De ahí la trascendencia del problema en el plano político por su intrínseca gravedad y apremio, pues había dejado de ser una mera cuestión teórica, en el limbo de las utopías, para encaramarse, como decía muy gráficamente Cánovas «en las cumbres donde la Potestad religiosa y la civil se asientan, obligándolas que no es poco, a que le reconozcan sentido y valor práctico»[3]. Si esto pensaba un liberal conservador, no tiene nada de extraño que el tradicionalista Damián Isern, desde su concepción apocalíptica de la historia, viera en

---

[1] «El problema social y las leyes del trabajo» (1893), recogido en *Estudios sociales,* Madrid, Minuesa de los Ríos, 1933, pág. 205.

[2] «Relaciones del problema religioso con el político, con el económico, con el social y con el moral», Discurso en El Ateneo en 1872, *Obras Completas (OC),* ob. cit., IV/5, págs. 164-207.

[3] «Sobre la cuestión obrera y su nuevo carácter», discurso en el Ateneo en 1890, en *OC,* IV/5, páginas 529-530.

digitalia
www.digitalia.us

ella el tránsito ineluctable de la revolución política moderna a la gran revolución social, que se estaba gestando. «De fin de siglo a fin de siglo», como se titula el último capítulo de sus *Problemas y Teoremas,* esto es, de 1789 a 1897, veía Isern correr desde Francia y por toda Europa «un río de sangre y de inmundicia», de vientos y palabras, que sembraban la futura tempestad «La hora de la revolución futura se acerca —clamaba patéticamente— y la revolución se anuncia con gritos de desesperación dados con voz de dinamita»[4]. A su vez, un sobrio republicano como Gumersindo de Azcárate, aun difiriendo sustancialmente de los supuestos ideológicos conservadores, no podía menos de reconocer la gravedad de la crisis. Precisaba en 1893:

> ciego está quien no vea lo universal de la agitación obrera, la tendencia manifiesta del proletariado a organizarse, la neuropatía social que conduce a arrostrar tranquilamente la muerte después del crimen, lamentando no tener diez cabezas para sacrificarlas en aras de la buena causa[5].

Pero, mientras que el talante y la ideología de Isern le llevaban a proponer una resistencia numantina a la revolución en la nostalgia de la antigua organización social, la actitud liberal y el sentido social de Azcárate le forzaban, en cambio, a afrontar el problema sin subterfugios, buscando su resolución. «Es imprescindible —escribía— aceptar las condiciones de la época en que se vive, y por tanto, así sus ventajas como sus inconvenientes»[6].

1. El debate sobre *La Internacional*

Sin duda, el debate de 1871 sobre la legalización de *La Internacional* constituye la primera gran presentación o re-presentación pública, en el foro privilegiado del Parlamento, de la cuestión social en España. Aún estaba balbuciente el movimiento obrero y ya la idea de la organización del proletariado infundía realmente pavor en las clases dominantes, forzándolas a reafirmar una alianza, que luego sellará la Constitución canovista de 1876. Verdad es que los acontecimientos revolucionarios de la *Commune* de París habían alertado de la gravedad del problema, y este escenario fue el telón de fondo del debate en el Parlamento. Pero, aun dejando al margen los episodios sangrientos de la *Commune,* sobre cuya complicidad con los Internacionalistas[7] Cánovas llamó la atención, era evidente que la cuestión social concernía directamente al núcleo de la misma organización social burguesa, fundada sobre las nuevas relaciones socio-labora-

---

[4] *Problemas y teoremas económicos, sociales y jurídicos*, Madrid, Impr. Ventosa, 1897, pág. 330.

[5] *Estudios sociales,* ob. cit., pág. 202.

[6] «Estudio sobre el problema social» en *Estudios económicos y sociales,* Madrid, Victoriano Suárez, 1876, pág. 137.

[7] «La Asamblea confunde los *communards* con los internacionalistas, participa ya de la alarma de la burguesía europea frente a las nuevas ideas surgidas en el cuarto estado» (Oriol Vergés*, La I Internacional en las Cortes de 1871,* Barcelona, Publicaciones de la Cátedra de Historia general de España, 1964, pág. 44).

digitalia
www.digitalia.us

les, que había establecido la revolución liberal. Tal como advirtió Fernando Garrido, líder del asociacionismo obrero:

> No hay, señores diputados, cuestión tan grave como la presente. Ni las cuestiones de forma de gobierno, ni las económicas, ni las administrativas, ni las de legislación civil y criminal, tienen la inmensa importancia que encierra la que hoy se debate. Se trata, señores diputados, con motivo de la sociedad *Internacional de trabajadores,* de la suerte de las clases trabajadoras, y por esta razón, se trata de la sociedad entera, porque las clases trabajadoras son la sociedad misma; de tal manera que no habría sociedad sin estas clases. El trabajador es el fundamento de la sociedad[8].

Bajo la apariencia inocua del último enunciado se escondía toda la gravedad del problema. Lo que había en el fondo de la cuestión social no era otra cosa que la irrupción en la escena política de un nuevo sujeto histórico, «el advenimiento —precisa Azcárate años más tarde— del *cuarto estado a la vida social* en todas sus manifestaciones»[9]. Era como la otra cara, sombría y desesperada, de la época burguesa. El triunfo político y la consolidación de la burguesía hacían emerger, como su contrafigura, un nuevo tipo humano, el obrero asalariado, sin más dote que su fuerza de trabajo ni otro capital político que la asociación proletaria. El nuevo sujeto representaba el producto de todas las fuerzas liberadas por las revoluciones modernas. En esto estaban de acuerdo tanto sus defensores como sus detractores, y así se puso de manifiesto a lo largo del debate. Para Fernando Garrido, la nueva situación era resultado de la evolución social emancipatoria, que transformó al trabajador en proletario, liberándolo de la antigua servidumbre de la gleba, y poniendo en sus manos los instrumentos y derechos de la civilización. Se trataba, a su juicio, de una «nueva evolución social, que se llama el advenimiento del cuarto Estado a la vida política, a la vida social, a los derechos políticos, a todos los beneficios de la libertad, a la instrucción, a todas las ventajas de la vida social, de las que han disfrutado hasta ahora solamente las otras clases»[10]. La libertad civil conquistada por el liberalismo posibilitaba ahora el nuevo frente reivindicativo de los derechos sociales, porque sentada la premisa de la libertad y reconocido el derecho del sufragio, era imposible no extraer sus últimas consecuencias prácticas. En los Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores se recogía, en efecto, el «deber de reclamar los derechos del hombre y del ciudadano», con la intencionalidad de extenderlos y realizarlos social y económicamente, lo que exigía, según el programa de la Alianza de la democracia socialista, «abolir la propiedad individual por la colectiva y destruir toda forma de Estado»[11] como condición para la emancipación social y política del proletariado. «Este progreso, esta superioridad, consiste —precisa Garrido—

---

[8] Debate sobre *La Internacional,* recogido en *La legalidad de la Internacional,* Madrid, Impr. La igualdad, 1871, pág. 6.

[9] G. Azcárate, *Estudios económicos y sociales*, ob. cit., pág. 118.

[10] Debate sobre *La Internacional,* ob. cit., pág. 8

[11] En Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante. Memorias de un internacionalista,* Madrid, Zero, 1974, pág. 49.

digitalia
www.digitalia.us

en que ha desaparecido la esclavitud, en que ya el trabajador es considerado como hombre que puede tener familia, que tiene personalidad, peculio propio, propiedad»[12]. Y en el mismo sentido se expresaba con su retórica ampulosa el republicano Castelar:

> La máquina que ha hecho inútiles ya las fuerzas brutas del hombre; la prensa diaria que ha destruido ya el desnivel de las inteligencias; el sufragio universal que ha borrado ya las desigualdades de las condiciones políticas, los derechos individuales que han convertido a los hombres en ciudadanos igualmente libres, hacen de este último período histórico el período de la aparición necesaria del cuarto estado, del pueblo[13].

De donde podía concluir Castelar en buena lógica que había que completar el proceso histórico de la modernidad, pues «el advenimiento del pueblo no puede ser completo, no puede llegar a su madurez si a las reformas políticas no acompañan las reformas económicas y sociales»[14]. Pero no era sólo cuestión de reformas sino del protagonismo histórico, que reclamaba para sí la nueva clase. Nicolás Salmerón, en su intervención, puso el dedo en la llaga que más dolía:

> es el cuarto estado, son vuestros legítimos sucesores. Ellos han aprendido de vosotros a perder la fe en lo sobrenatural, y ellos que no pueden vivir en medio de la general disolución del antiguo régimen, sin principio, ni ley ni regla de conducta moral, aspiran a formar conciencia de su misión para realizarla en la vida[15].

La causa del proletariado era, pues, inseparable de la propia causa de la burguesía, y la acompañaba necesariamente como al cuerpo la sombra. El proletariado resultaba ser el incómodo heredero, no previsto, de la revolución liberal. A la misma conclusión llegaba el conservador Cánovas, sólo que desde una valoración, claro está, menos positiva y entusiasta de la nueva situación. En un tono apocalíptico, que a Pi i Margall se le antojó remedo de Donoso Cortés, se atrevió a llamar a *La Internacional* «el más grave peligro que hayan corrido las sociedades humanas»[16], por atentar contra las bases morales y jurídicas en que se asentaba el orden social burgués. Este peligro era consecuencia directa de la modernidad revolucionaria, especialmente del «principio igualitario», que había cegado a las clases obreras[17]. Casi veinte años más tarde, ya en plena crisis de fin de siglo, y más agudizada la confrontación social, Cánovas abundaba en la misma idea, al cerrar su Discurso en el Ateneo en 1889.

> No olviden las democracias individualistas, enemigas feroces del socialismo, que está éste dentro precisamente de su propia naturaleza, porque el poder igual de todos,

---

[12] Discurso en el Parlamento con motivo del debate sobre la legalidad de *La Internacional,* en *La legalidad de la Internacional,* ob. cit., pág. 7.

[13] Discurso de Castelar en el Parlamento en el debate sobre *La Internacional* ob. cit., pág. 38.

[14] Ibíd.

[15] Discurso de Nicolás Salmerón en el debate sobre *La Internacional*, ob. cit., págs. 67-8.

[16] Discurso de Cánovas del Castillo (3-XI-1871) en el debate sobre *La Internacional*, Apéndice en la obra de Oriol Vergés, *La I Internacional en las Cortes de 1871,* ob. cit., pág. 163.

[17] Ídem, pág. 162.

digitalia
www.digitalia.us

aunque sea un imposible práctico, pide que las consecuencias sociales para todos sean iguales también[18].

También para Cánovas, la cuestión social no era más que la consecuencia inevitable de «los principios quiméricos de 1789», que al poner a la par la libertad y la igualdad, sentaron las bases de la democracia:

> De esta compenetración de la soberanía popular con la pobreza de la mayoría de los ciudadanos, fuerza será que las democracias se den cuenta exacta, no mirando sólo a los inconsistentes diques que hábitos, respetos, ignorancia, desconocimiento aún de las propias fuerzas, mantiene todavía en pie, sino a la cantidad de las corrientes asoladoras que pudieran rebasar todo cauce alguna vez[19].

De ahí concluía Cánovas la perentoria necesidad de resistirse a su legalización, aun cuando tal medida entrara en contradicción con el propio sistema legal de libertades; más aún, de luchar contra ella, «en defensa del orden social». Para los tradicionalistas, conservadores y liberales, todos coaligados ahora en un mismo frente de combate, se trataba de salvar el nuevo orden social, que estaba en peligro:

> Porque en la defensa de este orden social está hoy sin duda alguna la mayor legitimidad: quien alcance a defender la propiedad, a restablecer el orden social, a dar a estas naciones latinas (y no me fijo ahora sólo en España, sino en todas ellas, y principalmente en Francia), la seguridad y la garantía de los derechos de cada uno y a libertarlas de la invasión bárbara del proletariado ignorante, ése tendrá aquí y en todas partes, aun cuando nosotros nos opusiéramos, una verdadera legitimidad[20].

Claro está que desde una actitud radicalmente intransigente con la modernidad, como la tradicionalista, la lectura reprobatoria podría extenderse al propio liberalismo, responsable, en última instancia, según Cándido Nocedal, de la subversión primera contra el orden católico. La crítica a *La Internacional* se volvía así, como un *boomerang,* contra la misma idea liberal, desencadenante de la revolución política, que derrocó al Antiguo Régimen. «La anárquica Internacional —dijo— no es ni más ni menos anárquica que la Constitución que nos rige»[21], y proseguía inculpando al liberalismo: «¿Nos gusta *La Internacional?* No, por cierto; la abominamos como no la puede abominar ningún partido liberal. Pero, ¿cabe dentro de la Constitución de 1869?¿Pues no ha de caber, si no parece sino que esa Constitución se ha hecho para que haya sociedades como *La Internacional?»*[22]. Nocedal mostraba así la inconsecuencia del liberalismo, al

---

[18] «Sobre diversos modos en que la soberanía se ejerce en las democracias modernas», OC IV/5, pág. 489.

[19] Ídem, IV/5, pág. 488.

[20] Discurso sobre la *Internacional*, citado por Oriol Vergés, ob. cit., pág. 170.

[21] Discurso de Cándido Nocedad en el debate sobre *La Internacional* (23-X-1871), Apéndice en la obra de Oriol Vergés, *La I Internacional en las Cortes de 1871*, ob. cit., 120.

[22] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

pretender luchar con un vástago suyo, aprendiz de sus propias demasías revolucionarias, para cuya erradicación se sentía ideológicamente impotente.

Los pocos radicales, republicanos y demócratas que votaron a favor de la legalización —sólo 38 frente a 192— eran bien conscientes de la grave contradicción formal en que se estaba incurriendo al denegarla. Al fin y al cabo, desde el punto de vista jurídico, se trataba del derecho de asociación política, sancionado en el artículo 17 de la Constitución —recordó oportunamente Salmerón—. Como dijo, con un aire entre ingenuo e irónico, Fernando Garrido, «las otras clases han recurrido a medios violentos para destruir a las que antes las explotaban y monopolizaban el poder, y apropiarse lo que tenían; las clases trabajadoras sólo recurren a los medios legales»[23]. El partido republicano defendió a ultranza el legalismo. A juicio de Salmerón, había que «mantener la integridad del derecho común cuando se trata de saber si bajo el amparo de la Constitución pueden vivir todos los españoles»[24]. De la misma convicción era Castelar: «Hay asociaciones y no pueden ser prohibidas —dijo— que su derecho constitucional a existir es tan sagrado como el derecho del rey a reinar»[25]. La ilegalización de *La Internacional* atentaba, pues, directamente contra la propia base liberal del sistema:

> Por consecuencia, yo aquí lo que siento y deploro en lo más íntimo de mi alma es que el derecho de la libre emisión del pensamiento se limite y que se destruya el derecho de reunión; dos derechos que habíamos tan difícilmente conseguido después de sangrientas revoluciones[26].

Se trataba, pues, de derechos individuales, que constituían el armazón jurídico de la modernidad, y que en cuanto tales, eran absolutos e irrestrictos, según clamaba en su defensa Pi i Margall, «no solamente por ser inherentes a la naturaleza humana, sino por considerarlos condición obligada de todo progreso»[27]. Pero las fuerzas dominantes no se dejaron seducir por la apología republicana de los derechos y su constante apelación a la legalidad. Cánovas distingió a este propósito entre derecho constituyente y el derecho constituido, es decir, tal como fue recogido en el pacto constitucional, y recordó a los republicanos cómo «la Constitución de 1869 fue un grande acto de transacción entre tres partidos distintos», y no se podía interpretar por tanto, según «el criterio determinado de un solo partido», cuando el propio Castelar en otras ocasiones se había referido a que tales derechos estaban «coartados» en la Carta constitucional[28]. Los derechos individuales, según Cánovas, también tienen un límite, y en este caso, conforme al artículo 17, se establecía como limitación que los fines perseguidos no fueran «contrarios a la moral pública». Bajo el eufemismo de la «moral pública» se escondía ideológicamente, como puso de relieve la mayoría progubernamental, el interés prevalente del poder constitui-

---

[23] Debate sobre la legalidad de *La Internacional,* ob. cit., pág. 9.
[24] Ídem, pág. 57.
[25] Ídem, pág. 30.
[26] Ídem, pág. 46.
[27] Ídem, pág. 87.
[28] *Apud La I Internacional en las Cortes de 1871*, ob. cit., pág. 153.

digitalia
www.digitalia.us

do. Se alegaba así que *La Internacional* ponía en cuestión valores consagrados como la patria y la religión, pero el tema candente no era otro que el estatuto de la propiedad, que los conservadores creían gravemente amenazado. La propiedad era, en efecto, la clave del problema. Pi i Margall lo presentó con una lógica implacable: «Así, toda clase políticamente emancipada busca en seguida la propiedad, y toda clase socialmente emancipada busca en seguida el poder político»[29]. ¿Cómo extrañarse, pues, de que el proletariado pretendiera «la mayor generalización de la propiedad»[30] en virtud de las mismas premisas de las conquistas liberales? En cuanto a sus ideales y valores, *La Internacional* difundía una patria más universal, «el gran sentimiento de la humanidad en el corazón de las muchedumbres»[31], decía Pi i Margall, y una moral no ajena al sentimiento cristiano de la solidaridad, con la carga utópica inevitable con que comienzan todos los movimientos sociales[32]:

> lo que me extraña, señores diputados, es que en nombre de la moral se quiera proscribir a La Internacional, que en nombre de la moral se quiera proscribir la idea, que en nombre de la moral se diga que el ateo, el que no concibe la idea de Dios sea profundamente inmoral, y que esto lo haga una sociedad que, preciándose de católica y de cristiana, comete la infamia de proteger el comercio de carne humana, mantiene el crimen de la esclavitud en las Antillas[33].

Ahora bien, de lo que se trataba, en el fondo, por parte de los conservadores, como denunciaba Pi, era de identificar la moral pública con la moral católica, y poner a ésta al servicio del orden social constituido, al modo del Antiguo Régimen. Castelar, a su vez, insistía en la necesidad de separar ambas cuestiones, la moral/religiosa y la política, «porque el origen de todas las tiranías proviene de confundir la moral con el derecho»[34], y enfrentaba así a los conservadores con las consecuencias totalitarias de su doctrina:

> Define S.S. la moral: la moral necesita a su vez el sentimiento religioso, ése necesita de la Iglesia; la Iglesia necesita del papa; el papa necesita de la infalibilidad, y entonces llame S.S. a la infalibilidad a que legisle aquí. Ved el peligro de que el poder legislativo defina la moral[35].

La defensa de la propiedad, como clave del nuevo orden social y del sistema de libertades, fue, en efecto, el tema dominante en las intervenciones a favor de la ilegalización de *La Internacional*. Desde presupuestos tradicionalistas, Nocedal clamaba que «la propiedad es el complemento de la personalidad humana», pero sólo puede cumplir esta función si se le reconoce «un carácter eterno»[36]. Con retórica menos trascendentalista,

---

[29] Debate sobre la legalidad de *La Internacional,* ob. cit., pág. 98.
[30] Ídem, pág. 99.
[31] Ídem, pág. 102.
[32] Ídem, pág. 117.
[33] Ídem, pág. 128.
[34] Ídem, pág. 48.
[35] Ídem, pág. 56.
[36] Apéndice 4º a *La I Internacional en las Cortes de 1871*, ob. cit., pág. 121.

digitalia
www.digitalia.us

Cánovas era de la misma convicción. Propiedad y libertad estaban, pues, indisolublemente unidas. Atentar contra una era tanto como ir contra la otra. «La libertad perecería, y desaparecían los derechos innatos del hombre; que el primero de los derechos del hombre en sus relaciones con la vida práctica y con el mundo es la propiedad individual»[37]. Desde ahí se deslizaba Cánovas peligrosamente a ver en la propiedad, no sólo una prenda y garantía de la libertad, sino un signo «de la superioridad humana»[38], consagrada en la lucha por la existencia. En lo sucesivo, la cuestión de la propiedad sería, a su juicio, la piedra de toque, de diferenciación y contraste, entre las fuerzas políticas, de modo que la escuela liberal y la socialista quedaban como los únicos antagonistas políticos en el futuro.

El debate tuvo el privilegio de clarificar las posiciones ideológicas respectivas, porque obligaba a unos y otros a una reflexión última sobre los principios. Para los tradicionalistas, no había orden social ni moral, que al cabo todo era lo mismo, fuera de los principios religiosos. «No hay más que un remedio para librar a Europa de *La Internacional* y del socialismo; que es retroceder, que es lanzarse a banderas desplegadas por las vías católicas, que es prestar atento oído a la voz infalible de la Iglesia y de su Pontífice»[39]. De ahí que Nocedal pudiera concluir su discurso con un dilema, que hizo reír a la Cámara, «o Don Carlos o el petróleo», es decir, o integrismo o anarquismo. Cánovas también tendió a revestir su posición política con motivaciones trascendentes. «Yo opino y creo que son imposibles los derechos naturales que común, aunque inexactamente a mi juicio, se han llamado individuales, que son imposibles estos derechos en un país, en una nación sin creencias religiosas»[40]. Aunque lejos de las posiciones de los neocatólicos, a fuer de «hombre liberal y constitucional», Cánovas creía que la mejor salvaguarda del liberalismo en su defensa de «la personalidad humana» estaba en los principios del cristianismo con su alto concepto de la sagrada dignidad del hombre. «Esta doctrina es cristiana, y esta doctrina es liberal, altamente liberal; es la doctrina de que parte la Constitución histórica inglesa; es la doctrina que da vida y fuerza a la Constitución de los Estados Unidos»[41]. Y en esta línea, se atrevía a profetizar que allí donde fuera desapareciendo con la idea de Dios el sentimiento religioso, «surgirá necesariamente, inexorablemente, el Dios-Estado, la unidad del Estado, para conservar en el género humano el principio de autoridad, que no se quiere conservar bajo la unidad suprema de Dios»[42]. No se crea, sin embargo, que Cánovas defendía por ello un Estado mínimal, sino fuerte, «fortísimamente constituido» para poder luchar contra los graves peligros que acechaban, pero en función instrumental de la libertad política del liberalismo, pues «todo derecho emana de la personalidad humana»[43]. En suma, Cánovas abogaba por «el verdadero orden social que representa el cristianismo»[44], con

[37] Apéndice 6º, Ídem, pág. 164.
[38] Ídem, pág. 165.
[39] Apéndice 4º, ídem, pág. 124.
[40] Apéndice 6º, ídem, pág. 60.
[41] Ídem, 161.
[42] Ídem, 158.
[43] Ibíd.
[44] Ídem., 167.

digitalia
www.digitalia.us

sus principios de dignidad personal, autoridad y solidaridad, pero sin «confundir —advierte contra Pi i Margall— la solidaridad forzosa con la fraternidad voluntaria»[45]. El remedio a la cuestión social era para él, en esta fecha, más liberalismo en un Estado más fuerte y mejor constituido y más beneficencia cristiana. El orden social liberal/cristiano era, a sus ojos, la única alternativa al trágico dilema entre anarquismo o cesarismo, al que creía abocada la sociedad[46], no sin dejar vislumbrar que, en caso de necesidad, el remedio tendría que venir de un cesarismo a la alemana. Mientras tanto, la única garantía era la búsqueda de un «vínculo común, cualquiera que sea la forma de gobierno, de todos aquellos que tengan el culto de la propiedad»[47], con lo que parecía estar prefigurando el nuevo pacto oligárquico que daría lugar al régimen de la Restauración.

Los dos campos estaban, pues, claramente delimitados: de un lado *La Internacional* amenazante, con su expresa declaración de abolir la propiedad privada, la herencia y el Estado; del otro, los partidos del orden burgués, coaligados en defensa de la propiedad y del Estado liberal; en medio, ya sea refugiados en la mera legalidad burguesa, como Castelar, o bien abiertos sinceramente al nuevo orden social, como Pi i Margall y Salmerón, los demócratas y republicanos, que intentaban captar, según Oriol Vergés, «el núcleo internacionalista del obrerismo». De nuevo el republicanismo hizo gala de su idealismo político[48], mientras los partidos del orden se afianzaban en una *Realpolitik* intransigente. Sagasta coincidía con Cánovas en reconocer que *La Internacional* era intrínsecamente peligrosa por sus principios y por sus métodos revolucionarios «Y su finalidad —había declarado enfáticamente Sagasta meses antes en el Congreso— es destruir la familia, destruir la sociedad, borrar la patria; hacer desaparecer por la fuerza todos los elementos de la civilización conocidos»[49]. Se estaba, pues, gestando el pacto de la Restauración. «Vamos a la reacción completa», insistía Castelar por su parte. Y Salmerón, a su vez, encontraba en la postura gubernamental «una gravitación irresistible hacia el Sr. Cánovas»[50], con un reforzamiento de la posición más tradicional y conservadora. Frente a ello se trataba, pues, de librar una batalla por los principios de la modernidad secular, democrática y progresiva. De ahí que viera representada en la Cámara, a este propósito, la contienda entre dos grandes principios: de un lado, el tradicionalista, que apelaba a la autoridad del dogma religioso contra «el satánico maleficio del liberalismo», y del otro, el principio republicano con su defensa de la libertad de conciencia y de los derechos de una razón emancipada. De todos modos, Salmerón no se hacía ilusiones acerca del alcance persuasivo de su retórica sobre las filas gubernamentales, pues, como les increpaba, «habéis comenzado por ser liberales de sentimiento, de instinto... y no habéis llegado a convertir el instinto en convicción reflexiva,

---

[45] Ibíd.

[46] Ídem, pág. 165.

[47] Ídem, pág. 169.

[48] Como advierte Oriol Vergés, «los republicanos se encuentran divididos en la oposición. Hecho constante en su línea de conducta a lo largo de estos años. Están con la teoría, pero no pueden aprobar la práctica. Y a la vez se escudan en la legalidad, norma intangible para ellos» *(La I Internacional en las Cortes de 1871,* ob. cit., pág. 44).

[49] Cit. por Oriol Vergés, ídem, pág. 51, nota 29.

[50] Ídem, pág. 61.

digitalia
www.digitalia.us

dudo mucho de que lleguéis a entender el sentido y las tendencias de los principios democráticos»[51].

La sección española de *La Internacional* replicó al debate parlamentario con un mitin alternativo, que por razones obvias de seguridad se celebró en el Teatro Rossini de los Campos Elíseos de París, pero que fue anunciado en cartel por las esquinas de Madrid:

> Al pueblo madrileño. A La Internacional se la está procesando en las Cortes. El ministro de Gobernación la ha citado a la barra; pero como, según parece, las prácticas parlamentarias no permiten esto, puesto que no ha sido avisada esta Organización con tal objeto, el tribunal condenará a la víctima sin escucharla. Nosotros protestamos contra ese atentado, y puesto que no quiere oírse nuestra defensa ante las Cortes, citamos nosotros ante el tribunal de la opinión pública a todos los que nos han atacado... La opinión pública, constituida en jurado, fallará en esta causa y dará la razón al que la tenga[52].

Del mitin guardamos una relación puntual de la pluma de Anselmo Lorenzo, que intervino en él, junto con Francisco Mora y Guillermina Rojas. «Si a *La Internacional* se la declara fuera de la ley —concluyó desafiante Anselmo Lorenzo su discurso— *La Internacional* declarará a la ley fuera de la razón y la justicia»[53]. No era un desacato ni una amenaza, sino la alta convición que tenían los internacionalistas de que el progreso moral y el juicio de la historia estaban de su lado y acabarían dándoles la razón. A continuación Francisco Mora expuso la historia de *La Internacional,* viendo en ella una síntesis entre el principio de libertad y de igualdad:

> El comunismo con su tendencia a la igualdad absoluta perjudica a la libertad. En tanto que el individualismo con su libertad desenfrenada es absurdo y antisocial. El colectivismo toma del comunismo la propiedad común de la tierra y de los instrumentos de trabajo, lo da a título usufructuario a las corporaciones productoras agrícolas e industriales, y, conforme al respeto al derecho individual, deja a los individuos la libre disposición de los productos del trabajo[54].

Y, como remate del acto, Guillermina Rojas hizo la defensa de *La Internacional* contra las acusaciones que se vertían sobre ella de inmoralidad pública. Según la versión del propio Lorenzo, la internacionalista

> censuró la propiedad individual por injusta, la idea de patria por antihumanitaria, y la actual constitución de la familia por deficiente respecto del cuidado físico y moral de los hijos, y tiránica respecto de la mujer, afirmando que no es concebible racionalmente la unión del hombre y de la mujer más que por amor, y por tal se declaró opuesta al matrimonio. En cuanto a la religión, la Internacional no tiene ninguna, porque admite

---

[51] Ídem, pág. 62.
[52] En Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante,* ob. cit., págs. 182-183.
[53] Ídem, pág. 184.
[54] Ídem, pág. 185.

digitalia
www.digitalia.us

a toda clase de creyentes, y cada cual, en el sagrario de su conciencia podía levantar un altar al dios de su preferencia[55].

Las negaciones internacionalistas constituían así el reverso de un orden burgués que, pese a sus apariencias, era juzgado como inmoral e hipócrita, y condenado por la historia a desaparecer. Como señala J. Gómez Casas, «colectivismo, federalismo y ateísmo eran «los tres radicales antídotos, contra los factores alienantes del Capital, del Estado y de la Religión»[56]. Se trataba, pues, de un desafío integral al orden burgués, y los liberales entendieron muy bien de qué parte estaban sus intereses, cerrándose en su defensa.

Los acontecimientos fueron en la dirección, preconizada por Salmerón. Ya en 1872, al año siguiente del debate sobre *La Internacional,* Cánovas alertaba en su discurso en el Ateneo sobre el grave peligro de haber puesto en manos del proletariado el instrumento del derecho.

> Poseyó siempre el proletarismo la fuerza inconsciente de su parte; después se han puesto a su lado las ciencias naturales, y hasta la filosofía, enseñándole que nada debe esperar o temer sino de sí propio; y tiene, por fin y postre, el instrumento generador del derecho, que es decir, el derecho mismo, en sus manos[57].

Había, pues, que eliminar, no sólo la asociación proletaria, sino el mismo sufragio universal reconocido en la I República. La Restauración alfonsina, a través de la Constitución de 1876, se enrocaba así en la alianza oligárquica de clase frente al nuevo sujeto histórico. «Para ello ha sido preciso —escribe Palacio Morena— además del establecimiento de unas alianzas estratégicas entre los distintos bloques de la burguesía, la represión y el desmantelamiento del movimiento obrero y de las organizaciones republicanas más ligadas a dicho movimiento y a la pequeña burguesía. Entre 1874 y 1881... se habían declarado fuera de la ley las principales asociaciones obreras y republicanas»[58]. A partir de 1881, la llegada de las huestes de Sagasta al poder iba a posibilitar, al socaire de la bonanza económica y de la probada funcionalidad del pacto político de la Restauración, un período de apertura y liberalización del sistema, que tuvo como consecuencia el fomento del asociacionismo obrero, con la ley de 1880 sobre el derecho de reunión pública, y, como su reverso complementario, el inicio del reformismo social burgués. Durante la década de los 80 se agudizaron los conflictos de clase (la huelga de 1882, los episodios de la *Mano negra* en el campo andaluz), que ya no harán más que crecer hasta el final del siglo.

Años más tarde, cuando en 1890 el partido liberal vuelva a introducir el derecho al sufragio, con la intención de ensanchar la base social del sistema, la cuestión social pasará de nuevo al primer plano de la actualidad política, pues el sufragio era el eslabón

---

[55] Ibíd.

[56] Prólogo a *El proletariado militante,* ob. cit., pág. 9.

[57] *OC,* IV/5, pág. 183.

[58] *La institucionalización de la reforma social en España, 1883-1924,* Madrid, Ministerio de Trabajo, 1988, pág. 24.

digitalia
www.digitalia.us

que, como decía Cánovas, conectaba la vida política con la cuestión social. «Para decirlo de una vez, el sufragio universal tiende a hacer del socialismo una tendencia, si bien amenazadora, indisputablemente legal»[59]. No hubiera sido tan grave la cuestión social, ni hubiera movilizado conjuntamente al Imperio y a la Iglesia, si no se hubiera visto en ella el signo premonitorio de la revolución. Lo que parecía ineluctable, lo que temían los partidarios de la reacción y pregonaban abiertamente los nuevos apostóles de la revolución, es que aquella nueva clase, lacerada por tan negras miserias, se estaba convirtiendo a ojos vista en la protagonista de la historia.

2. La cuestión social

¿En qué consiste, la cuestión social? Formalmente hablando, la cuestión social, a juicio de Azcárate, surge del «conflicto entre la libertad y la igualdad»[60] —dos valores claves de la revolución moderna no fácilmente compatibles y a menudo antagónicos—, esto es, entre las exigencias de la libertad civil y las pretensiones de traducir socialmente esta libertad en formas más solidarias de participación en la riqueza social, de modo que la igualdad formal ante la ley entrañe asimismo, para que la libertad sea efectiva, una igualdad material de oportunidades ante la vida. Para el liberalismo, no hay libertad sin propiedad, sin la capacidad de autonomía o de libre disposición de sí, incluso del medio material de la hacienda, como soporte de la vida. Pero esto suponía que el proletario no tenía de entrada otra propiedad que la de su fuerza de trabajo, que lo exponía a onerosas condiciones de contratación en el mercado, que *de facto* equivalían a una esclavitud económica. De ahí que para el socialismo, invirtiendo en buena lógica el esquema, no puede haber libertad para todos sino con propiedad común de los medios de producción, lo que garantiza una igualdad, no meramente formal, sino real y efectiva. En términos del internacionalista Francisco Mora, igualdad en «la propiedad común de la tierra y de los instrumentos de trabajo», y libertad en «la libre disposición de los productos del trabajo». Pero, a su vez la igualdad, entendida en este sentido maximalista, determina condiciones sociales niveladoras que enervan los estímulos creadores de la libertad y de la personalidad humana y pueden sovacar la autonomía personal. He aquí la aporía, tal como fue formulada en el fin de siglo, en la edad de hierro del capitalismo, con el primer empuje de la revolución industrial. La defensa burguesa de la libertad entraña condiciones jurídicas de propiedad y apropiación que agravan la desigualdad entre los hombres. Y viceversa, la defensa socialista del principio de igualdad prescribe condiciones sociales de propiedad que ponen en riesgo a la propia libertad como autonomía o libre disposición de sí. De ahí la lacerante antinomia en la que se refleja según Azcárate, el distinto concepto que de la economía tienen una y otra escuela[61] —la liberal y la socialista— y el conflicto inevitable entre ambas. Las solucio-

[59] «Sobre la cuestión obrera y su nuevo carácter», *OC,* IV, pág. 542.

[60] «El problema social y las leyes del trabajo», en *Estudios sociales*, ob cit., pág. 257.

[61] «Estudio sobre el problema social» en *Estudios económicos y sociales*, ob. cit., pág. 113. Se refiere a la escuela individualista y socialista.

digitalia
www.digitalia.us

nes extremas del dilema se limitaban a cortar el nudo de un tajo. Tanto la escuela liberal individualista como la escuela socialista o colectivista hacían opciones unilaterales por uno u otro principio, estimándolo prioritario. Para el liberalismo, la libertad sin restricciones y el libre juego de la concurrencia acarrean no sólo aumento de la riqueza social, sino una distribución racional de los recursos en el régimen de mercado, de modo que a la larga el interés invidividual acaba redundando en el interés del conjunto. Para el socialismo, por el contrario, el todo social con su interés específico de armonía exige la subordinación de la libertad individual y sus intereses a la solidaridad social, con el fin de pacificar así, en la medida de lo posible, la lucha por la vida. El primero no temía proscribir la igualdad con tal de no mermar estatalmente la libertad integral del ciudadano. El segundo, en cambio, en nombre de la igualdad corría el riesgo de comprometer el futuro de la libertad y la propiedad, al asignarle al Estado una función directiva en el orden económico, en cuanto propietario social de los medios de producción. El conflicto se agravaba al formularlo en los términos del dilema de Cavour, como recordó Cánovas en alguna ocasión: «la colisión o antinomia... entre el derecho de propiedad, bajo cualquier concepto, y el de conservación personal e individual: derecho el último que teóricamente presentaba a su juicio (al de Cavour) los caracteres de un principio superior o predominante»[62]. El binomio libertad e igualdad se presentaba así en su perfil más hiriente, como la antinomia entre libertad o simple derecho a la vida. Ahora bien, estas colisiones teóricas entre derechos se veían agravadas por una tensión práctica sobreañadida, «la oposición —como la llamó Sanz y Escartín— entre la idea y el hecho, entre los principios de igualdad y de justicia que imperan en el orden ideal y el eterno contraste del desamparo por una parte, y de la excesiva riqueza, por otra, que constituye la realidad»[63], todo lo cual hacía la situación escandalosa y de incalculables consecuencias prácticas, pues «la igualdad que hoy sanciona el derecho pone más de relieve las desigualdades legítimas e ilegítimas que brotan del libre juego de las fuerzas naturales»[64].

A esta cruda luz podía apercibirse toda la hondura trágica de la situación. La obra conjunta de la revolución política y de la industrial —la primera convirtiendo al individuo en ciudadano, y la segunda haciendo de él un productor— había ocasionado una profunda transformación de las condiciones de existencia. «El polo positivo —decía Pablo Iglesias ante la Comisión de Reformas sociales— está en los grandes instrumentos de trabajo que ha creado y perfeccionado esa clase (la burguesa); pero el polo negativo, que es la miseria de los obreros y su mayor explotación, hay necesidad de destruirlo, y esto es lo que nosotros nos proponemos»[65]. Materialmente hablando, la cuestión social se centraba, pues, en el conflicto entre el capital y el trabajo. «La irrupción en la escena social de nuevos grupos asociales hasta entonces marginados —ha escrito J. I. Palacio Morena—, el ascenso en el protagonismo de las masas en la esfera política y social, sitúa a las sociedades occidentales ante el reto de remodelar sus propias bases de

---

[62] «Sobre la cuestión obrera y su nuevo carácter», *OC,* IV/5, pág. 528.

[63] *La cuestión económica,* Madrid, Impr. Pérez Dubrull, 1890, pág. 12.

[64] Ídem, pág. 15. Véase también *El Estado y la reforma social*, Madrid, San Fco. de Sales, 1893, pág. 16.

[65] *La clase obrera española a finales del siglo XIX*, Madrid, Zero, 1970, pág. 59.

digitalia
www.digitalia.us

funcionamiento... El término cuestión social designa esta experiencia de profunda crisis de las sociedades occidentales»[66]. La cuestión social era, al cabo, una cuestión económica vital, ligada a la economía política y su nuevo orden productivo, surgido tras la quiebra del antiguo régimen corporativo de trabajo. Pero el nuevo estado de cosas, debido a las condiciones extremas de la lucha por la vida, lejos de aumentar la prosperidad, había generado pauperismo, aislamiento del individuo y desamparo. «Los mismos progresos, que han destruido todas las trabas legales que se oponían a la libre actividad —escribía Sanz y Escartín— han contribuido a fomentar su actual inquietud»[67]. La crisis de fondo se debía, pues, a la desestructuración social y cultural producida por la implantación del capitalismo en las formas de vida de la sociedad premoderna: la erradicación de las costumbres y de la moral tradicional, la depauperación de los campos, el éxodo de la población, el hacinamiento en los suburbios industriales, el quebrantantamiento de la salud por el exceso de trabajo, el alcohol y los jornales de hambre, la sorda desesperación y la rebelión eran los heraldos negros de la revolución. En España se veía agravada la crisis por el atraso secular de la agricultura, a la que todavía permanecía ligada una amplia población en circunstancias miserables de existencia, el desigual desarrollo de la zona industrial, con fuerte dependencia del extranjero, la incultura general dominante en el país, con una tasa alarmante de analfabetismo, el estancamiento de las fuerzas burguesas y la debilidad general de la mentalidad liberal. De ahí también la mayor radicalización y virulencia, aunque esporádica e intermitente, de la conflictividad social, por falta, entre otras, de insuficiente canalización en el asociacionismo obrero. «El malestar de nuestras clases obreras —declaraba en su Informe ante la Comisón de reformas sociales la Institución Libre de Enseñanza— supone, pues, el de toda la sociedad española; indica perturbación y enfermedad del país entero; porque de lo contrario, las fuerzas radicales, sanas y robustas concurrirían presurosas a cicatrizar la herida, que no sería entonces sino dolencia de un instante»[68].

En la cuestión social estaban, pues, involucrados aspectos muy diversos. Como señaló Azcárate, «el problema *social*, bajo el aspecto económico, es el problema de la *miseria;* bajo el científico, es el de la *ignorancia;* bajo el religioso, el de la *impiedad* o de la *superstición;* bajo el moral, el del *vicio*»[69]. En la situación del proletariado se concentraban todas las miserias, el hambre, la enfermedad, el analfabetismo, el alcohol, en un extremo pauperismo. El problema económico, claro está, constituía la base material de la situación. En su curso en el Ateneo sobre «Filosofía social» ya lo había advertido José Ramón Leal, en la temprana fecha de 1860, llamando a las cosas por su nombre:

> el cuadro de la sociedad actual no es religioso ni político, no es el cuadro del escepticismo por más que aparezca a primera vista en lucha abierta la razón y la fe, no es el cuadro de la anarquía por más que aparezcan en combate las monarquías y las demo-

---

[66] *La institucionalización de la reforma social en España,* ob. cit., pág. 5

[67] *La cuestión económica,* ob. cit., pág. 14.

[68] *La clase obrera española*, ob. cit., pág. 71.

[69] «Sobre el problema social» en *Estudios económicos y sociales*, ob. cit., pág. 118.

digitalia
www.digitalia.us

cracias, el cuadro es esencialmente económico, porque se piden derechos, franquicias, libertades, garantías, pero lo que falta realmente es pan[70].

La depauperación se convirtió en un tópico obligado del análisis social de la época. Eran «las consecuencias —se decía en el Informe de la Asociación socialista de Madrid— de este egoísmo capitalista individual —prolongación desmesurada de la jornada de trabajo, disminución de los salarios por bajo del mínimo necesario para la subsistencia, las mujeres arrancadas al hogar, y de madres convertidas en acémilas; los niños, desde su tierna edad, destruidos por un trabajo incompatible con su desarrollo y hasta con su vida»[71]. No se dan cifras ni datos sectoriales, pero la evidencia se impone por encima de todo análisis sociológico. En el Informe de la Institución Libre de Enseñanza, se insiste en la misma situación de miseria, subrayando especialmente lo relativo al analfabetismo y la falta casi completa de instrucción. «No hay para qué añadir —concluía— que las desgraciadas generaciones que en tales condiciones se forman han de tener por herencia, o un sistema nervioso dispuesto a todo exceso, o un semi-idiotismo que las incapacite para todas las relaciones individuales y sociales»[72].

Pero la lucha por el pan significa poco si no va unida a una lucha por la propia libertad y dignidad. Las demandas meramente económicas admiten remedio, pues de un modo u otro, a la corta o a la larga, pueden satisfacerse. No ocurre lo mismo con la exigencia de protagonismo social. Con el derecho al pan o a la existencia, iba unida una nueva conciencia de clase, fundada en el valor del propio trabajo, expoliado por obra del capital, y con ello, la pretensión de una nueva configuración de las relaciones sociales, del derecho de propiedad, del poder político, y de los vínculos simbólicos de la cultura. De ahí que el derecho, la moral, la religión pudieran aparecer como otros tantos aspectos del problema[73], pues realmente la nueva conciencia de clase implicaba un cambio radical de la cultura. No sólo ponía en cuestión la organización social de la propiedad, sino el carácter oligárquico del poder y la complicidad política de la fe religiosa.

3. El reformismo social

Claro está que eran posibles otras posturas. Estaban también los nostálgicos del Antiguo Régimen, que censuraban agriamente el capitalismo liberal como responsable de la agitación y la miseria social dominantes, pero sin otra perspectiva que resistir ante la revolución, frente a los utópicos soñadores del todo o nada, empeñados en crear el orden social de nueva planta, incluso por medio de la violencia. Era el viejo dilema de reacción y revolución. Como exponente, de la actitud de resistencia puede valer la obra de Damián Isern, para quien la temida revolución social no era más que el episodio conclusivo de la revolución liberal. En su verbo profético con acentos donosianos, «los

[70] *Filosofía social*, Madrid, Impr. Beltrán, 1860, pág. 3.
[71] *La clase obrera española a finales del siglo XIX,* ob. cit., pág. 197.
[72] Ídem, pág. 70.
[73] Véase D. Isern, *Problemas y teoremas*, ob. cit., págs. págs. 82-83.

digitalia
www.digitalia.us

hombres que destruyeron la antigua organización de las relaciones entre el capital y el trabajo, los que sembraron en el corazón del pueblo las semillas de escepticismo e incredulidad, son los primeros responsables de los estragos que el socialismo y la anarquía producen en las sociedades modernas»[74]. Pero más allá de los tristes muñidores del desastre sin más receta que el antiguo orden social cristiano y de los cándidos soñadores de la utopía de la igualdad, entre reacción y revolución, fue abriéndose paso, a duras penas, el reformismo social. Como advirtiera Segismundo Moret, promotor de la Comisión de Reformas sociales, en 1883, en su discurso en el Ateneo,

> aun cuando el sistema parlamentartio se apoye y funde en las libertades individuales, también éstas, miradas sólo en sí propias, son fórmulas que requieren un contenido y garantías de algo que ahonda más en la naturaleza social del hombre, como que arranca de las entrañas mismas de los pueblos[75].

Hasta el mismo Cánovas, tan intransigente en su primera actitud a tenor con su discurso sobre *La Internacional* en las Cortes amadeístas, llegó a convencerse, ya maduro, de que los problemas sociales no se arreglaban confiándolos a la dinámica del mercado y a las instituciones de beneficencia, como su necesario complemento. El motivo fundamental del cambio de estrategia era su convicción de «la confesada impotencia de la economía política para formular un reparto de la producción que, respondiendo al concepto de la vida y a la noción del derecho individual que en el proletariado reina, presente al Estado eficaces medios con que pacificar la discordia social»[76]. La lección la había aprendido del gran canciller Bismarck, su santón de referencia. Había que anticiparse con reformas sociales asimiladoras si se quería evitar la revolución. La verdad es que no se hacía muchas ilusiones al respecto. Todo lo que se podría conseguir no sería más que treguas en un conflicto incesante. En todo caso, las medidas protectoras estaban al servicio de una estabilización del régimen liberal, que era su última razón de ser. La antinomia, planteada por Cavour, entre el instinto individual y el instinto social, o bien entre el derecho de propiedad y el simple y elemental derecho a la existencia, obligaba a arbitrar fórmulas urgentes de resolución. Como recuerda el propio Cánovas, la cuestión estaba planteada en los términos dilemáticos en que la vio Bismarck:

> o destruir por sus fundamentos las instituciones y leyes democráticas, restableciendo al antiguo sistema jerárquico de las sociedades europeas, y volviendo a aunar el poder público con la riqueza, o intervenir en los crecientes conflictos entre el capital y el trabajo para ir aplazando, cuanto quepa al menos, las finales soluciones anárquicas o cesaristas, adelantándose de buena gracia a conceder cuanto, mejorando la suerte individual

[74] Ídem, pág. 96.

[75] Discurso «Sobre la marcha de los trabajos en El Ateneo», en 1884, Madrid, Impr. Rivadeneira, 1895, pág. 10.

[76] Discurso "sobre la cuestión obrera", en 1890, *OC,* IV/5, pág. 532.

digitalia
www.digitalia.us

del nuevo soberano o semi-soberano, temple sus irreflexivas impaciencias con la satisfacción de sus más urgentes y racionales reclamaciones[77].

Pero, la vuelta atrás ya no era posible y la revolución, aparte de temible, suponía para muchos comprometer las bases del sistema liberal. La única alternativa parecía ser el reformismo. Así, pues, en esta disyuntiva, la segunda posición era, al parecer de Cánovas, la más razonable. Había, pues, que acceder a las reformas sociales, con tal de salvar el régimen liberal, como precisa el astuto político, esto es, «hasta donde resulten compatibles con el organismo social y sus inevitables bases, el capital y la apropiación de la tierra, y también con la concurrencia»[78]. El reformismo, más o menos tímido, de grado o por fuerza, y un poco a remolque de las circunstancias, fue la posición de los conservadores más inteligentes. En esto Cánovas tenía el ejemplo de la política del canciller Bismarck y su programa de reformas sociales, también llamado de *cristianismo práctico,* con el propósito de desarmar al socialismo revolucionario. La marea revolucionaria necesitaba, al decir de Cánovas, de «todos los diques sociales juntamente: del de la religión hasta donde influya todavía, del de la ciencia económica aunque tan disminuido, y del de las potestades civiles»[79]. En cuanto a la religión, aunque ya en quiebra en la conciencia de las masas proletarias, se esperaba que la creencia religiosa actuase como lenitivo de la desesperación de los muchos y como estimulante a la generosidad de los pocos acaudalados. Aparte de su específica contribución al mantenimiento del orden social, se confiaba en su misión educadora, decía Sanz y Escartín, en «las ideas y sentimientos de solidaridad humana y de perfección moral»[80]. De la ciencia, a su vez, podría esperarse una positiva contribución como valladar contra las pretensiones del utopismo. «La verdadera ciencia es en el fondo reformadora, pero con la lentitud prudente que exigen los procesos naturales»[81]. Más en concreto, en lo que respecta a la economía, la actitud reformista celebraba los nuevos enfoques de la escuela histórica que se apartaba del crudo liberalismo individualista de la economía política. Cánovas menciona en este sentido la relación que se abría entre la economía y la moral en los escritos de Baudrillart, Dameth y Minghetti. Y en este contexto cita elogiosamente el libro de Sanz y Escartín de 1890, *La cuestión económica* como exponente en España de las nuevas ideas, tendentes a la «armonía entre el interés egoísta de los individuos y el amplio y protector interés social»[82]. La exigencia del intervencionismo del Estado se abría, pues, paso tanto en la teoría y en la práctica como alternativa al viejo optimismo liberal sobre la mano invisible del mercado. «Todo sigue hasta aquí indicando —concluía Cánovas— que o se impondrán para lo racional y posible conciertos forzosos, por intervención del Estado, y a nombre del supremo interés de la sociedad entera, o nunca se lograrán sino fugaces treguas entre el capital y el trabajo»[83]. Ésta

[77] Ídem, *OC,* IV/5, pág. 545.
[78] Ibíd.
[79] Ídem, pág. 550.
[80] *El individuo y la reforma social,* Madrid, Impr. J. A. García, 1896, pág. 346.
[81] Ídem, pág. 270.
[82] Sobre la cuestión obrera, *OC,* IV/5, pág. 540.
[83] Ídem, pág. 535.

digitalia
www.digitalia.us

era la base del reformismo. Se venía a reconocer una función tutelar y reguladora del Estado en el seno de la actividad económica, y hasta de asistencia positiva, para evitar que la libre concurrencia, dejada a su propio aire, degenerase en abierta lucha por la vida, con grandes consecuencias sociales, agravando así el conflicto entre el el capital y el trabajo:

> Porque sea lo que quiera, en tanto, de los famosos *laissez faire, laissez passer,* todo cabe decirlo en su favor menos que con remedios tales se suprima la miseria. Lejos de eso, bajo el régimen que establecen, la mayor y más horrible puede muy bien ser hermana de la prosperidad más esplendorosa, formando entre ambas los dos puntos extremos de la vida individual con iguales derechos originarios creada por Dios[84].

El principio del egoísmo no basta, pues, a juicio de Cánovas, para asegurar una organización social estable ni siquiera con su corrección con el principio del altruismo, si no media, como garante de este principio racional, una acción protectora del Estado. En el mismo año de 1890, en su Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Aureliano Linares Rivas disertaba sobre el «Problema social en España», alertando sobre el peligro del socialismo, como «el comienzo de una guerra de clases que puede tomar terribles proporciones si no se le ataja a tiempo, dando dirección y curso al torrente para que no sea devastador»[85]. El remedio de fondo, a su juicio, se condensaba en la fórmula «educación y religión», pero «incumbe al estado resolverlo como uno de sus más esenciales deberes»[86]. Y a tal efecto, defendía la reforma social, que aquí —dice— se ha implantando siempre «de arriba abajo», como en la desamortización y la abolición de la esclavitud en Cuba y Puerto Rico[87]. Tras analizar las diversas causas de la cuestión social, concluía que, aunque hay que resistirse a los intentos revolucionarios, ha de verse en el socialismo «la fórmula por donde se revelan las necesidades y miserias del proletariado», ante lo cual «la acción del Estado debe sentirse para remediar tanta desdicha, o se hace reo de una indolencia criminal»[88]. En este sentido se inclinaba Linares Rivas por el intervencionismo tutelar del Estado así como por el proteccionismo contra la libre concurrencia, tal como había propuesto Cánovas del Castillo, a quien cita muy elogiosamente, tarea que, mejor que las escuelas radicales, pueden llevar a cabo las escuelas conservadoras por su «espíritu de reparación, de previsión, de concordia, para dirimir y suavizar las asperezas que surgen en la apasionada lucha por la vida»[89]. En la contestación a su discurso, a cargo de Fernando Cos-Gayón, insistía éste en que hay que regular ciertas prácticas, subrayando que el programa de la Conferencia de Berlín no era imposible y utópico, y reclama ser atendido. «Los estadistas y los hombres de ciencia —dice— procuran conciliar la libertad del trabajo y de contra-

---

[84] «La economía política y la democracia económica en España», *OC,* IV/5, pág. 562.
[85] *Discursos*, *El problema social en España*, Madrid, Tip. Manuel Hernández, 1890, pág. 10.
[86] Ídem, pág. 14.
[87] Ídem, pág. 20 y págs. 24-25, respectivamente.
[88] Ídem, pág. 36.
[89] Ídem, pág. 51.

digitalia
www.digitalia.us

tación con un régimen de protección y de auxilios a los obreros, evitando explosiones revolucionarias por medio de reformas prudentes»[90]. El reformismo dejaba ver todas sus cartas. No es cuestión de altruismo, sino de garantizar el orden social burgués con su sistema de libertades. Y, como colofón, una profecía estremecedora:

> Si estos temores se realizasen y el socialismo llegara a producir una revolución política, el peligro sería en definitiva mayor para la libertad política que para la económica. A trueque de salvar el orden social, perturbado en sus fundamentos esenciales, los pueblos aceptarían una vez más, en las ansias de la anarquía, cualquier clase de dictadura[91].

Ahora bien, la contribución más decisiva a la obra del reformismo, desde el punto de vista socialcristiano, se debió a Sanz y Escartín, cuyas obras *La cuestión económica* (1890*), El Estado y la reforma socia*l (1893) *y El individuo y la reforma social»* (1896) constituyen una trilogía exhaustiva del problema, desde una actitud muy influenciada por el espíritu de *la Rerum novarum* de León XIII, y, a la vez, más comprensiva y progresiva que la de Cánovas, aunque muy tocada de moralismo. Para él la cuestión económica no era otra que la economía política, con su nuevo orden productivo, surgido tras la quiebra del antiguo régimen corporativo de trabajo. Pero el nuevo estado de cosas, debido a las condiciones extremas de la lucha por la vida, lejos de aumentar la prosperidad, piensa Sanz y Escartín, ha generado pauperismo, aislamiento del individuo y desamparo. «Los mismos progresos que han destruido todas las trabas legales que se oponían a la libre actividad, han contribuido a fomentar su actual inquietud»[92]. De ahí que la cuestión social exija para su resolución superar el rígido formalismo de la economía política. La tesis básica del reformismo es la insuficiencia del nuevo principio de libertad para «fundar una organización social basada en la justicia, y en la que todos puedan gozar de las ventajas de la civilización, sin menoscabo de la libertad personal y sin el temor constante del mañana»[93]. Sanz y Escartín hacía notar las reservas que sobre el propio principio han surgido en el seno de la economía política, de parte de sus más perspicaces cultivadores, como Stuart Mill, el descrédito de las posiciones más rígidas y ortodoxas como la de Ricardo, Day y Bastiat, y la abierta recusación del *laissez faire* en la escuela del positivismo francés con Comte a la cabeza. Como alternativa, Sanz y Escartín recurría a la escuela histórica o realista, con un método más inductivo experimental y más sensible a los diversos condicionamientos históricos y sociales de la economía. Lo que importa subrayar aquí son los tres caracteres de la nueva economía, tal como los especifica Sanz y Escartín:

> compenetración de la esfera moral y la esfera económica, e influencia necesaria de aquélla en ésta;... estrecha relación entre el orden jurídico y el económico... y concep-

[90] Ídem, pág. 65.
[91] Ídem, pág. 75.
[92] *La cuestión económica,* ob. cit., pág. 14.
[93] Ídem, pág. 18.

digitalia
www.digitalia.us

to más amplio de las funciones correspondientes al Estado que el mantenido por la escuela individualista[94].

Bien entendido que no se trata de «limitar la libertad», sino de condicionar su «recto uso», lo que no garantiza el automatismo del mercado. Moral y derecho son así instrumentos capitales para disciplinar la actividad económica cuando ésta se desmanda. Pero esto supone una ampliación de la función del Estado más allá de los estrictos límites liberales, en cuanto «órgano de la nación para todos aquellos fines que no pueden realizarse cumplidamente por medio del esfuerzo individual»[95]. Éste es el fundamento del intervencionismo. Con arreglo a esta función reguladora, «el Estado —concluía Sanz y Escartín— tiene deberes positivos que cumplir en todo el orden social, y, por tanto, en la esfera económica»[96]. Es lo que comenzaba entonces a llamarse «socialismo de Estado», nombre que luego se ha cargado de funestas y sombrías connotaciones totalitarias, pero en aquel entonces se utilizaba, a veces despectivamente, para designar esta función tutelar y asistencial. Claro está que el intervencionismo del Estado no puede atentar ni restringir el principio de la libertad, en que se basa el nuevo orden social y político, pero puede y debe encauzarlo moral y jurídicamente, pensaba Sanz y Escartín, en la medida en que el contrato de trabajo no es un contrato cualquiera de compraventa ni afecta a una mercancía, sino «al ser racional y libre, al sujeto mismo de la ciencia económica». En suma, precisaba Sanz y Escartín, «debe rechazarse, en tesis general, la intervención del Estado en lo económico, pero aceptarse en el jurídico-moral, o relación de dependencia personal del obrero con respecto al patrono»[97].

La defensa del papel tutelar del Estado y el análisis de sus obligaciones es fundamentalmente el objetivo de su segunda obra, *El Estado y la reforma social,* la más valiosa, a mi juicio, de la trilogía. Partía allí de una concepción de la libertad, no en sentido meramente negativo, en cuanto ausencia de trabas, como era propio de la doctrina liberal, sino positivo, en tanto que «implica la soberanía de la ley frente a la arbitrariedad individual, y supone la sujeción a leyes justas»[98]. El Estado es, pues, según Francisco Suárez, a quien cita, el valedor del bien común y público:

> El Estado es el representante del interés general frente a los intereses exclusivos; es el agente de unidad y armonía entre los derechos opuestos; es la representación permanente de los fines colectivos contra la imprevisión y el egoísmo particulares[99].

Éste es el fundamento de su intervención, pero también de su limitación, pues no puede atentar contra derechos fundamentales y naturales del hombre, sino protegerlos

---

[94] Ídem, págs. 38-41.
[95] Ídem, pág. 45.
[96] Ídem, pág. 91.
[97] Ibíd.
[98] *El Estado y la reforma social*, ob. cit., pág. 28.
[99] Ídem, pág. 33.

digitalia
www.digitalia.us

jurídicamente y ordenarlos[100]. Esto exige un papel intermedio y equidistante tanto del Estado liberal de la economía política como del Estado social del colectivismo. La crítica a la primera contempla los cargos que solían hacerse al liberalismo *económico avant la lettre:* el carácter abstracto del hombre, reducido a mero sujeto económico —«la mayor parte de sus principios descansa sobre un supuesto falso la existencia del *economic man,* de un ser sin otro motor que el lucro material»[101]—, el extremo individualismo atomista en su concepción de la sociedad como un mero agregado de individuos sin otros vínculos que la convención, el optimismo de la espontánea armonización de intereses en juego en un efecto social de conjunto. Lo positivo, en cambio, del individualismo y de la libertad económica reside en ser la fuente más segura de la producción de la riqueza. Además, «vigoriza las iniciativas individuales, estimula la previsión y hace más vivo el noble y provechoso sentimiento de la personalidad individual»[102]. Pero su defecto está, a juicio de Sanz y Escartín, en la unilateralidad con que afirma el principio liberal sin limitaciones ni mediaciones:

> Si el individualismo se hubiera limitado a proclamar la conveniencia y la justicia de que sea respetado el derecho de cada cual a perseguir sus fines, en tanto que no vulnere el derecho de los demás, nada habría que corregir; pero menospreciando el aspecto social de la mayor parte de las actividades humanas, no tuvo en cuenta que, en el orden económico, el interés individual, según el propio y personal criterio y el interés social, pueden ser, y comúnmente son, opuestos[103].

No es menos firme Sanz y Escartín en su crítica al socialismo, al que entiende como una reacción histórica contra los usos y abusos liberales. La negación de la propiedad privada y la institución de un Estado propietario son dos principios que atentan directamente contra la creación de riqueza y la práctica de la libertad. No sólo producen una pérdida de competividad y creatividad, sino una situación de insoportable servidumbre ante el Estado omnipotente:

> Fácil es adivinar cuál sería la suerte de la libertad política en una sociedad donde toda fuerza, toda actividad, habría de aplicarse y ejercerse en límites fijados de antemano por el Gobierno... La libre determinación de nuestras necesidades, condición primera de la libertad personal, correría, por tanto, grave riesgo en un Estado colectivista; y la libertad civil, fundamento de toda libertad social legítima, no tendría, ciertamente, mayor fortuna[104].

Éste es un juicio clarividente, digno de subrayarse porque anticipa todo el trágico horizonte histórico que habría de recorrer luego el llamado socialismo real. A las masas des-

---

[100] Cabe incluso, en determinadas condiciones, una limitación del derecho de propiedad, en tanto que tal derecho tiene un carácter condicional y relativo *(La cuestión económica,* ob. cit., págs. 49) así como de la propiedad de la tierra, según la tesis defendida por el georgismo (ídem, págs. 53-55). Véase también *El Estado y la reforma social,* ob. cit., pág. 29.

[101] Ídem, pág. 53.

[102] Ídem, pág. 63.

[103] Ídem, págs. 63-64.

[104] Ídem, pág. 101.

digitalia
www.digitalia.us

esperadas el colectivismo puede parecer la utopía de la Arcadia feliz, pero encierra en su seno la tentación letal de la entropía social y el sometimiento político. No queda, pues, otra salida al dilema individualismo o colectivismo que la reforma social bajo la previsión y la tutela del Estado, aunque también fiada a la propia inventiva y dinámica de la sociedad. El intervencionismo del Estado en el conflicto social y su responsabilidad en la promoción de la riqueza de la sociedad como un todo justificaban, por lo demás, a juicio de Sanz y Escartín, prácticas proteccionistas para preservar la economía nacional contra la libre concurrencia. «Libertad de comercio y protección constituyen, por tanto, categorías de tiempo y espacio»[105], esto es, revisables según coyunturas y circunstancias. De nuevo la Alemania de Bismarck era un modelo de referencia en la España de fin de siglo. Por lo que respecta a las prácticas reformistas, los ejemplos eran ya abundantes, especialmente de Inglaterra, Suiza y la misma Alemania. Entre ellos analiza Sanz y Escartín la municipalización de servicios públicos, que respondan a necesidades generales, evitando el monopolio y el abuso, la política de los seguros sociales, la reglamentación del régimen del trabajo, las Comisiones de arbitraje, la organización de asociaciones profesionales, el cooperativismo. De todo lo cual podía concluir que «la formación de un orden solidario, de un sistema de cooperación que sustituya al actual de competencia y de lucha, se impone a la humanidad culta, como se impone al hombre la conducta reflexiva y razonada al llegar a cierto estado de desarrollo y adelanto»[106].

Ahora bien, para lograr este orden solidario, no basta el reformismo político si no va acompañado de una profunda reforma del individuo. «Si los Poderes públicos, en su esfera propia —dice Sanz y Escartín— no deben permanecer ociosos, las fuerzas morales han de ser los elementos primarios, las verdaderas bases de la paz social»[107]. Es el tema que desarrolla en *El individuo y la reforma social*, donde pasa revista a las distintas fuerzas —ciencia, moralidad, derecho, religión— que han de intervenir en la reforma social. «El objeto de este libro es, ante todo, preparar en las ideas y en los sentimientos la acción social, cuyas formas no es posible, ni quizá conveniente, señalar *a priori*»[108]. El libro se resiente de un exceso de moralismo, debido en gran medida al idealismo de que parte su autor. Pero, pese a ello, contiene puntos de vista muy estimables. «La cuestión social es, ante todo, una cuestión de moralidad, de recta dirección de nuestra vida»[109]. Frente al individualismo moderno y el colectivismo, como los dos escollos que hay que sortear, Sanz y Escartín se fija ahora en el hombre en cuanto ser moral, de donde deben partir todos los esfuerzos reformadores, pues «toda reforma política o económica es inútil o perjudicial cuando no se funda en las condiciones de cultura, bienestar, iniciativa y moralidad de los pueblos a quienes se aplica»[110]. Del individuo moral, esto es, transformado por la instrucción, la educación y las buenas costumbres, puede espe-

[105] Ídem, pág. 234.
[106] Ídem, pág. 217.
[107] Ídem, pág. 277.
[108] *El individuo y la reforma social,* ob. cit., pág. 15.
[109] Ídem, pág. 9.
[110] Ídem, pág. 25.

digitalia
www.digitalia.us

rase una nueva sensibilidad social y una nueva actitud ante el problema. Pero en esta transformación tienen que intervenir numerosos registros. No es posible recoger las múltiples sugerencias que ofrecía a este propósito Sanz y Escartín, desde el trabajo dignificado en su nivel social y económico, pues «falta en España —dice con tonos regeneracionistas— una cultura del trabajo y del ahorro, extraña a nuestra historia[111]— a la instrucción con base científica, cimiento de la prosperidad y panacea contra el utopismo[112], o a la educación moral frente a la desorientación, el indiferentismo egoísta y el pesimismo dominantes[113], o a la reforma religiosa interior, como «fundamento de la cultura moral más extensa y sustento espiritual de la inmensa mayoría de los hombres»[114], o al derecho, cuando «en vez de fundarse en la fuerza... responde al acuerdo de voluntades, (y) significa cooperación y solidaridad»[115]. No es sólo una cuestión moral. Sustentaba Sanz y Escartín la convicción de que hay leyes objetivas y uniformes de la organización social, y «estas leyes positivas, como fundadas en la realidad histórica, han servido a su vez para fijar con el concurso de la razón, leyes ideales, normas a que debe aspirar el espíritu colectivo, principios de derecho, en una palabra, a que debe ajustarse toda actividad social humana»[116]. Apuntaba en este sentido a una economía política, corregida por los principios de la moral y del derecho, como baluarte contra las tendencias revolucionarias, pues «sólo por la ignorancia de las verdades elementales del derecho y de la economía política han podido propagarse los errores del anarquismo y del socialismo revolucionario y colectivista»[117]. Para él, el colectivismo es una doctrina primitiva, «que corresponde a los primeros grados de la civilización» y es incompatible con la conciencia de la libertad del hombre moderno, cuyo asiento es el derecho de propiedad —«instrumento más poderoso de la civilización, condición precisa de la libertad civil (y) base de toda razonable libertad política»[118]— mientras que el sistema colectivista conduce a la «miseria universal, y más tarde, quizá, al restablecimiento con nombre distinto de la antigua esclavitud»[119]. La posición de Sanz y Escartín era la de un liberalismo atemperado por un profundo sentido social cristiano —«el supuesto natural del régimen democrático es la autonomía de todos los grandes intereses sociales»[120]—, lo que le llevaba a sostener las medidas del cristianismo social, conforme al espíritu de la *Rerum novarum*. Desde este perspectiva defendía el intervencionismo del Estado y la conveniencia de prescribir obligaciones sociales al capital, aplicándose a empresas que fomenten riqueza pública y utilidad social[121] y a obras de patronato[122], conforme a la fun-

111 Ídem, págs. 58-59.
112 Ídem, págs. 270-271.
113 Ídem, págs. 317-318.
114 Ídem, pág. 340.
115 Ídem, pág. 370.
116 Ídem, pág. 302.
117 Ídem, pág. 303.
118 Ídem, pág. 115.
119 Ídem, pág. 104.
120 Ídem, pág. 131.
121 Ídem, pág. 178.
122 Ídem, págs. 182-183.

digitalia
www.digitalia.us

ción social que debe cumplir la riqueza, al igual que hay también obligaciones sociales del trabajo, que tienen que ver con la formación individual, la competencia y el asociacionismo —«la asociación es, más aún que la competencia, la verdadera ley del progreso»[123]—; y sobre esta base formulaba la idea de una sociedad democrática, pero organizada bajo el principio de la cooperación y la solidaridad:

> La civilización futura, la sociedad del porvenir, si no ha de estar a merced de la licencia revolucionaria o de la opresión cesarista, debe fundarse asimismo sobre agrupaciones libremente constituidas, según el espíritu de los tiempos, en las cuales se coordinen las actividades individuales y que puedan a su vez, por medio de una superior coordinación, entre sí todos los intereses sociales[124].

De este modo, la rectificación de la economía política se abría a una concepción más orgánica y viva de la sociedad, al estilo del krausismo, y no en vano citaba Sanz y Escartín como valedores de la nueva economía en España a Giner de los Ríos y Gumersindo de Azcárate[125].

Ciertamente éste es el otro extremo del arco del reformismo, si no con mayor sensibilidad social, sí, al menos, con más cultura jurídica y con una más clara y consecuente radicalidad democrática. También Gumersindo de Azcárate se mueve en una actitud equidistante del individualismo y del colectivismo, y recaba como alternativa una «nueva organización» no de «otro modo que *posibilitando* y facilitando que la sociedad por sí misma se organice y constituya»[126]. Pero a Azcárate no le bastaba la doctrina social cristiana, a la que tiene por incompleta, y aspiraba, en consecuencia, a una reforma radical, «la cual —dice— no tiene derecho a destruir (el orden social), pero sí el de *modificar su forma y alterar su fondo»*[127]. Su propuesta tomaba por base, como no podía ser menos tratándose de un krausista, a la Ciencia —así, con mayúscula—, que conjuga el principio de la libertad con el de la responsabilidad social[128], o dicho en otros términos, el principio de la libertad y el de la organicidad social. Con sentido histórico Azcárate situaba la cuestión social respecto al nivel precedente. A su juicio, para la generación anterior, la generación liberal, el problema social consistió en una obra de negaciones. «Se *desvinculó* la propiedad de la nobleza y se *desamortizó* la de la Iglesia, pero no se creó un derecho de propiedad, sino que se redujo todo a someter aquélla en masa al derecho común... *des-vinculación* y *des-amortización*, dos negaciones»[129]. Fue, sin duda, una obra liberadora y emancipadora, que destruyó la antigua estructura del Estado y su organización gremial en el orden laboral. Ahora, en cambio, pensaba Azcárate, ni es cuestión de destruir el principio de libertad, clave de bóveda de la sociedad moderna, ni de reafirmar el papel del Estado frente a la sociedad, sino más bien de construir un or-

---

123 Ídem, pág. 236.
124 Ídem, pág. 237.
125 *La cuestión económica,* ob. cit., pág. 48.
126 *Estudios económicos y sociales*, ob. cit., pág. 133.
127 Ídem, pág. 158.
128 Ídem, pág. 125.
129 Ídem, pág. 130.

digitalia
www.digitalia.us

den social más integrador. Las reformas que se necesitan han de tener, en consecuencia, «un carácter esencialmente *positivo».* No hay que abolir, pues, ni la libertad ni la propiedad ni la organización social surgida de las revoluciones liberales. «Hoy no encontramos, como al verificarse la anterior revolución, convicciones, sentimientos y aspiraciones generales que tengan un objetivo fijo y preciso»[130]. No es cuestión de revolución, sino de transformación. La obra de hoy, precisaba Azcárate, no es destruir sino construir conforme a «las tendencias de la civilización moderna»; esto es, «*completar* el sentido que hasta aquí ha venido mostrando la revolución» (se entiende la liberal burguesa), o dicho en otros términos, «completar y corregir las doctrinas que inspiraron las reformas llevadas a cabo en la inmediatamente anterior en las esferas jurídica y económica»[131], o, lo que es lo mismo, regular jurídicamente las nuevas relaciones económicas dentro de un espíritu armonicista e integrador entre la forma liberal y la organización social. Según Azcárate, la tarea de su generación sobre la precedente, cuya consigna había sido la des-amortización y des-vinculación de bienes, era «nada menos que crear un derecho civil» de sentido social. Se trata de aquella rama de la legislación que se refiere a la familia, a la propiedad, a las instituciones más importantes de la vida y de la sociedad»[132]. El derecho ha de ser «un medio y condición para la vida», para su fomento y desarrollo, y no un simple instrumento de relaciones de contrato. Lo que buscaba Azcárate era nada menos que un nuevo derecho civil con sentido social. El liberalismo tenía «un concepto abstracto y negativo del derecho», así como una concepción mecánica del Estado, en cuanto producto del pacto de voluntades. Tanto conservadores como reformistas, pese a sus diferencias de propósito, están

> conformes todos en afirmar que hemos llegado al *summum* del individualismo, y en reconocer la necesidad de organizar según un ideal, histórico, según unos, racional, según otros, la sociedad, para que sea un cuerpo vivo y orgánico, y no una suma de átomos[133].

Azcárate estaba entre los segundos. Un nuevo concepto de totalidad social como integración orgánica de funciones podía reconstruir la vida social desgarrada por disensiones y conflictos entre individuos o grupos. Esto no significa, en modo alguno, una vuelta a planteamientos premodernos, propios de una sociedad estamental, sino un intento de superación dialéctica de los desgarros de un cuerpo social atomizado:

> Lo que sí desea es que en el seno de la *libertad,* afirmada por la revolución, rijan e imperen sobre la vida los principios racionales propios de todos los órdenes sociales, como antes hemos visto, imponiéndose a las conciencias por la fuerza de su verdad y el influjo de la acción social, no por la del Estado; y que éste, a la par que con tanto

[130] Ídem, pág. 136.
[131] Ídem, pág. 139.
[132] Ídem, pág. 134.
[133] Ídem, pág. 144.

digitalia
www.digitalia.us

empeño reconoce todos esos derechos, cuyo fin es la personalidad, cuando se trata de los *individuos,* haga lo propio cuando se trata de *las personas sociales*[134].

Tal era el programa de la nueva reforma social, que preconizaba Azcárate en sintonía con la postura institucionista. Para ello había, pues, que buscar y reforzar «el elemento común y social, que nunca aparece tan subordinado como en los tiempos presentes al elemento particular e individual»[135]. En otro ensayo posterior, titulado «El problema social y las leyes del trabajo» (1893), insistía Azcárate en el sentido orgánico contra el sentido mecánico (o abstracto), así como contra el sentido unitario, es decir, frente al individualismo abstracto y al no menos abstracto totalitarismo, respectivamente. «El sentido orgánico mirará la relación entre individuo y sociedad como una relación intrínseca, y estimará la vida de aquél como propia, y, a la vez, dependiente de la de ésta»[136]. Frente al unitarismo estatalista, sostiene que el derecho no es causa de la vida, sino tan sólo condición de ella, pero, a diferencia del liberalismo, subraya que de «la vida toda, no tan sólo de la libertad»[137]. Obviamente su concepción del derecho se refleja en la idea del Estado y su función. Al sentido unitario corresponde un Estado ético, convertido en «supremo y único rector»; al sentido mecánico el Estado del *laissez faire;* al sentido orgánico, en fin, un Estado con función social pero no socializador. En suma, «con el sentido orgánico resulta que el derecho es, en el orden social, *condición* de la vida, no su *causa,* y, por tanto, que el Estado es soberano en la esfera del derecho y no en las demás»[138]. Para Azcárate se trataba nada menos que de una superación dialéctica del individualismo liberal y del socialismo totalizador. De ahí que su programa vaya más allá del mero reformismo social. Su postura se alineaba con los civilistas italianos, que defienden una reforma del derecho civil. «La cuestión social —repite con Gianturco— está casi toda en el Código civil»[139]. Las leyes sociales se refieren a nuevas relaciones sociales surgidas del cambio habido en las relaciones de trabajo, y que «piden nuevas reglas jurídicas o un peculiar desarrollo de las antiguas»[140]. El problema social exigía así, según Azcárate, replantear sobre una nueva base las relaciones entre individuo, sociedad y Estado. Este último no es la sociedad ni la sociedad se reduce al Estado, como pensaba el Antiguo Régimen, y, a su modo, reivindica el socialismo. «La revolución ha hecho al individuo independiente, reconociéndole una esfera dentro de la cual es autónomo, rige su vida y es dueño de su propio destino; pero ahí quedó su obra»[141] —precisaba Azcárate—. El liberalismo construye el Estado desde el pacto, pero eso no significa ni equivale a construir artificialmente la sociedad. Ésta tiene su propia constitución orgánica, de modo que el individuo autónomo, respecto al poder omnipotente del Estado, no está, por ello, desarraigado de la sociedad, a la que pertenece, ni ésta es ajena a

---

134 Ídem, pág. 146.
135 Ídem, pág. 155.
136 *Estudios sociales,* ob. cit., pág. 218.
137 Ídem, pág. 219.
138 Ídem, pág. 220.
139 Ídem, pág. 242.
140 Ídem, pág. 243.
141 Ídem, pág. 274.

digitalia
www.digitalia.us

los mútilples problemas que conciernen al individuo en cuanto miembro de la sociedad. En consecuencia, concluía Azcárate, el derecho no se extiende sólo a la esfera de la libertad que pacta, sino a los problemas sociales, que requieren nueva regulación jurídica, aun cuando no toda resolución de tales problemas dependa de la acción protectora del Estado. «Según algunos individualistas, debe procurarse que la esfera del Estado se *reduzca*, y no que se *ensanche*, lo cual está bien, si se entiende en el sentido de que el Poder público se aparte de aquella obra que, por ser social, no jurídica, mejor fuera que la sociedad realizara»[142]. No se trata, por tanto, del Estado ético providente ni del Estado pasivo o indiferente, sino del Estado tutelar. Se pretende así, por medio del concepto de organicismo, una rectificación conjunta tanto del liberalismo abstracto con su atomismo social como del socialismo, no menos abstracto, con su reabsorción de la vida social toda en el poder del Estado:

> En suma: podría decirse que, atendiendo al conjunto de lo que pasa, así en la realidad como en la esfera del pensamiento, resulta menos atomismo inorgánico, menos liberalismo abstracto, menos individualismo exclusivo, menos socialismo extremado, y una como tendencia general a reorganizar la sociedad, sin mengua de la libertad[143].

El principio de libertad o autonomía y el principio orgánico o de totalidad son, pues, los dos conceptos claves con que pensaba Azcárate la reorganización del orden social. Pero libertad racional, no mera espontaneidad al modo del liberalismo[144], al igual que organicismo social de funciones y no del Estado totalizador. Santamaría de Paredes, en su discurso de ingreso en la Real Academia sobre «El concepto de organismo social», se había ocupado por extenso del mismo problema, intentando conjugar, al modo krausista, libertad y organicidad, esto es, cooperación reflexiva del individuo y ordenación social al todo, sin recaer por ello en ningún tipo de reduccionismo naturalista, pues «no es lo orgánico cualidad exclusiva del mundo regido por las leyes fatales de la Naturaleza, y por eso podemos hablar de órganos y de organismo con propio derecho los que amamos la libertad y no somos materialistas»[145]. Gumersindo de Azcárate había establecido en sus *Estudios económicos y sociales* de 1876 la nueva actitud: «no destruir el legado político anterior, pero sí modificar su forma y alterar su fondo». Otro tanto afirmará más tarde Adolfo Posada. «Se trata —decía— de una ampliación y reafirmación de los principios del 89, interpretados en su sentido más concreto y más sustancioso»; aunque, a decir toda la verdad, este deber social pronto se recubría de una «función tutelar», que era muy ajena a las reivindicaciones del socialismo. Ser «un hombre de su tiempo —aseguraba Posada— es ser un hombre social», dotado de una nueva con-

---

142 Ídem, pág. 243.

143 Ídem, pág. 280.

144 «la libertad se entendió de un modo abstracto; se confundió con el mero arbitrio, en vez de identificarlo con la libertad racional; se tomó a aquélla como fin, olvidando que es medio para el cumplimiento de fines ulteriores» («Deberes y responsabilidades de la riqueza» [1892] en *Estudios sociales*, ob. cit., págs. 144-145)

145 *Memorias de la Real Academia*, Madrid, Impr. Huérfanos del Sagrado Corazón, 1898, tomo VIII, pág. 143.

digitalia
www.digitalia.us

ciencia de responsabilidad ante la suerte común y de solidaridad universal. Esta nueva conciencia se expresaba en el deber social como culminación de la virtud cívica republicana.

4. La Comisión de Reformas sociales

Varias veces se ha hecho alusión a la Comisión de Reformas sociales, creada en 1883 por el gabinete liberal de Posada Herrera, siendo a la sazón Segismundo Moret, su promotor, ministro de la Gobernación. Intentos anteriores de crear en las Cortes una Comisión de investigación sobre la cuestión social habían fracasado por falta de un decidido aliento liberal reformador, que le presta ahora Segismundo Moret. No obstante, como presume María Dolores de la Calle, su fundación «no parece consecuencia de la inquietud social de la elite política dirigente, sino de las sugerencias de un determinado sector de la burguesía intelectual, conocedor de los avances europeos en materia social e influido por el krauso-positivismo»[146].

En la exposición de motivos del Real Decreto está clara y explícita la mentalidad integradora del reformismo. Se dice:

> No era posible prolongar esta situación sin menoscabo de la paz pública. Numerosos síntomas revelan que las clases obreras sienten el vivo estímulo de que importa remediar, o aliviar cuando menos, a la vez que siente el capital inquietudes justificadas por hondas y continuas perturbaciones. Acudiendo el obrero a los grandes medios que el derecho moderno ha puesto a su alcance, reclama acceso y lugar entre los elementos de la vida pública; y como las libertades políticas no son a la postre más que modos de realizar el progreso, habría motivo para temer que las corrientes, hasta ahora pacíficas, por donde va encauzándose este movimiento, torcieran su rumbo de suerte que los males conocidos se agravasen con todos aquellos otros a que da origen la violencia, e hicieran así precaria la paz y las relaciones entre los dos grandes factores de la producción: el trabajo y el capital[147].

Pero, a la vez que se especifican los intereses que los protagonistas sociales tienen en la cuestión y se proclama la exigencia de la paz social, el Decreto asume la función tutelar del Estado en estas materias, pues, «en último término, uno de los deberes más estrechos del Gobierno es el mirar, antes acaso que a las exigencias de la vida, a las causas que engendran los conflictos del porvenir»[148]. Se trata, pues, de crear una Comisión investigadora con amplios poderes de convocatoria, encuesta e información, como paso previo a «la obra de los legisladores». Y desde luego, en el amplio, minucioso y bien elaborado cuestionario, con que trabajó la Comisión, se advierte fácilmente, como ha mostrado De la Calle, la mentalidad armonicista de Azcárate, a quien toma por su

---

[146] *La Comisión de reformas sociales 1883-1903,* Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y de Seguridad social, 1989, pág. 28.

[147] Ídem, Apéndice 1, pág. 320.

[148] Ídem, pág. 322

digitalia
www.digitalia.us

verdadero inspirador[149]. No es del caso analizar una vez más este cuestionario ni hacer la historia interna de la Comisión, sino de asistir a la escenificación dramática de las distintas posturas que se defienden ante ella. Se diría que ante la Comisión, constituida en un foro provisional de comparecencias y opiniones, se desarrolla el segundo acto de la representación pública de la cuestión social, cuyo comienzo hemos situado en el debate parlamentario sobre *La Internacional*. No es meramente una imagen literaria. El concepto de representación escénica contaba sin duda en la conciencia y actuación de los distintos actores, que intervinieron en ella. Los miembros integrantes de la comisión, al margen de su recta intención y buena voluntad, no dejaban de simbolizar la conducta benevolente y un tanto paternalista del Gobierno, mientras que las asociaciones obreras que decidieron concurrir a ella tuvieron a la vista fundamentalmente el efecto de propaganda de sus propias reivindicaciones en la gran plataforma de comisiones provinciales y locales que le brindaba el proyecto. La cuestión social se escenificaba ahora, en presencia misma de los interesados, en un curioso y sorprendente cara a cara, entre la parte más culta y sensible de la burguesía liberal —«una élite en la política y en la cultura»[150]—, como la califica De la Calle— y una buena parte del proletariado, la que había decidido abandonar el abstencionismo político, profesado y practicado por la sección española de *La Internacional*. La Comisión no había sido creada con vistas a una transacción o negociación política, sino a una audiencia informativa, lo que no obligaba a los intervinientes, ya sea por escrito u oralmente ante ella, antes bien les ofrecía una oportunidad de hacer valer sus reivindicaciones.

La actitud predominante en el mundo obrero fue, en general, de provocación y desafío, lo que también formaba parte de la representación escénica. Era, por lo demás, la respuesta lógica que cabía esperar ante el reformismo y sus tácticas integradoras, ya que éstas, según temían los interesados, podían neutralizar el expansionismo del movimiento obrero. El sector anarquista, el más numeroso y combativo, fiel a su actitud abstencionista, no se dignó comparecer ante lo que juzgaba una farsa. En este abstencionismo contaban muy fuertes motivaciones. Se trataba de un pleito con otras fuerzas obreristas, que ya había sido solventado en la organización. En vísperas del Congreso obrero de Barcelona, el socialista Fernando Garrido había escrito un par de artículos en *La Iguadad* de Madrid, instando a los obreros a la acción política, porque con su abstencionismo estaban haciendo el juego al poder constituido. La réplica contundente de la sección española de *La Internacional* en *La Solidaridad,* de últimos de mayo de 1870, no se dejó esperar. «*Sois instrumento inconsciente de los jesuitas,* nos dice*; sois instrumentos inconscientes de la reacción,* dicen a Garrido y a sus correligionarios los hombres del partido progresista»[151]. Y a continuación se dan las razones por las que los obreros deben separarse de «esta asquerosa farsa» de la política. Primero y principal, porque los derechos individuales no se conceden graciosamente, sino que se con-

[149] Como ya se ha indicado en el parágrafo precedente, Azcárate, según De la Calle, «propugna una síntesis armonizadora capaz de superar la dicotomía individualismo-socialismo, de modo que resulte una sociedad armónica mediante reformas jurídicas, educativas y morales. Tamaña empresa exige un conocimiento preciso de las condiciones sociolaborales de los trabajadores agrícolas e industriales» (ídem, pág. 63).

[150] Ídem, pág. 49.

[151] Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante*, ob. cit., pág. 88.

digitalia
www.digitalia.us

quistan. «Son inherentes a la naturaleza humana, anteriores y superiores a toda ley, y el hombre no debe en manera alguna esperar a que se le den o se le reconozcan; debe pura y simplemente *usar* de ellos»[152]. La emancipación tenía que ser obra de los trabajadores o no era nada, pues era absurdo concebirla por vías de concesión. En segundo lugar, seguía el escrito, porque «las opiniones políticas contribuyen a crear profundos odios entre los hombres», que sólo pueden redundar en divisiones internas entre los obreros. En tercer lugar, porque, según una larga y triste experiencia, no se podía esperar nada de la política burguesa, salvo la represión. Se trataba, por lo demás —se venía a decir en cuarto lugar— de una revolución internacional, que trascendía la esfera nacional y patriótica de la política convencional. Se citaba, en quinto lugar, la insuficiencia de las libertades políticas burguesas para llevar a cabo las reformas sociales necesarias, y por último, se aludía al efecto de distracción que produce la política respecto a los objetivos últimos de la revolución proletaria. «Es preciso desengañarse —concluía el artículo— Los trabajadores hoy no debemos hacer otra cosa que organizarnos y propagar los principios de *La Internacional*»[153], en la convicción de que por obra del asociacionismo y de la conciencia revolucionaria, casi por la gravedad interna de la situación, se produciría el acontecimiento revolucionario que pondría fin a la dominación burguesa. Como se ve, y en resumen, abonaban esta actitud diversas razones: de un lado, teóricas o de principio, relativas a su concepción negativa del poder político, junto con la conciencia de que el nuevo orden social tenía que venir exclusivamente por obra de la emancipación proletaria; y, del otro, prácticas por la experiencia de haber sido utilizados por los partidos burgueses, especialmente por el republicanismo —recuérdese la experiencia de la revolución septembrina —para sus propios objetivos de clase. El Congreso de Barcelona iba a refrendar esta actitud, ratificando su rechazo terminante y total de la esfera política y del Estado.

> Y es que el Estado no admite cambios de sistema ni reformas... Toda innovación le espanta, y solamente introduce alguna en la dirección de la Sociedad que tiene a su cargo, cuando le obliga a ello una fuerza mayor, emanada de las capas inferiores o cuando los intereses de la clase que representa lo exigen... Todo poder autoritario lleva en sí un deseo de dominio, y este deseo es precisamente la antítesis del progreso.¿Qué pacto, más que la guerra, cabe ya entre el colectivismo y la política, entre la libertad y la autoridad?... De emplear ese coloso de poder y tiranía como medio, nuestros trabajos, todos nuestros esfuerzos, no lo dudéis, desaparecerían ante el absolutismo de su idea[154].

No había, pues, posibilidad de mediación. Precisamente este punto acerca del uso de los medios políticos convencionsales para fines emancipatorios iba a ser causa de la grave controversia entre Marx y Bakunin —autoritarios y libertarios, respectivamente— que ocasionó la escisión en el seno de *La Internacional*. Con estos precedentes, era de

---

[152] Ibíd.
[153] Ídem, pág. 89.
[154] Ídem, págs. 118-119.

digitalia
www.digitalia.us

esperar que el anarquismo no atendiera la convocatoria de la Comisión de Reformas sociales. Acudió algún anarquista, haciendo constar que lo hacía a título personal, como el caso de Juan Cordobés, que aprovechó la ocasión para defender el abstencionismo político de su formación: «Donde hay política —concluyó— hay gobierno; donde hay gobierno, hay autoridad; donde hay autoridad, no hay libertad, y donde no hay libertad, el sentido moral se pierde y la justicia es imposible»[155]. Era la lógica simple y rectilínea del anarquismo, a la que faltaba el sentido del matiz, pero le asistía el rigor de la necesidad. Las asociaciones obreras que concurrieron, como el partido socialista, y los numerosos obreros que lo hicieron a título personal mantuvieron una actitud beligerante contra la Comisión, de abierta denuncia de sus pretensiones y de rechazo de su reformismo. Su intervención responde, por lo general, a la misma pauta, como ha señalado De la Calle, «desprestigiar la C.R.S.; denunciar los abusos del mundo del trabajo, utilizados como reflejo del antagonismo de clase; demostrar a los trabajadores lo inútil del ideario reformista burgués; y hacer propaganda de la Asociación en su lucha contra el Capital»[156]. Pablo Iglesias, en nombre del partido socialista, dejó explícitamente bien sentada esta actitud con su *bonhomía* habitual:

> Si el partido socialista obrero ha aceptado la atenta invitación de la Comisión, ha sido porque ha tenido en cuenta que sus ideas deben difundirse, exponerse en todas partes y darse a conocer, para que, tanto los amigos como los adversarios las tengan presentes; pero no porque espere de ningún modo que de los datos que exponga habrá de resultar ventaja alguna para la clase trabajadora[157].

Con menos recato en la forma, anduvo Jaime Vera, autor del Informe de la Agrupacion socialista madrileña, en su denuncia «de la buena fe en el imperio de la armonía universal», cuando se trataba realmente de una lucha de clases, donde no era posible la avenencia:

> Sólo los inocentes perjudiciales de todos los tiempos y de todos los campos, y los que sin tener esta candidez hipócritamente la fingen, pueden creer que los trabajos de esta Comisión de informe y los ulteriores desarrollos del pensamiento a que obedece, venciendo la fatalidad histórica, tendrán por resultado mermar en lo más mínimo el privilegio capitalista en beneficio de la clase obrera[158].

Y cerraba su Informe de una manera altanera y provocativa, pero extremadamente consecuente con sus premisas:

> ¿Queréis de buena fe favorecer a la clase trabajadora? Reconocerle los derechos políticos; permitirle la libre emisión de sus ideas, la asociación en defensa de sus intereses, la libre acción política, en una palabra, reservaos, en buena hora, el derecho a

---

155 *La clase obrera española a finales del siglo XIX,* ob. cit., pág. 66.
156 *La Comisión de reformas sociales,* ob. cit., pág. 171.
157 *La clase obrera española a finales del siglo XIX*, ob. cit., pág. 45.
158 Ídem, pág. 191.

digitalia
www.digitalia.us

> mantener por la fuerza el orden público... Quedaremos citados para la batalla final... Queremos sólo Libertad... Dadnos sólo eso, Libertad, y habréis hecho por la muchedumbre proletaria lo que no podemos esperar de vuestra protección económica[159].

Hubo algunas intervenciones realmente intemperantes, que dieron lugar a algún incidente con la presidencia de la Comisión. Pero esto, como los rumores, toses, aplausos, que se producían en la sala, formaban también parte de la representación, como las llamadas al orden por parte de la presidencia. No se crea por ello que la Comisión se redujo a pura imagen o espectáculo. Hubo también Informes realmente positivos y de gran fuste teórico, y otros muy valiosos por su contenido y sugerencias. Diversas instituciones públicas se mostraron dispuestas a colaborar e indicaron medidas pertinentes. Como señala De la Calle, «la colaboración institucional, aunque minoritaria, fue considerable y plural, incluso muy cualificada en algún caso. Permitió la confrontación del reformismo entre grupos de trayectoria social y cultural (Ateneos, ILE, Fomento), organismos oficiales y sectores religiosos y benéfico-caritativos»[160]. En general, puede afirmarse que la actitud abierta y dialogante se impuso, y la mentalidad del reformismo salió socialmenmte reforzada, así como la conciencia de la función tutelar del Estado frente a la actitud liberal a ultranza. Estaba comenzando en España la época del reformismo. Es verdad que hasta 1890 con la aprobación del sufragio universal no se normaliza enteramente la situación, pero a partir de esta fecha[161], en que se refuerzan las actuaciones de la Comisión y comienza a actuar ésta como inspiradora de la obra legislativa, se impone definitivamente el reformismo, en plena sintonía con las prácticas habituales en otros países europeos, aun cuando los movimientos obreros seguían pensando en la revolución necesaria e inminente, esperanza esta que, bajo la emoción y el impulso de la revolución rusa del 17, acompañará indefectiblemente al proletariado español hasta el Desastre de la Guerra Civil. El avance legislativo en España en este sentido fue análogo a la labor protectora de otros países: la regulación del contrato laboral, de la duración de la jornada, de las comisiones de conciliación y arbitraje, del derecho de huelga, tal como especifica A. Posada en su obra *Socialismo y reforma social*[162], el mejor estudio de los logros de la mentalidad reformista y del nuevo «hombre social».

---

[159] Ídem, pág. 201.

[160] *La Comisión de reformas sociales*, ob. cit., pág. 231.

[161] Es también la fecha en que se celebra, convocada por el Imperio alemán, la Conferencia internacional de Berlín sobre la cuestión social, que va a servir de estímulo y arranque a las medidas reformistas.

[162] *Socialismo y reforma social,* Madrid, Tip. Ricardo Fe, 1904.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo V

El radicalismo de los jóvenes intelectuales

Al filo del Desastre del 98, el término «intelectual», en sustantivo, entra a formar parte, como ha mostrado I. Fox, del vocabulario español por obra de los jóvenes radicales, que en este año extreman su actividad crítica. «Así vemos —dice— que no sólo debemos a los jóvenes de 1898 la penetración en la lengua castellana del término intelectual, sino también que fue la primera generación española que tenía una conciencia clara de su papel rector en la vanguardia política y social»[1]. Como era de esperar, Unamuno, siempre pionero, recoge puntualmente la innovación terminológica:

> En rigor, no somos más que los llamados, con más o menos justicia, *intelectuales* y algunos hombres públicos los que hablamos ahora y a cada paso de la regeneración de España (III, 407).

1. La radicalidad del intelectual

Pero si el uso terminológico era nuevo, no así la actitud. También en este punto la generación finisecular era heredada del institucionismo con su voluntad programática de formación de elites directivas, que influyeran en la vida del país, y, aun más allá de él, de la figura de Larra, el primer intelectual de la historia moderna de España y el que fijó su lema y su estilo:

> Nosotros no nos casamos con nadie, y sólo nos parecemos a las demás gentes del mundo en estar casados con nuestra opinión, bien diferentes en eso de las gentes que gobiernan, que cada día tienen una[2].

---

[1] «El año de 1898 y el origen de los "intelectuales"», en *La crisis intelectual del 98*, ob. cit., pág. 16.

[2] «Fígaro dado al mundo», *Artículos Completos*, Madrid, Aguilar, 1968, pág. 400.

digitalia
www.digitalia.us

En este sentido, el intelectual de fin de siglo estiliza una actitud que nació con la conciencia liberal en su lucha contra el absolutismo político y religioso, y cuyas raíces últimas se hunden en la cultura ilustrada, en lo que había llamado Kant el «uso público de la razón», en cuanto guía emancipadora del pueblo. Así, cuando el joven Ortega le propone en 1908 a Unamuno «formar el partido de la cultura»[3], está pensando explícitamente en la función educadora de la *Aufklärung* —la cultura como ciencia y liberalismo—, que en Alemania habían realizado hombres como Kant, Herder o Schiller. Y, cuando años antes, en 1898, en la *Correspondencia* pública entre Ganivet y Unamuno sobre *El porvenir de España,* se refiere aquél a la «gente nueva», que se mantiene al margen de la política convencional, y que en vez de «conquistar la opinión pública», al modo de los políticos, se proponen formarla, como espejos en que ésta pueda mirarse (II, 1080), está acertando con la nueva figura del intelectual, en perfecta sintonía con lo que sobre el particular piensa, por la mismas fechas, el propio Unamuno:

> El deber de los intelectuales y de las clases directoras estriba ahora, más que en el empeño de modelar al pueblo bajo este o aquel programa, casi siempre jacobino, en estudiarle por dentro, tratando de descubrir las raíces de su espíritu» (III, 699).

Se trata, pues, de una nueva forma de inteligencia, crítica y militante, civil o comprometida en las causas comunes, a diferencia de la aséptica actividad de los «virtuosos de la inteligencia», como los llamaba con desdén Antonio Machado, y que ejerce una función orientadora frente a la oligarquía tradicional —la insistencia de Maeztu en la oposición al sable y la sotana es muy significativa de este propósito—. Los rasgos que caracterizan al intelectual son el sentido crítico frente a dogmas y convenciones establecidos, la actuación en vanguardia creativa de nuevas sensibilidades y valores, y la función social de la inteligencia en cuanto formadora de la opinión pública. En suma, el poder espiritual vinculado a la inteligencia y la palabra. Es lo que ha llamado Alwin W. Gouldner con acierto «la cultura del discurso crítico» (CDC), determinante de un nuevo horizonte de universalidad, que trasciende el confinamiento y la reducción de intereses de otros grupos sociales. De ahí su radicalismo:

> La CDC es radicalizadora en parte porque, como variante lingüística relativamente independiente de la situación, se experimenta a sí mima como distante de (y superior a) los lenguajes ordinarios y las culturas convencionales. Un discurso relativamente independiente de la situación lleva a un cosmopolitismo que aleja a las personas de las culturas locales, de modo que sienta una alienación de todos los lugares particularistas, ligados a la historia, y de la vida ordinaria, cotidiana[4].

En sentido análogo se ha referido Manheim a una inteligencia móvil y desligada de vínculos sociales, y, por lo mismo, abierta a una idea de totalidad. Y como ésta no puede atribuirse ya a ninguno de los sujetos sociales habituales, tiene por fuerza que buscar el

---

[3] *Epistolario completo Ortega-Unamuno,* Laureano Robles (ed.), Madrid, Arquero, 1987, pág. 77.

[4] *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pág. 84.

digitalia
www.digitalia.us

nuevo referente histórico, al que se dirige su discurso, en el pueblo en cuanto todo. De ahí la tendencia del intelectual a erigirse como intérprete y mediador de la conciencia pública, encarnada de un modo todavía espontáneo o prerreflexivo en el pueblo. Como ha escrito Álvarez Junco, «retenían un rasgo heredado del primer liberalismo: una concepción mitificada de su propia tarea cultural-liberadora, basada en la creencia de un puente ideal entre ellos y el sano pueblo sometido y explotado hoy por las oligarquías políticas y sociales, pero que habría de redimir mañana al país»[5]. Esto explica, por lo demás, la hipertrofia de la función crítica del intelectual, su tendencia a formular un juicio universal y a subvertir los modos convencionales de la clase política. «Participar de la cultura del discurso crítico —resume Gouldner— es emanciparse *inmediatamente* de lo bajo en la jerarquía social convencional, y por tanto en una subversión de esta jerarquía»[6]. La actitud típica del intelectual, incluso en política, o mejor, precisamente en política, es y será siempre la de un idealismo ético, de tono radical y moralizante, educativo, como consustancial a su origen ilustrado. Como bien ha visto Francisco Villacorta,

> su diálogo social pretendía emplazarse, pues, en la dimensión simbólica de una nueva conciencia pública, en los casos más extremos fuera de la política, la moral o la justicia positivas, en el territorio incondicionado de la ética de la convicción, que será a partir de este momento el capital más importante con que intentarán hacer valer su pretensión de influencia social[7].

Precisamente las nuevas circunstancias sociales originadas con la revolución liberal sirvieron para refrendar la figura del intelectual y convertirla en la nueva conciencia de país. «El desarrollo industrial, la extensión de la enseñanza pública, los progresos científicos, el sufragio universal —ha escrito Juan Marichal— tuvieron como consecuencia obligada la constitución de una nueva "clase", la de los intelectuales»[8]. Clase directiva, y no propiamente social, en la medida en que se reforzaron los vínculos simbólicos de autoidentidad y la conciencia de una tarea común de las elites intelectuales y profesionales, que habiendo obtenido una cualificación superior, se encontraban, sin embargo, marginadas socialmente de los asuntos públicos y relegadas en la vida política. Ha sido Alvin W. Gouldner quien ha visto más fina y profundamente en este asunto. Más que del intelectual solitario, radicalizado socialmente en función de su mayor conciencia crítica o de su mejor «comprensión teórica de la historia», como pensaba Marx, prefiere hablar Gouldner, en clave sociológica, de la «nueva clase» sustentada sobre la concien-

---

[5] «Estado y sociedad en España durante la década de 1890» en *Vísperas del 98,* Comp. de J. P. Fusi y A. Niño, Madrid. Biblioteca Nueva, 1997, págs. 61-62.

[6] *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, ob. cit., págs. 84-85.

[7] «Fin de siglo: crisis del liberalismo y nuevos procesos de mediación social» en *Revista de Occidente,* Madrid, núms. 202-203 (1998), págs. 144-145. Véase también Carlos Serrano, *El turno del pueblo*, Barcelona, Península, 2000, págs. 257 y sigs., y 302-304.

[8] «La generación de los intelectuales y la política», en AAVV, *La crisis de fin de siglo: Ideología y Literatura,* Barcelona, Ariel, 1975, pág. 28.

digitalia
www.digitalia.us

cia de su misión totalizadora, a la vez que sobre la hiriente percepción del hiato entre su alta función directiva y la marginalidad de su estatus social, «la disparidad entre su gran posesión de cultura y su menor goce de poder y riqueza»[9]. Fuera o no muy explícita esta conciencia, es evidente, al menos, que su aparición en grupo, «los intelectuales», ya se trate del tándem Ganivet/Unamuno en su *Correspondencia* pública, o del *grupo de los tres* (Baroja, Martínez Ruiz y Maeztu), prueba la existencia de una identidad simbólica[10], acompañada de la pretensión de influir socialmente por el pensamento y la palabra[11]. El fuerte contraste entre la nueva conciencia, crítica y modernizadora, y el retraso social y económico del país, no hizo más que acentuar el radicalismo y exaltar, a la vez, la función directiva del intelectual.

No es extraño, por lo demás, que el radicalismo de los intelectuales se moviera en zonas de tensión y ruptura con el orden establecido, entre un liberalismo democrático o republicano y las nuevas ideologías de sentido social, el socialismo y el anarquismo[12]. Su origen social en la pequeña burguesía y la clase media, marginales respecto al poder de clase burguesa terrateniente e industrial, reforzaba su posición de radicalismo. Éste es el estado de conciencia al que pertenecen los jóvenes intelectuales españoles de fin de siglo. El fenómeno no era, sin embargo, nuevo. Como anota Azorín, los acontecimientos del 98 agudizaron un estado crítico de conciencia, que remontando el curso de la historia alcanzaba tanto a los ilustrados españoles como al romántico Larra. Martínez Ruiz entiende que la *intelligentsia* crítica del 98 continúa la obra de la generación anterior. No se trata, por tanto, de una brusca irrupción o de un súbito estallido, si se exceptúa, claro está, la literatura coyuntural del Desastre, jeremíaca y exaltada, pidiendo un ajuste de cuentas, que no se llegaría a producir. Los antecedentes inmediatos que ofrece Azorín en la generación anterior son la novelística de Galdós, el teatro de Echegaray y la lírica de Campoamor. Del primero, dice, por la «trascendencia revolucionaria de su obra» con su vivisección directa y precisa de la realidad española; de Echegaray subraya el «grito pasional y la sacudida violenta»; y de Campoamor su fina ironía y escepticismo corrosivo (II, 900-902)[13]: «Unid, pues, el grito de pasión de Echegaray al sentimentalismo salvarino de Campoamor y la visión de realidad de Galdós, y tendréis los factores de un estado de conciencia que había de encarnar la generación del 98.» A primera vista pudieran parecer extrañas estas referencias azorinianas, pero son precisamente las que señala

---

[9] *El futuro de los intelectuales,* ob. cit., pág. 92. Y en otro momento precisa, a propósito de la dirección jacobina, «eran individuos con el ascenso bloqueado, no *declassés*» (Ídem, pág. 86).

[10] Véase V. Ouimette, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* ob. cit., I, pág. 69.

[11] Escribe Villacorta: «En ambos casos una determinada posición social, al mismo tiempo privilegiada en el sistema global de estratificación y marginada en sus apetencias de promoción y reconocimiento dentro de su grupo social de referencia, produjo un equivalente sentimiento de identidad y de diálogo simbólico con nuevos estratos sociales ascendentes necesitados de orientación moral e ideológica» («Fin de siglo: Crisis del liberalismo y nuevos procesos de mediación social», art. cit., pág. 144).

[12] El mismo Gouldner ha hecho notar cómo es frecuente encontrar la figura del intelectual vinculada a movimientos nacionalistas y/o socialistas, en los que se está impugnando, de una forma u otra, el estatus hegemónico de la vieja clase *(El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase,* ob. cit., págs. 87-88).

[13] Esta valoración positiva del poeta Campoamor, que parece influida por Clarín, contrasta con el severo juicio sobre el poeta de las *Doloras* emitido por el maestro Yuste en *La Voluntad* (I, págs. 846-847).

digitalia
www.digitalia.us

Clarín, en su ensayo *El libre examen y la litetarura presente,* como efecto renovador de la gran fermentación de espíritu producida por la revolución de 1868, que «penetró en los espíritus y planteó por vez primera en España todos los arduos problemas que la libertad de conciencia había ido suscitando en los pueblos libres y cultos de Europa»[14]. Junto al krausimo en filosofía, destaca el afamado crítico a Galdós y Valera en la novelística, a Echegaray en el teatro, y a Campoamor y Núñez de Arce en la poesía. Para Clarín, el revolucionario es Valera más que Galdós, y aún más que los dos, Campoamor, «el literato más revolucionario de España»[15], pero todos ellos representan el espíritu del «libre examen» triunfante en literatura. Antes de la revolución del 68, el liberalismo no había logrado calar en la conciencia nacional, ideológica y literaria, si se exceptúa, claro está, Larra, singularmente destacado por Clarín en la moderna historia literaria y en la conciencia española:

> En la literatura sólo aparece un espíritu que comprende y siente la nueva vida: Mariano José Larra, en cuyas obras hay más elementos revolucionarios, de profunda y radical revolución, que en las hermosas lucubraciones de Espronceda, y en los atrevimientos felices de Rivas y García Gutiérrez[16].

No deja de sorprender esta coincidencia entre Clarín y Azorín, salvo que el levantino haya tenido en cuenta, como sospecho, el ensayo del gran crítico asturiano. Es, sobre todo, muy significativa la referencia a Larra como el único que «comprende y siente la nueva vida», dejando sugerir que representa la encarnación, trágica al cabo, de la conciencia moderna española. ¿No es esto lo que fascina a Azorín en la figura ejemplar de Larra? «Y si ser libre es gustar de todo y renegar de todo en amena inconsecuencia que horroriza a la consecuente burguesía —recita Martínez Ruiz en su visita a la tumba del escritor—, Larra es el más libre, espontáneo y destructor espíritu contemporáneo» (I, 953). En otra ocasión advierte que «Larra es uno de los hombres que realizan la obra libertadora» (I, 165) o celebra su idealismo de inspiración romántica, como ya había señalado Clarín, según recuerda el propio Martínez Ruiz (III, 520). De haberse inspirado *Azorín* en el ensayo clariniano, resultaría, sin embargo, sorprendente su silencio del krausismo, también destacado por Clarín: «La filosofía del siglo, la única que podía ser algo más que una momia, entró en España con la influencia de las escuelas idealistas importada por el filósofo citado [Sanz del Río]»[17]. Es bien sabida, por lo demás, la estrecha conexión de la revolución septembrina con el espíritu krausista, de modo que en la «gran fermentación de espíritu», de que habla Clarín, le cabe

---

[14] «El libre examen y nuestra literatura presente» en *Selección de ensayos*, Madrid, Amigos de la Historia, 1976, pág. 189.

[15] El apunte sobre Campoamor es muy significativo porque alude, sin nombrarla, a la crisis de fin de siglo. «Muchas doloras de Campoamor parecen inspiradas en los escritos del pesimista Schopenhauer; el dejo de toda su poesía es una desesperación sublime, que ya sólo se goza en el encanto de la hermosura del dolor poético» (ídem, pág. 199).

[16] Ídem, pág. 188.

[17] Ídem, pág. 191.

digitalia
www.digitalia.us

un lugar singular al krausismo. Si Azorín no lo cita entre los precedentes, sólo puede deberse a dos posibles razones, complementarias entre sí, ya sea al propósito de mantenerse en su recuento genealógico estrictamente dentro del área de la historia literaria, o bien a la conciencia de que la situación de fin de siglo difería notablemente del optimismo racionalista del krausismo. Y, sin embargo, en el krausismo estaba la clave decisiva para entender la moderna historia intelectual de España en la segunda mitad del XIX. Es verdad que el krausismo representa una burguesía liberal reformadora, y esta vanguardia intelectual, que se reúne en el cementerio madrileño de San Nicolás a recordar a Larra, encarna una conciencia radical pequeñoburguesa, rebelde y disidente. Pero esto no obsta para reconocer la deuda intelectual que tienen con sus antepasados krausistas. A lo largo de los treinta años que van de la revolución de septiembre al desastre del 98, constata con razón López Morillas, «se produce una crisis de la conciencia española en muchos sentidos más honda que la que ya, un tanto rutinariamente, se viene atribuyendo a la generación del 98»[18]. Obviamente, el *climax* de esta crisis de conciencia lo marca la disidencia intelectual del krausismo español.

La crisis de la conciencia española no es, pues, oriunda del fin de siglo, aun cuando se agudice en aquellas circunstancias. López Morillas lleva incluso a admitir «que muchas de las actitudes que se juzgan privativas del 98 son meros predicados de esta crisis»[19]; pero, sin necesidad de cargar con una afirmación tan gruesa, que atenúa el perfil diferencial entre el racionalismo krausista y el clima espiritual del fin de siglo, es con todo obvio que los hombres más señeros en la coyuntura crítica del 98 tuvieron alguna conexión con el krausismo: Joaquín Costa y Miguel de Unamuno guardan una estrecha relación con la Institución Libre de Enseñanza —más formal y expresa la de Costa, que llegó a ser profesor de la Institución, pero más entrañable y simpatética la de Unamuno, como muestra su correspondencia con Giner—, y es que el movimiento regeneracionista tuvo una muy fuerte impronta institucionista. De la escuela krausista proceden, en efecto, los fenómenos más característicos del tiempo nuevo: el racionalismo armónico, la moral de la ciencia, el modernismo en religión, un liberalismo *sui generis* con tintes organicistas en política, la sensibilidad social. Esto no significa, sin embargo, que el fin de siglo pueda entenderse como mero apéndice (o epígono), como parece pensar López Morillas, del krausismo. Filosóficamente el krausismo había representado una síntesis inestable entre metafísica ontologista y espíritu científico, reflexión crítica y religión natural, característica del genio alemán, esto es, un último intento de componer la modernidad crítica con la metafisica idealista, que va a saltar pronto por los aires ante el empuje positivista y la contrarreacción romántica. Como ha señalado D. Shaw, «la aparición del positivismo y el pesimismo sistemático de Schopenhauer, acabó con el krausismo»[20]. Hubo todavía algún intento de entendimiento como el krausopositivismo, más ecléctico que realmente sistemático, pero cada vez con menos capacidad integradora. En el fin de siglo, el krausismo se halla en franco retroceso ante el avance de nue-

[18] *Hacia el 98*, Barcelona, Ariel, 1972, pág. 7.
[19] Ibíd.
[20] *La generacón del 98,* ob. cit., pág. 23.

digitalia
www.digitalia.us

vas corrientes filosóficas como el positivismo, el neokantismo, el pragmatismo, el marxismo, y cediendo terreno para una mayor receptividad del pensamiento crítico radical de Nietzsche. Casi la misma suerte le cupo al liberalismo democrático y republicano del krausoinstitucionismo, cogido entre la pinza de un liberalismo reformista y contemporizador y los avances del socialismo. En este sentido, el fin de siglo no es ya krausista ni intelectual ni políticamente. Habría que tener en cuenta, por lo demás, las nuevas ideologías políticas revolucionarias como el socialismo y el anarquismo, que se propagan intensamente al filo de la cuestión social. Esta confluencia de pensamiento crítico liberal y de ideologías socialistas, tan vivo en algunos hombres de la generación finisecular, como Miguel de Unamuno, Azorín o Ramiro de Maeztu, da ese aspecto turbio y confuso a la crisis ideológica de fin de siglo. Lo específico, pues, de estos momentos es una situación movediza y lábil, que se presta a la confusión de tendencias y a la desorientación, agravada culturalmente por el conflicto intestino entre Ilustración y romanticismo, del cual, en una u otra medida, todos acaban participando[21].

2. La crítica a la alienación existencial (Ganivet y Unamuno)

Hablaba W. Benjamin de la paradójica situación que se produce a veces entre el alcance revolucionario de un pensador reaccionario y las consecuencias reaccionarias de una posición revolucionaria *avant la lettre*. El caso más significativo de esta inversión de posiciones tiene que ver con el industrialismo, exaltado por todos los progresistas como una etapa necesaria en el desarrollo de la humanidad en el tránsito desde la vieja sociedad guerrera, fundada sobre el espíriu de la coerción, pensaba Spencer, a la nueva sociedad industrial con sus vínculos de cooperación y trabajo, y denostado, por el contrario, por un pensamiento reaccionario que veía en él la pérdida de una pacífica convivencia del hombre con la naturaleza. Una defensa típica y cerrada del industrialismo desde posiciones progresistas es la del primer Maeztu en *Hacia otra España.* Pocas veces se ha producido un elogio más entusiasta de la sociedad industrial con su clase burguesa, emprendedora e innovadora, si se exceptúa el que le dedica indirectamente Marx en las páginas del *Manifiesto comunista,* al ensalzar el poder revolucionario de la burguesía. Análogo, aun cuando con tintes nietzscheanos, es el elogio de Maeztu. No hay la menor mácula ni titubeo en su convicción de que el oro vil, el capital industrial y la banca, constituye el agente fundamental de transformación del país. «El oro vil transformará la amarillenta y seca faz de nuestro suelo en juvenil semblante: ¡el oro vil irá haciendo la otra España!» *(HE,* 222-223)[22]. No es que desconozca posturas antiburguesas y an-

[21] En esta situación (de fin de siglo), la inteligencia crítica hizo su camino *entre* las ideologías radicales de izquierda y el regeneracionismo, confundidos a veces con unos y otros, aunque apuntando, ya desde el comienzo, algunas diferencias significativas, sobre todo, su tendencia a plantear el problema de España, como queda dicho, en un orden intrahistórico, psicológico y cultural. Lo que no es óbice, empero, para reconocer una etapa radical, socialista o anarquista de la juventud del 98, pero muy matizada, pues incluso en este radicalismo se aprecian gérmenes idealistas y egotistas —misficadores o no, según la óptica ideológica de cada intérprete—, que hacen que este socialismo y anarquismo sean, a su vez, atípicos y heterodoxos.

[22] *Hacia otra España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997 (en lo sucesivo será citada por *HE).*

digitalia
www.digitalia.us

tiindustrialistas de parte de la nueva estética nerorromántica, pero las deja olímpica y desdeñosamente a un lado —«¡que no estorben los escritores!»— en su creencia de que se trata de una marcha histórica inexorable. La vieja sociedad no podrá subsistir ante la fuerza arrolladora, revolucionaria, del capital y el trabajo:

> Ha sido vana la resistencia del viejo espíritu a las innovaciones de la producción. El proceso económico se cura en salud de escrúpulos monjiles. Cuando da en avanzar, es inútil colocarse entre las ruedas o interponerse en su camino en actitud hostil: avanza indiferente al mismo paso, y arrolla a los que tratan de obligarle a detenerse. Así ha poblado de fábricas y vías férreas las provincias pastoriles de otros tiempos *(HE,* 168).

En ningún caso Maeztu concibe la menor reserva crítica en el gigantesco proyecto de la modernización industrial del país. De él se seguirán todos los bienes imaginables, incluso una conflictividad social creciente, —«una formidable agitación obrera, una era de agitación socialista», dice—, que será causa de la transformación social del país. «Lo que no ofrece duda, en cambio —comenta Blanco Aguinaga— es el apego de Maeztu a una interpretación de la Historia que hemos de entender no sólo dentro de la gran corriente reformista del marxismo finisecular, sino, muy estrictamente, como interpretación de la letra de aquellas partes de *El Capital* en que Marx explica la importancia decisiva de las refomas y reglamentaciones de trabajo»[23]. Y, sin embargo, en esta creencia ilustrada en que el desarrollo científico técnico es de por sí liberador reside el talón de Aquiles, como bien se sabe hoy, del progresismo marxista. Se diría que en su fe ingenua, el progresismo a ultranza de Maeztu, su culto a la fuerza y al dinero, al papel revolucionario de la técnica, esconden cierta inercia dogmática, fácil de detectar si se tiene en cuenta que desde que surge la Ilustración conlleva, como su propio reverso, la sombra del pesimismo romántico.

Esta otra cara sombría del industrialimo la avizora en la España finisecular Ángel Ganivet, cuya posición ideológica podríamos calificar de reaccionaria, por resistirse a la fuerza modernizadora del progreso, pero que tuvo un indudable alcance crítico, sacando a luz limitaciones de la ingenua fe progresista. Su crítica radical a la civilización industrial desde un talante antimoderno va a ser convergente con la crítica de M. de Unamuno a la vida alienada en el capitalismo, pese a las diferencias en sus respectivas posiciones teóricas, tal como han quedado dibujadas en la *Correspondencia* pública sobre *El porvenir de España*. El reaccionario lúcido que siempre fue Ganivet, y el peculiar marxista que por estas fechas era Unamuno, convergían significativamente en un punto crucial relativo a la creciente alienación existencial en la civilización industrial burguesa. A mi juicio, ésta es la aportación más trascendente de Ganivet[24]. En clave irónica, como en el capítulo XVIII de *La conquista del reino de Maya*, o de forma descarnada y sarcástica, como en la correspodencia privada, nunca cesó de volver críticamente sobre una cuestión obsesiva, «la época tan cochina» (II, 984), que le había caído en suerte. Era su reacción romántica, desde la secreta nostalgia de su Granada rural, a la vista del duro

[23] *Juventud del 98,* ob. cit., pág. 184.
[24] Judith Ginsberg, *Ángel Ganivet*, London, Tamesis Books, 1985, pág. 36.

digitalia
www.digitalia.us

y áspero panorama del industrialismo en Centroeuropa. Quizá el texto decisivo, que lo emparenta con Rousseau en este punto, sea el comienzo del cap. XVIII de *La Conquista*.

> El hombre es esencialmente salvaje mientras tiende a simplificar la vida y a prescindir de necesidades artificiales, e inhumano mientras conserva su amor al aislamiento, su odio a la solidaridad. La civilización no está, como muchos creen, en el mayor grado de cultura, sino en las mayores exigencias de nuestro organismo, en la servidumbre voluntaria a que nos somete lo superfluo; y los sentimientos humanitarios, más que de las doctrinas morales y religiosas profesadas, dependen de nuestra sumisión al poder absorbente de un núcleo social (I, 551).

En este texto, en clave irónica, como un negativo de la tesis ilustrada del progreso, se condensa toda la posición crítica de Ganivet. Interpretado en directo, parecería una apología del progreso: la complicación de las necesidades, el cultivo de mayores exigencias y el proceso de socialización son vistos como condiciones de civilización, vinculadas al artificio o poder técnico sobre la naturaleza, que sofisticando la necesidad permite formas más elaboradas de satisfacción. Frente a ello, la cultura propiamente dicha —la religión, la moral, el arte— y el cultivo de la soledad e individualidad representan regresiones a la barbarie. Ésta es la gran ironía ganivetiana. La clave de lectura de todo el relato de *La Conquista* se ofrece en el epílogo final sobre el «Sueño de Pío Cid», cuando el otro gran conquistador, Hernán Cortés, su modelo, ante la perplejidad de Pío Cid sobre si había obrado bien sacando a los mayas del «estado de paz» en que vivían, le revela a éste el sentido de su obra. «Los mayas —sentencia Cortés— eran felices como bestias y tú los has hecho desgraciados como hombres. Ésta es la verdad» (I, 650) —evidente justificación ideológica de la conquista, esgrimida por todos los colonizadores que en el mundo han sido—. «Conquistar, colonizar, civilizar no es, pues, otra cosa que infundir el amor al esfuerzo que dignifica al hombre, arrancándole del estado de ignorante quietud en que viviría eternamente» (ibíd.). Han aparecido los términos claves —esfuerzo, inquietud, artificio— de lo que llama Ganivet la «organización dinámica de la vida», propia del hombre moderno, «el mundo locomotora», con su ideal de desarrollo y productividad incesante. Es la actitud de los «aspirantes impelentes», los que absorben todas las energías existentes para impulsar el *eternum movile* de una aspiración in-finita por inacabable, «porque una vez que la máquina no puede pararse, hay que echarla algo para entretenerla. Cáese siempre en el mismo resultado: en que la causa de todos los males está en dar a la vida una tendencia dinámica artificial» (II, 999). Lo que se ofrece y sacrifica al mantenimiento de este productivismo es la propia vida del yo, como combustible de la máquina. La velocidad, el rendimiento a toda costa, el artificio acaban desnaturalizando y falsificando la vida del hombre. Se subordina al ritmo y al trabajo de sus máquinas, porque está en la lógica de la productividad infinita, que rige el proceso:

> El que se siente uncido a la máquina, déspota peor que cien Nerones juntos, tiene que desear destruirla, y la suerte de la sociedad, si suerte puede llamarse, es que muy pocos sienten su esclavitud, que la mayoría se *mecanifica* o se *mecaniza* en fuerza a obrar con sujeción al motor externo (II, 978).

digitalia
www.digitalia.us

Con lo de «motor externo» Ganivet alude a la finalidad incorporada al sistema que escapa al control reflexivo y los fines específicos de los individuos. Éstos se mecanifican al integrarse en el sistema productivo, como un elemento más del artificio, y una vez mecanizados pierden toda posible autonomía. Ambos términos «mecanificar» y «mecanizar» describen certeramente la alienación de la vida humana, de su espontaneidad e iniciativa, en suma de su creatividad, una vez que se incorpora al gran artificio o dispositivo. «El forzado que remaba en las antiguas galeras me parece más libre que, por ejemplo, el tejedor incrustado en su telar y moviéndose acompasadamente con él durante doce o catorce horas» (I, 977). Toda la vida se vuelve con ello artificiosa, se desarraiga de su entorno vital, altera sus ritmos y tendencias, modifica y complica sus necesidades, y, sobre todo, pierde la libre disposición de sí misma. De ahí que el hombre máquina, si no es un «imbécil», se vuelva «nihilista» (II, 978). Pío Cid, el conquistador y colonizador, lo sabía bien:

> Si los individuos se transforman en fragmentos de hombres, en instrumentos especiales de trabajo, y se asocian de un modo permanente para producir la obra común, los resultados materiales son maravillosos, la obra es tanto más grande cuanto mayor es la humillación de los obreros, cuanto más completa es la abdicación de su personalidad; entonces todos los hombres son esclavos, pero la libertad colectiva es permanente; todos son pobres, pero la sociedad representada por los que dirigen y unifican esas fuerzas brutales, desborda de riquezas (I, 559-560).

Juntamente con el sistema productivo —la división del trabajo, la especialización, el mercado— Pío Cid les lleva a los salvajes la institución de la propiedad, que está a la base del sentimiento de patria, los hábitos de asociación y cooperación, la competitividad, y en fin, la subordinación a la voluntad encarnada en el Estado, no sin dejar entender que con ello los mayas perdían su inestimable autarquía, pues antes, «considerando como un hecho posible, y a un probable, la disolución del Estado, se tenían a sí mismos como centros de su propia vida y se educaban como si hubieran de vivir de su exclusivo trabajo» (I, 553-4). Autonomía y autarquía —libre disposición de sí y autosuficiencia— tal como Ganivet los concibe en términos clásicos de raigambre cínica, son el tributo que paga el hombre al entrar en el dispositivo económico y político de la sociedad moderna. La crítica de Ganivet no se reduce al productivismo económico, aun siendo éste su objetivo fundamental; alcanza también al mercantilismo, que se le antoja grosero y bajo por su cultivo del lucro y el interés —«el negocio por el negocio es cosa sucia»— le escribe a Unamuno; y en otro momento, «nada hay más grosero que la actividad mercantil», frente a la que predica la «indolencia árabe» (II, 977); como al egoísmo desenfrenado —«la causa de la podredumbre actual está en el egoísmo *sui generis* de nuestro tiempo»[25]—, el egoísmo de la mera acumulación cuantitativa sin finalidad alguna[26], y el otro egoísmo «aspirante impelente» de destacar el propio yo a costa de la anulación de los demás:

---

[25] Carta 6, incluida en el Apéndice II del libro de J. Herrero, *Ángel Ganivet, un iluminado,* Madrid, Gredos, 1966, pág. 311.

[26] «Vivir adquiriendo medios incansablemente para no hacer nada, para recrearse como el repugnante avaro en la contemplación de los tesoros adquiridos, es como echar incesantemente leña al fuego, cuando éste no hace falta ni para calentar ni para producir ningún resultado útil» (carta 5, ídem, pág. 308).

digitalia
www.digitalia.us

> pero el egoísmo tremendo, que lleva en sí el apocalipsis de nuestro mundo, es el egoísmo aspirante-impelente (como cierta clase de bombas), que consiste en exagerar el individualismo, lo cual no es malo, y en negar las individualidades que están fuera de cada quisque, lo cual es el colmo del absurdo[27].

En suma, crítica al materialismo de la edad moderna, al culto del poder, del tener y el representar, a los nuevos ídolos —el dinero, el prestigio, la influencia— de una sociedad que ha perdido su alma. Lo sorprendente del caso es que esta crítica no se hace desde el moralismo kantiano o desde un cristianismo sentimental, como es el caso de Unamuno, sino desde el viejo ideal de vida del cínico, como ha mostrado convincentemente M. Olmedo, sobre la base de una libertad de espíritu, consistente en el dominio de sí y en el desafío subversivo a todos los valores consagrados[28]. La resistencia ganivetiana a la civilización, su postura antitécnica, su desdén por la ciencia en comparación con la sabiduría, su vuelta a la simplicidad del corazón natural, son para M. Olmedo, tomadas en su unidad, otras tantas pruebas de su filación cínica[29].

Muy otra fue la inspiración crítica de Unamuno en esta última década del siglo, desde el socialismo humanista, que defendía por estos años. Como hombre moderno, ilustrado y progresista, no podía renegar del industrialismo, la nueva forma de una sociedad abierta y cooperativa fundada en el principio del trabajo, pero no se le ocultaba la profunda miseria que había desencadenado por doquier bajo el régimen capitalista. En «La dignidad humana», de 1896, consigue un análisis fino y agudo del fenómeno de la alienación. Unamuno no señala tanto la explotación económica, que la da por sentada, sino la expropiación de sí en el trabajador, la pérdida de su dignidad como ser racional cuando es sometido a la condición de simple medio o elemento del capital; cuando su dignidad de fin es rebajada a la condición de cosa; «Y todo ello son consecuencias del proceso económico capitalístico actual, en que la vida de los unos es mero medio para la conservación y disfrute de la vida de los otros» (I, 974).

En lugar de subordinar la función productiva a la vida, que es lo originariamente autoteleológico, se la abstrae de ella, y se la sustantiva como una cosa en sí, a la que la vida tiene que rendirse. Pero lo primero es vivir, replica Unamuno, y sólo como funciones de la vida y a su servicio tienen sentido las actividades y los valores, que engendra la cultura: «lo único que tiene el fin en sí mismo es la vida, lo verdaderamente autoteleológico, cuyo fin es la mejor y más intensa y completa vida posible» (I, 976). Tanto en la cultura como en la vida, la «unidad de medida es el valor absoluto del hombre» (I, 972). Cuando esto se olvida, la cosificación de la vida genera una cultura alienada. La atención exclusiva al valor de cambio convierte al hombre en mercancía, reduciendo todo su valor intrínseco, como agente libre, al que le es asignado en el tráfico económico:

> Y tal estimación se extiende a la moral, a la literatura, a la ciencia, al arte, produciendo el más abyecto e infecundo mandarinismo, el verdadero materialismo mercantilista. La personalidad humana se mide con ese famoso valor de cambio (I, 972).

---

[27] Carta 6, ídem, pág. 312.
[28] *El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., pág. 28 y sigs. y 232.
[29] Ídem, pág. 48.

digitalia
www.digitalia.us

Unamuno no recusa la máquina, antes bien la entiende como factor de progreso. Ella cumple una diferenciación del ámbito o del medio humano, dejando al hombre «más ancho campo para integrarse y ser lo que debe ser, un poder integrador» (I, 975). El problema está cuando la máquina sojuzga la vida al pretender suplantarla. «Y esto que pasa con la maquinaria, pasa también con la ciencia y el arte, que son una especie de máquinas espirituales» (ibíd.). A Unamuno le preocupan especialmente las distorsiones y mistificaciones que introduce el mercado en el orden de la cultura. Ésta se autonomiza y separa de la base material de la vida, se vuelve cultura superior —la ciencia por la ciencia, el arte por el arte, etc.— olvidando que ni el arte ni la ciencia serían posibles sin el ejército de trabajadores anónimos, «el terrible y callado sacrificio de no pocos braceros, cuyo valor se estima poco más alto, o tal vez más bajo, que el cero de nuestra escala social» (I, 973). Se genera así un tipo humano, que ha vaciado toda su personalidad en mero valor de cambio, en la individualidad característica, impuesta por la demanda del mercado:

> Se sacrifica la individualidad a la personalidad (?)[30], se ahoga bajo lo diferencial, lo específico y común; no se procura el desarrollo integral y sano de la personalidad, no; se quiere caricaturizarse cuanto sea posible, acusar más y más los rasgos diferenciales a costa de la dignidad humana... En último análisis, se reduce todo a adquirir valor de cambio en el mercado para tener más salidas en él (I, 974).

Tipo, por lo demás, roto o escindido por la disociación de sus funciones y tendencias en el circuito de la producción y el mercado:

> La empresa capitalista ha logrado la siniestra polarización en el principio del trabajo humano. Por una parte, ha hecho al trabajador inconsciente, rebajado al esclavo a la penosa caza del jornal; por la otra, al deportivisimo, al placer sin seriedad, sin ideal (IX, 627).

Polarizaciones que pueden extenderse a otros órdenes de la vida, tales como trabajo manual y trabajo intelectual, sentimiento aldeano de la patria chica *versus* sentimiento cosmopolita, pero abstracto y vacuo, del mercado; individuo *versus* sociedad, sabiduría popular contra cultura académica: «La sabiduría oficicial y académica está en contradicción con la vida como el capital con el trabajo» (IX, 492). Para superar estas escisiones se impone recuperar la finalidad de la cultura, ordenándola al valor intrínseco y absoluto del hombre:

> La cosa es clara; el *para,* la finalidad, no tiene sentido sino tratándose de conciencias y voluntades; el *para* es volitivo; lo natural es el *cómo,* lo intelectual el *porqué*. El *para* apunta a mi conciencia (I, 996).

Ahora bien, sorprendentemente, según Unamuno, esta reordenación ha de llevarse a cabo en la economía mediante el consumo, entendido éste como el destino humano de

[30] El sentido lógico debe ser el contrario, «se sacrifica la personalidad a la individualidad».

digitalia
www.digitalia.us

la productividad, el modo de poner los bienes y valores al servicio del hombre. El derecho a consumir no significa tanto adquirir bienes cuanto poder integrar capacidades y funciones. El consumo restablece así la unidad de la vida distorsionada en el circuito del mercado y reintegra la productividad económica en la finalidad del hombre.

> No, el primer deber del hombre no es *diferenciarse,* es ser hombre pleno, íntegro, capaz de *consumir* los más de los más diversos elementos que un ámbito diferenciado le ofrece (I, 977).

Quizá la única ingenuidad de Unamuno sea la de pensar que el consumo escapa a la ley del mercado y no está también gobernado por éste; que el consumo, en cuanto consciente apropiación asimiladora de bienes y valores, puede ejercer una función, no sólo selectiva, sino humanizadora de la productividad, ordenándola verdaderamente a la causa del hombre. Pero incluso esta ingenuidad, contemplada hoy a la luz del alienante consumismo posesivo, testimonia, en última instancia, la fe unamuniana en la inviolable dignidad del hombre, y en su infinita capacidad de perfeccionamiento, aun en medio de las estructuras que lo enajenan y aprisionan.

3. El socialismo de Maeztu

Pero no es sólo Unamuno el que por estos años de fin de siglo se encuentra en los aledaños del socialismo. Hoy se conoce mejor la peculiaridad del pensamiento político de Ramiro de Maeztu, gracias a los trabajos de Inman Fox, que ha compilado y prologado múltiples artículos de su primera etapa radical[31], a cuya luz se esclarece no sólo la «evolución» interna de su pensamiento, sino su influencia «en la trayectoria del reformismo político» español[32]. Ya se ha hecho referencia a *Hacia otra España,* como una obra muy afín al espíritu del regeneracionismo[33], escrita al filo de la coyuntura trágica del 98, con la voluntad de sacar partido del Desastre y, tras la catarsis liberadora, enderezar el rumbo hacia una nueva España. Pero, en el trasfondo de este regeneracionismo de estilo, late en verdad, como hizo notar Blanco Aguinaga, un planteamiento dialéctico, que ve el socialismo como la negación y superación necesarias de la sociedad capitalista. Su célebre canto al «oro vil» no es, como parece a primera vista, según Blanco, una apología del capitalismo, sino el reconocimiento del carácter revolucionario del modo de producción capitalista en las relaciones sociales en su conjunto. Maeztu se muestra convencido de la fuerza revolucionaria del capital en la transformación de las condiciones de vida. A menudo, su confianza en la fuerza transformadora del gran capital, el único capaz de llevar a cabo la revolución burguesa pendiente, raya en un ingenuo entusiasmo:

---

[31] *Ramiro de Maeztu, Artículos desconocidos* 1897-1904, Madrid, Castalia, 1977 (en lo sucesivo será citado por *AD)* y *Liberalismo y socialismo* (textos fabianos de 1909-1911), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 (en lo sucesivo será citado por *LyS).*

[32] Estudio preliminar a *Liberalismo y socialismo,* ob. cit., pág. V.

[33] Véase el capítulo VI «Direcciones del regeneracionismo».

digitalia
www.digitalia.us

> Para acometer tamaña empresa, no son partidos políticos, ni sentimentalismos literarios, ni ideales democráticos, ni tradiciones de orden, ni estados constituyentes, ni épicas glorias, ni marchas de Cádiz, ni profesores de humanidades, ni varones ilustres y probos lo que se necesita: sino bancos agrícolas, sindicatos capitalistas, ruda concurrencia, brutal lucha *(HE,* 178).

Pero en el seno de la civilización industrial capitalista florecerá el socialismo como su fruto maduro. De la industrialización del país por obra del gran capital —la revolución burguesa aún pendiente— hay que esperar una profunda transformación social, y con ella, la liberación de las nuevas fuerzas proletarias, que habrán de superarla:

> De la obra del negociante se aprovecharán otras gentes. Así, de la España del período burgués que ahora se está incubando, saldrá una formidable agitación obrera. Lo que no ha logrado —y no por culpa suya Pablo Iglesias en veinte años de constante propaganda—, lo realizará en muy pocos el nuevo espíritu que las clases conservadoras manifiestan... Tendremos una era de agitación socialista; tendremos una era de reformas y de reglamentaciones de trabajo.Y cuando nos hartemos de regímenes conventuales y de jaulas —siquiera sean con alambres de oro— soplarán nuevamente los aires individualistas, los aires que vigorizan a los poderosos ejemplares de la especie *(HE,* 186-187).

Cierto que este final no es demasiado ortodoxo y denuncia el influjo de Nietzsche, de tan gran calado en la obra de Maeztu. A la vista de los elogios que el joven Maeztu tributa al filósofo alemán, su «ídolo», como lo llama, y a su teoría del «superhombre» y de su expresa adopción de ideas nietzscheanas[34], no se puede reducir esta influencia como hace Inman Fox, a mero «vehículo retórico» de sus ideas socialistas[35], sino que cala muy profundamente en su pensamiento y explica, al decir de J. L. Abellán, «el peculiar socialismo de su primera hora»[36]. Pero en su mentalidad dialéctica podía hacerse consonante la fuerte individualidad, surgida de las luchas sociales, con un nuevo orden social más justo y cooperativo. La marcha hacia el socialismo sería así solidaria, según Maeztu, del progreso científico y tecnológico, del desarrollo industrial y de la nueva conciencia de clase, en la que se fundiría el cultivo de la individualidad poderosa con los nuevos valores sociales. Tal planteamiento deja entrever un socialismo, democrático y progresivo, o bien un liberalsocialismo en el que acabará finalmente desembocando a través de su contacto en Inglaterra, años más tarde, con la sociedad fabiana.

---

[34] Véase a este propósito su artículo «Nietzsche y Maquiavelo», donde hay una expresa declaración de nietzscheanismo: «Desde luego no existen más que dos filosofías; la de la humanidad o del rebaño, y de las individualidades poderosas...» *(AD,* 119). Y poco más adelante: «El superhombre que evocó el cantor de la media noche —la página lírica más bella que jamás se ha escrito— es ante todo heroico. Fuerte pero franco, temible pero altivo: ambicioso, como Satán, pero rey de la luz y no de las tinieblas» (Ibíd., 120), o bien, «cuando la moral de Nietzsche se extienda, reinará el despotismo, pero será el despotismo de la belleza, de la inteligencia y de la voluntad; ¿y hay algún hombre noble que no eleve en su espíritu un altar para este despotismo?» (ibíd., 121).

[35] Prólogo a su edición de *Artículos desconocidos*, ob. cit., pág. 33.

[36] *Sociología del 98*, Barcelona, Península, 1973, pág., 144.

digitalia
www.digitalia.us

Este trasfondo radical del primer Maeztu queda confirmado inequívocamente con la edición de los *Artículos desconocidos 1897-1904,* donde se revela «un pensador socialista, a veces revisionista, a veces reformista», como lo califica Inman Fox[37], imbuido de la conciencia del liderato moral que tiene que asumir el intelectual en una sociedad en transformación. Maeztu no sólo expone ideas socialistas y toma partido por ellas, sino que se autoincluye expresamente en el grupo de los intelectuales de esta tendencia —«nosotros los escritores socialistas» *(AD,* 68)— aun cuando muestre siempre una orientación original en sus planteamientos. En el artículo «El socialismo bilbaíno», se siente deudor del socialismo de Bilbao, «La Meca de nuestro socialismo» *(AD,* 54) —dice— y refrenda allí la idea de que «el socialismo es un sistema hijo legítimo y sucesor forzoso del capitalismo» *(AD,* 55), no sin dejar de señalar la necesaria confluencia de diversas corrientes renovadoras en un «gran movimiento democrático y regenerador», al que tienen que sumar sus esfuerzos, «en el altar común de la Humanidad y de la Justicia», los socialistas españoles *(AD,* 58). De ahí que le preocupen la reserva y desafección que muestran los socialistas hacia el republicanismo y hacia la vanguardia intelectual *(AD,* 57-58), convencido de que el futuro necesita de la conjunción de todas las fuerzas renovadoras.

La posición política de Maeztu se muestra así equidistante tanto del pensamiento voluntarista romántico, cuya influencia podía percibirse, a su juicio, en el planteamiento de Costa, como del socialismo anarquista por su dependencia de viejas fórmulas y actitudes. Su oposición al anarquismo es especialmente significativa: le inculpa de no saber mediarse con las nuevas realidades del desarrollo científico/técnico y reforma del sistema productivo, que exigía el país. A su juicio, el anarquismo con su dogmatismo e intransigencia, venía a abonar «los defectos del alma nacional» *(AD,* 179). Por lo demás, de su «crítica negativa» y de su exaltación de «ideas inasequibles» solo podía esperarse la inclinación de la juventud al «criticismo agresivo», y, como su contrapunto desesperanzado, a la «resignación pesimista, hija del misticismo» *(AD,* 177). Ni voluntarismo ni utopismo —parece dar a entender Maeztu—, sino la necesidad del progreso histórico, que mediante la dureza de las luchas sociales y el rigor de la crítica emancipadora, traerá al cabo un hombre nuevo, el verdadero superhombre, enamorado de la vida. Se comprende así su recomendación en «Anda, anda» a un intelectual amigo, muy posiblemente Martínez Ruiz, instándole a superar su anarquismo, demasiado abstracto y convencional, en nombre de la crítica radical y del amor a la vida *(AD,* 75-76). El sabor aristocrático de estos planteamientos se percibe, por lo demás, en la función que atribuye Maeztu a las elites intelectuales, como vanguardias de progreso *(AD,* 73), y a la fuerza impulsora y productiva del conflicto, así como en su ideal de una patria fuerte: «No me gustan las patrias humildes. Si yo creyera permanentes la ignorancia, la miseria y el atraso, que son nuestro sonrojo, renegaría de España» *(AD,* 135). Lo que echa, pues, en falta en España es una burguesía emprendedora y progresista, el hombre de empresa, capaz de destruir las viejas convenciones e impulsar el desarrollo del país, y, paralelamente, un movimiento obrero, curado de ensueños utopistas, y que, en lugar de en-

[37] Estudio preliminar a su edición de *Artículos desconocidos,* ob. cit., pág. 14.

digitalia
www.digitalia.us

torpecer el proceso productivo, se fragüe en la disciplina y la estimación del trabajo. En suma, como asegura en «Nuestra burguesía», no hay progreso social ni material posible sin pasar por la revolución burguesa:

> Lejos de ello, parece que el Estado, los partidos políticos y los agitadores del proletariado, salvo honrosas excepciones, se han conjurado para impedir su desenvolvimiento. El mal es para todos. Sin burguesía productora, carece el país de fuerza tributaria; sin burguesía productiva, los obreros, faltos de trabajo, se truecan en mendigos *(AD,* 256).

¿Dónde se muestra, pues, el peculiar socialismo del joven Maeztu? De un lado, en su filosofía de la historia, de base dialéctica, basada en la productividad de los conflictos sociales en orden a la liberación del hombre, de sus energías y de la conciencia de su propia dignidad. Del otro, porque cree en la dignificación de la clase proletaria mediante la formación y la disciplina del trabajo. «Y es que el ideal, al mismo tiempo que dignifica al hombre, le hace comprender que debe merecerlo para alcanzarlo; y el obrero que aspira a la supresión de los patronos, comienza por no necesitar que le aguijoneen para cumplir su obligación» (AD, 67). Pero, sobre todo, Maeztu se muestra socialista en el modo de plantear la cuestión social en términos económicos, porque sabe que sin un determinado desarrollo de la productividad el socialismo es inviable. De ahí su impaciencia cuando ve que en España «el movimiento socialista se apaga en el vacío», por falta de densidad del proletariado, mientras crece en el país una clase improductiva, que vive del erario público.

> Lo que sucede es que la cuestión social obrera se halla en España fuera de quicio; antes de abordarla sería menester otra, harto más urgente y pavorosa, que de su solución estriba la existencia misma de la patria nacionalidad; estoy hablando de la cuestión social que en España se origina por el acrecentamiento de las clases no trabajadoras *(AD,* 97).

Este funcionariado, aparte de lastrar el desarrollo del país, se vuelve conservador y pro-estatalista. «La golfería se traga la nación y la raza» —se queja Maeztu — «Cada español que trabaja en labor eficiente, se ve obligado a sostener tres vagos: un hijo suyo, un general y un magistrado» *(AD,* 98). ¿Solución? La que llama Maeztu «revolución de los cesantes», que se le antoja anterior y más fundamental que la proletaria:

> ¿Y qué remedio?, puede preguntárseme. Yo fío mucho en el esfuerzo propio, en el ansia de riquezas, en el reconocimiento de la ley del trabajo... pero si esto no existe... caemos en un círculo vicioso, un círculo que se empequeñece sin cesar, como si fuera el símbolo de nuestra pobre patria *(AD,* 99).

Pero esta revolución de los cesantes es complementaria de la reducción o minimización del Estado, como dos caras de la misma revolución burguesa. El peculiar socialismo de Maeztu lleva la impronta de su antiestatalismo de raíz nietzscheana. «El dinero frente al Estado» es un título bien expresivo de su posición. Lo que espera del capital,

digitalia
www.digitalia.us

del gran capital industrial y financiero, es precisamente que sepa desembarazarse del Estado y vivir audazmente sin la hipoteca implícita, que conlleva el Estado proteccionista:

> Tal vez el dinero cobarde, muerto e infecundo de las Deudas públicas y de los monopolios se horrorice ante la perspectiva de colocarse frente al Estado; pero el dinero audaz, vivo y procreador de las industrias y de las minas, del comercio y de la tierra no desconoce que su única política consiste en reducir al mínimum la importancia del Estado, ya que no sea posible suprimirlo *(AD,* 89).

Otro tanto piensa Maeztu de la función del capital respecto a la Iglesia; no debe ampararse en su patrocinio, sino emanciparse de tutelas que acaban siéndole onerosas. «Se ha cometido en nuestra patria el craso error —dice— de confundir en una misma campaña la Iglesia y el dinero; el anticlericalismo se ha hecho demagógico: y la Iglesia se ha aprovechado de este yerro, ofreciéndose humildemenmte, primero, como defensora del orden social y pretendiendo luego, dominar y aun absorber a las clases conservadoras» *(AD,* 79). Pero esta protección, a juicio de Maeztu, no sólo carga al capital con nuevas hipotecas y obligaciones, aun cuando se disfracen como donaciones o ayudas pías, sino que enerva su desarrollo y neutraliza su moral, la moral de la eficacia y del éxito. El asunto es especialmente visible en la educación pacata e inhibidora, que procura la Iglesia. «No se puede citar un solo caso de *self made man* (hombre enriquecido por sí mismo) [traduce Maeztu] educado por religiosos. Esta educación produce santos y viciosos, católicos y anticatólios, pero no hombres de voluntad e inventiva, cualidades que mata el *Magister dixit* y la obediencia y que son las únicas necesarias para hacer dinero» *(AD,* 81). El anticlericalismo de Maeztu, al igual que su antiestatalismo, muestran aquí de nuevo su raíz nietzscheana. No es sólo el discurso de un librepensador, sino el de un liberal radical convencido del peso autoritario y dogmático, que genera el poder, tanto mayor mientras más altas y nobles parezcan ser sus autojustificaciones. En el fondo de todo este planteamiento pervive la idea costista de llevar a cabo la revolución burguesa pendiente, abortada precisamente por la obra de la oligarquía —la confabulación del capital muerto, parasitario, la burocracia del funcionarismo y el autoritarismo eclesiástico—. Pero, como vimos, la dinámica del gran capital es la misma que la del mundo del trabajo, y la ley conjunta del uno y del otro, con el juego de sus antagonismos, traería el desarrollo de la libertad y el progreso, y a la postre, una sociedad más dinámica y cooperativa.

¿Cree el Maeztu radical en la revolución? Sí, en cuanto idea, o lo que es lo mismo, en cuanto al sentido orientativo del movimiento histórico progresivo. «Cuando las cosas llegan a cierto extremo, negar la revolución es negar la evidencia» *(AD,* 127). Y ese extremo era el de la situación social española de su tiempo, que se le antoja «idéntica» a la de la Francia prerrevolucionaria:

> La riqueza pública se encuentra en manos muertas, aristocracia territorial, órdenes religiosas, rentistas no trabajadores, compañías privilegiadas. Es necesario poner esa riqueza en manos interesadas en acrecerla; es necesaria una gran revolución *(AD,* 126).

digitalia
www.digitalia.us

Pero, ¿dónde estaban los hombres para llevarla a cabo? El populismo a lo Costa se ha vuelto romántico y voluntarista, y el socialismo revolucionario tiende al utopismo, saltándose todas las necesarias mediaciones históricas. El capital se vuelve timorato y conservador ante un proletariado revolucionario, y, a la vez, éste se exaspera ante las inhibiciones del capital. El círculo vicioso se hace cada vez más angosto. La solución sólo podía venir de una conjunción del liberalismo radical y del socialismo más templado, esto es, en un «socialismo evolutivo» *(AD,* 182) y en esta dirección se movía Maeztu a comienzos del siglo.

4. Aledaños del anarquismo

En el anarquismo, sin embargo, se fragua, como han mostrado Inman Fox, Blanco Aguinaga y J. M. Valverde, la posición ideológica del joven Martínez Ruiz, con un gesto radical, que se inicia hacia 1894 bajo la máscara de *«Ahrimán,* el dios destructor», dispuesto a deshacer el viejo mundo. Y no un «anarquismo literario» o de pura *pose* subversiva, según lo califica Clarín, inducido por el título *Anarquistas literarios* (1895), en cuya tradición de librepensamiento inscribe el propio Martínez Ruiz el sentido de su obra crítica, sino doctrinario y activo, como le replica Blanco Aguinaga, pues «tenía en cuenta la realidad social y el pensamiento libertario en su tradición —digamos— más ortodoxa»[38]. Anarquista, pues, de convicción, y hasta de actitud, de *ethos* y *pathos* revolucionarios, aun cuando reducido a propaganda intelectual. Tal como precisa I. Fox, «Martínez Ruiz no fue un anarquista platónico, de esos que buscaban la satisfacción del ser interior, sino un libertario de acción, adscrito a la propaganda por el hecho y convencido de que su misión consistía en la protesta, contra el orden público, contra las leyes, contra las costumbres y contra la moral admitida»[39]. Azorín pertenece, pues, a la constelación del anarquismo intelectual, es ciertamente «un autor del anarquismo —precisa J. M. Valverde— aunque evitando todo contacto con su realidad humana y social»[40], o lo que es lo mismo, no empeñado en la militancia política concreta, lo que no empece a la radicalidad de su compromiso intelectual con la causa del anarquismo por estos años de fin de siglo.

Ahrimán es la máscara de un intelectual radical, que se inicia en el quehacer de la crítica literaria, con sinceridad lúcida y apasionada, al modo de Larra, y se desplaza, como él, hacia la crítica social. En *Buscapiés* (1894), *Ahrimán* se muestra ácidamente, fundiendo la crítica y la sátira[41], en la medida en que la situación sociocultural del país se vuelve más angosta y asfixiante. Frente a la crítica retórica, vacía e insustancial al uso, Martínez Ruiz destaca «el elemento sano y vigoroso» en la crítica que representa *Fray Candil* (Emilio Bobadilla), a la par que denuncia el retraimiento crítico («ha reco-

---

[38] *Juventud del 98,* ob. cit., págs. 160-161.

[39] *La crisis intelectual...*, ob. cit., pág. 40.

[40] *Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz*, Madrid, Narcea, 1962, pág. 16. En lo sucesivo será citado por la sigla *AO.*

[41] Martínez Ruiz recuerda en este sentido la profecía de Mariano José de Larra, «traslucimos la época en que la sátira, comprimida por todos lados, habrá de refundirse, de reducirse estrechamente en la jurisdicción de la crítica» (I, 69).

digitalia
www.digitalia.us

gico velas» —dice—) de *Clarín*. Se pronuncia así a favor de una crítica integral, fuerte e innovadora, sin miedo a ser subversiva, si es preciso, y que sepa combinar el doble tono de la cultura y la vida. Su tema de fondo, como indica Blanco Aguinaga, no es otro que «la relación entre el pensamiento y la actitud revolucionarios y la actividad artística, en particular literaria»[42]. Es la crítica del librepensador, iconoclasta de las viejas ideas y prestigios y alumbrador de lo nuevo. Esto es lo que entiende Martínez Ruiz por un anarquista literario. En cuanto anarquista, según la definición de Féliz Dubois, con que abre Martínez Ruiz *Anarquistas literarios,* es «un hombre dotado del espíritu de independencia bajo una o muchas de sus formas (temperamento de oposición, de examen, de crítica, de innovación), animado de un gran amor a la libertad, de un vivo deseo de conocer» (I, 155). Y líneas más adelante agrega: «Y no basta esto. Es preciso también un temperamento de innovación y de crítica rigurosa, un enérgico espíritu de protesta contra lo irracional y lo ilógico, contra cualquier especie de crimen, entendiendo por crimen... todo acto que hiera la libertad del individuo» (I, 156). Obviamente el modelo de crítico librepensador que Martínez Ruiz tiene a la vida no es otro que *Fígaro,* y no en vano recuerda que para Larra «la revolución literaria es la vanguardia de la revolución política: el artista es profeta... Larra es uno de los hombres que realizan la obra libertadora» (I, 165). En este contexto, caben otros nombres ilustres, bajo el título común de haber sido luchadores, de obra o de palabra, por la emancipación del hombre, pero Larra se lleva la palma. El anarquista es aquí un hombre de letras y de pluma, un anarquista literario, y el literato un hombre de combate. La situación del país se le antoja a Martínez Ruiz bastante afín a la del tiempo de Larra, aunque abonada por las luchas políticas liberales de medio siglo. Merece la pena una larga mención como una muestra de la crítica integral y radical por estos años:

> Los tributos aumentan, la industria muere, la agricultura decae. El labrador agoniza, roído por la usura y los impuestos; sus lamentos no son escuchados por los representantes de la nación, afanosamente empleados en sus ambiciones personales. La prensa periódica, el libro, los espectáculos, son perseguidos a nombre de la moral pública, mientras que el juego de azar se eleva a la categoría de fuente de ingresos para Hacienda. La política es una escuela de criminales. Se atropella públicamente el derecho: el sufragio es una mentira. El escritor que tiene el valor de decir la verdad a un *personaje,* es apaleado y escarnecido por sus secuaces, y el crimen queda impune (I, 169-170).

Aunque el diagnóstico pudiera parecer a primera vista regeneracionista, la fuerte crítica que lo precede a «las bases de la Iglesia y el Ejército», que sustentan el régimen de la Restauración, al clericalismo («la marea de la reacción religiosa va subiendo») y al militarismo, «que nos ahoga», denuncia una posición de radicalismo. Y como tal alcanza también, como no podía ser menos, a la literatura: «De nuestro horror a la meditación nace toda una literatura vacía y amplificadora... La idea se pierde en un laberinto de palabras; las letras españolas se parecen en esto a las ollas del dómine Cabra, en

[42] *Juventud del 98,* ob. cit., pág. 137.

digitalia
www.digitalia.us

las que un garbanzo flotaba en un mar de insustancioso caldo» (I, 173). Cultura y vida se reconcilian de nuevo en esta crítica radical. En este contexto, el crítico Martínez Ruiz descubre la galería de sus héroes, Pi y Margall, «el símbolo de la razón» (I, 180); Campoamor, un espíritu a lo Heine, pero de trasfondo baudelairiano, que es «quizá el mayor poeta contemporáneo» (I, 183); Galdós, el Balzac español, que «desde la novela ha hecho más bien a España que todas las Juntas de reformas sociales que pueda presidir Moret» (I, 188); pero, sobre todo, Larra, el héroe tutelar. Está naciendo el escritor propagandista del anarquismo, y no en vano acaba la obra invocando a los bárbaros, que de vez en cuando tienen que venir a regenerar el mundo. «El mundo muere de civilización» (I, 190). Antes, eran los bárbaros los que cumplían en Europa esta función vivificadora. «Ahora, que ya no hay salvajes en Europa, son los obreros quienes realizarán esta obra en una cincuentena de años. Llamárase a esto la revolución social» (ibíd.). Un par de años más tarde, vuelve sobre la misma idea, pero su tono es más crispado y patético, como si comenzara a desfallecer su confianza en el triunfo progresivo del ideal de emancipación:

> que vengan los bárbaros y arrasen con todo esto, con la doblez, con la hipocresía, con la injusticia; que arrasen con la mentira en el arte, con la falsedad en la ciencia, con la cobardía en el hombre *(AO,* 84).

En *Notas sociales* (1895) se contienen las claves decisivas de que el anarquismo literario se ha trascendido en anarquismo sin más. Martínez Ruiz saluda gozosamente los progresos del movimiento obrero en España y ve en él la gran posibilidad de transformación social. «El socialismo ha ganado, pues, terreno, lo gana de día en día, y, dentro del socialismo, esa escuela que se complace en destruir la ley, la autoridad, la propiedad, esa escuela que se llama Anarquía» (I, 199). De otra parte, Martínez Ruiz vincula expresamente la función del arte al destino social de los nuevos tiempos:

> Cuando en todos los órdenes de la vida se lucha, ¿cómo no habría de lucharse también en el arte? No, no es un snobismo como otro cualquiera este del arte social; no es un capricho de un cenáculo de jóvenes. Es una manifestación seria y poderosa del pensamiento, una necesidad irresistible de nuestros tiempos. La literatura moderna es ésa: una literatura de lucha en pro de ideales nobles y santos, una literatura épica (I, 194).

Obviamente la crítica comparte el mismo destino. Se ha vuelto científica, objetiva, innovadora, productora de historia. «De retórica ha pasado a ser psicológica; el crítico es, pues, tan productor —produce historia interna, fisiología literaria, como el novelista, como el dramaturgo» (I, 198). En suma, el crítico sabe para qué trabaja y en qué destino social y epocal se incribe su obra. Martínez Ruiz esboza la idea anarquista en su perfil más característico, centrándose en el principio de la autonomía, esto es, en la fuerza de la razón y de la sana espontaneidad creadora del hombre, su repulsa a toda forma de despotismo político y regimentación social, su fe en el progreso, su ideal de justicia, su confianza en la asociación libre de los hombres y en la reconciliación de libertad y solidaridad social. Se trata, por lo demás, de una idea viva, operativa, inscrita en la propia lógica del progreso histórico, y, por tanto, «de la que poco o mucho participan todos los hombres, y cuyo gran desarrrollo en nuestros días tiene perfecta explicación en el aumento del sentimiento de justicia, de la sen-

digitalia
www.digitalia.us

sibilidad» (I, 203). Luego, al filo de la obra de A. Hamon sobre la *Psychologie de l'anarchiste-socialiste,* se complace en la descripción del nuevo tipo humano, reflexivo, entusiasta, consecuente, generoso en sacrificarse por su idea, de mente abierta y universal: «En los anarquistas predominan las ideas generales; de aquí sus tendencias a la universalidad, su altruismo, su humanitarismo, su antipatriotismo y antimilitarismo» (I, 206). Sobre esta nueva base, el conflicto con las viejas ideas e instituciones se da por inevitable, pero el crítico sabe de qué lado se encuentra el futuro y la razón:

> Hemos llegado a un punto en que es imposible vivir regidos por las actuales instituciones. La filosofía moderna, la literatura, la ciencia, están en pugna con el estado social que mantiene nuestro monstruoso derecho positivo. Y de esta lucha, o más bien divergencia, entre un Estado nuevo, que está en la conciencia de todos, y un Estado viejo, nacerá el conflicto (I, 209).

No se crea que se trata de un pronunciamiento activo por la violencia revolucionaria. Ésta sólo será necesaria en función de las resistencias y obstáculos que se opongan al avance de esta idea, pero su triunfo final, conforme a la lógica del progreso, resulta a la larga inevitable. De ahí la amonestación con que cierra Martínez Ruiz sus *Notas sociales*: «Con la represión fatal se consigue tan sólo avivar el odio. Perecerán los hombres: las ideas son inmortales» (ibíd.). Lo más característico del planteamiento de Martínez Ruiz es ver el anarquismo como la coronación del progreso racional específico de la modernidad. Humanismo y cientificismo se conjugan así en un mismo proceso emancipador, traído por la razón moderna. «El dogmatismo se ha convertido en tolerancia. A la religión de los ídolos ha sustituido la religión del deber. A la fe en un paraíso ultraterrestre, la fe en el progreso indefinido de la humanidad, Al acatamiento servil, la insurrección. Al misterio, el libre examen. A la metafísica, la ciencia» (I, 168). Y líneas más adelante subraya: «El triunfo de las nuevas ideas vendrá por la ciencia» (I, 171). Y, sin embargo, no es un positivismo alicorto lo que aquí se predica. Aun cuando Martínez Ruiz integra, por estos años, su positivismo a lo Taine o a lo Spencer en un programa progresivo de socialización, él tiene muy claro que se trata, no de un vago sentimiento de solidaridad, ni siquiera de una sociedad cooperativa, sino del ideal expreso del socialismo anarquista: una sociedad sin clases, sin autoridad, sin jerarquías. Azorín profesa abiertamente, al filo del comentario a una obra de Kropotkin, su fe anarquista en la ciudad ideal e igualitaria del futuro:

> Indudablemente, la humanidad camina hacia el comunismo anarquista, pero camina con paso tardo. El programa es lento, y en esta misma lentitud está la firmeza de su obra. La sociedad anarquista será un hecho. No hay más que abrir la historia para ver la transformación que van sufriendo todos los privilegios y todas las tiranías *(AO,* 74).

Con la idea de evolución, muy fin de siglo y heredada de la ciencia, introduce Martínez Ruiz, como ha hecho notar Blanco Aguinaga, un giro y apartamiento de la ortodoxia anarquista. «A diferencia de Bakunin e incluso de Kropotkin, e influido por Pi i Margall, Martínez Ruiz tiende aquí al evolucionismo»[43]. Sí, pero con tal de que se en-

[43] Ídem, pág. 133.

digitalia
www.digitalia.us

tienda por ello un evolucionismo de alcance social humanitario o, mejor, un anarquismo evolutivo o dialéctico —se diría que su heterodoxia específica— al modo de Pi i Margall. De hecho Martínez Ruiz comparte los supuestos antropológicos básicos del anarquismo, su creencia en la bondad natural del hombre —el buen salvaje, no corrompido por las instituciones sociales represivas—, su convicción de que la eliminación de éstas traería de por sí, de una manera simple y lógica, el florecimiento y desarrollo de la libertad, su comprensión de ésta como autonomía, su idea de una razón progresiva y emancipadora, su ideal de una educación espontánea y creadora, su sentido acendrado de la justicia, su sentimiento de la solidaridad como el vínculo natural entre los hombres libres. «Libertad y justicia» podría ser el lema, o bien, dicho negativamente, rebelión y violencia contra la injusticia y la opresión, contra «una sociedad egoísta, que exige virtud donde no hay pan, y tolera la iniquidad donde hay riqueza» *(AO,* 86). Al fin y al cabo, el anarquismo tenía a su favor la desnudez diamantina de su idea, «una filosofía contundente, sencilla, clara, con la claridad de todo lo que es verdadero y lógico; una filosofía que se resumía en las siguientes palabras: *injusticia, violencia» (AO,* 87).

¿Es, pues, revolucionario el anarquismo del joven Martínez Ruiz? La respuesta ha de ser ambivalente. Sí, en cuanto a la intencionalidad, por su convicción de que una «revolución fundamental» —«la abolición total y definitiva de todas las instituciones que se opongan al libre desarrollo de la acvtividad humana» *(AO,* 104)— se ha vuelto necesaria. Como buen anarquista, cree que la violencia institucional o establecida reclama la violencia revolucionaria, y en cualquier caso no puede condenarse esta última, consintiendo con la primera. «Seamos lógicos y no anatematicemos procedimientos necesarios en tanto que la injusticia exista sobre la tierra» *(AO,* 105). Pero no en lo que respecta al método, por su creencia en un anarquismo evolutivo, de ritmo lento por la amplitud y profundidad de las condiciones requeridas, pero necesario y progresivo, que acabará imponiéndose por la fuerza misma de las cosas. «Esto no está en nosotros hacerlo de *una vez,* porque la marcha de la humanidad es lenta y no se puede hacer de un salto lo que es obra de la evolución» *(AO,* 106). Pero esto no excluye ni la idea revolucionaria ni el impulso coyuntural que las revoluciones pudieran darle al proceso evolutivo.

> ¿Condenaremos por eso las revoluciones? ¿Es esto decir que debemos permanecer quietos esperando a que los acontecimientos se desenvuelvan por sí solos? Nada más erróneo; seríamos entonces los cómplices de los tiranos y auxiliares de los falsos radicales que predican la muerte de la revolución *(AO,* 106).

Martínez Ruiz no es, por lo general, un apologista de la violencia, quizá debido a la doble raíz humanista y cientificista o naturalista, que sustenta su pensamiento, pero esto no obsta para que, de vez en cuando, su pasión por la justicia alcance un tono épico y revolucionario, como en el cuento *La Noche buena del obrero,* donde el odio a la iniquidad le hace soñar a un obrero en un Cristo terrible y feroz; un Cristo que «demoliese todas las viejas y bárbaras instituciones» *(AO,* 88), hasta que el sueño le estalla finalmente en una acción violenta terrorista. La idea del Cristo anarquista, vengador y justiciero, inspirada en Renan, vuelve en *El Cristo nuevo,* que no predica la resignación, sino la rebelión y violencia contra la injusticia establecida:

digitalia
www.digitalia.us

> Levántate, levántate, hijo mío. No es de los tiempos que corren la oración; no es de esta época de lucha la resignación mística. Me habéis injuriado gravemente, habéis disfrazado mi doctrina. No legitiméis con mi nombre la explotación *(AO,* 135).

Y es que, pese al carácter científico y evolutivo que Martínez Ruiz da a su anarquismo, no deja de vincularlo, a su vez, en cuanto al *ethos,* con un temple místico/religioso revolucionario. Así lo afirma nada menos que el maestro Yuste en *La Voluntad:*

> Esto que llamamos *humanitarismo* es como una nueva religión, como un nuevo dogma. El hombre nuevo es el hombre que espera la justicia social, que vive por ella, sugestionado, convencido... Todo va convergiendo a este deseo... Y de esto modo va formándose un dogma tan rígido, tan austero como los antiguos dogmas, un dogma que ha de tener supeditadas a su servicio todas las manifestaciones del pensamiento (I, 894-895).

No es, pues, extraño que el discípulo Antonio Azorín guarde resonancias del radicalismo de Martínez Ruiz de primera hora. Ante el asentimiento de Yuste a un texto pacifista de Tolstoi, en que aboga por la rebeldía pasiva, Antonio Azorín, tan dócil siempre a las enseñanzas de su maestro, protesta en un arrebato de furia: «Lo inmoral, lo profundamente inmoral, sería mi pasividad ante la violencia; lo inhumano sería en este caso, como en tantos otros, cruzarme de brazos, como usted quiere, y dejar que el mal se realice» (I, 851). En este sentido no podía menos de discrepar también de Clarín, a propósito de las conferencias de Leopoldo Alas sobre un renacimiento religioso en Francia, y recusar su tendencia a un cristianismo místico e interior, por no no advertir «la gran labor verdaderamente *religiosa,* evolución legítima, profundamente lógica del cristianismo, llamada *socialismo revolucionario» (AO,* 130). Martínez Ruiz ve la continuidad del cristianismo evangélico radical, incluso de la posición social de los padres de Iglesia[44] sobre la propiedad, con el comunismo social. En su «Cristo nuevo» hace de Cristo un campeón de la virtud y un luchador revolucionario, por lo que se ganó el reproche de Miguel de Unamuno cuando fue a visitarle a su casa, a primeros de 1898, según cuenta el mismo Martínez Ruiz. «Cristo no pude ser viejo ni nuevo; Cristo es eterno —le replica Unamuno— el Cristo verdaderamente eterno, el del Evangelio, no el visto a través de Renan» *(apud* AO, 139), a la par que le reprocha que la disolución humanista y revolucionaria del cristianismo deja sin pensar el gran problema de la muerte y del sin-sentido, bajo la fascinación del ensueño progresista. La respuesta de Unamuno, tras su crisis religiosa, sorprende por su contundencia y severidad. «Lucharé, sí —le confiesa a su visitante— pero es porque creo en el Cristo eterno y en la otra vida» *(AO,* 140). Martínez Ruiz era, en cambio, un secularista consecuente, y como tantos otros radicales de su tiempo, no podía discernir la religión cristiana de la Iglesia institucional, «firme columna del orden» que se mantenía gracias al miedo y la superstición *(AO,* 106). De ahí su ataque a la Iglesia, especialmente por su obra educativa, inhibido-

[44] «Todos los padres de la Iglesia son francamente revolucionarios; todos son antiautoritarios en política, comunistas en economía. Y, ¿cómo no habían de serlo si el mismo Jesús, el Maestro, lo era?» *(AO,* 118).

digitalia
www.digitalia.us

ra y represora de toda espontaneidad y creatividad —piensa Martínez Ruiz, recordando sus largos años de colegial con los escolapios, en una amarga queja:

> Sentimos una honda melancolía que se escapa de nuestro espíritu: porque lo más esencial para la lucha, lo que nos ha de dar el dominio y el goce —la voluntad— se ha disuelto en nosotros, poco a poco, durante nuestra infancia y nuestra adolescencia... Sí, sí, la educación intelectualista y clerical de los pueblos latinos es la abolición de la juventud *(AO,* 225-256).

De esta sombría memoria de colegial arranca lo que será el *leitmotiv* de sus primeras novelas, la denunia del catolicismo como una religión hipócrita y dogmática, triste y represora. «¿Decís que todos llevamos dentro de nosotros un fraile? Llevamos la tristeza, la resignación, la inercia, la muerte del espíritu, que no puede retornar a la vida» *(AO,* 264).

No menos virulentas son las críticas del anarquista al Estado y al Ejército, bastiones del orden burgués. Martínez Ruiz denuncia la complicidad de todos los partidos políticos, especialmente del republicano, que ya no cree en la revolución, por ser partícipes en el sostenimiento de un poder injusto, enajenándose la voluntad del pueblo. «Van contemporizando; predicando hoy el respeto a la autoridad, y mañana, el respeto a las circunstancias por las que atraviesa la patria, mientras el obrero acaba por reírse de credos y de programas y se lanza a la revolución individual» *(AO,* 83). De ahí también el descrédito de los partidos y la indiferencia ciudadana, cuando el sufragio se convierte en una mentira oficial y el Parlamento en una farsa, ajena a la vida real del país: «Se trata de la bancarrota del Parlamentarismo —con algo más... que es la democracia. Ante la ineficacia del poder legislativo no cabe votar el retraimiento, cabe votar... por la supresión del Parlamento...» *(AO,* 158).

En cuanto al Ejército no es menos enérgica su crítica. Antimilitarismo y anticlericalismo van en él a la par. «El militarismo nos ahoga» —dice— «la marea de la reacción religiosa va subiendo.» (I, 169), y su pleamar conjunta inunda las conciencias con la nueva religión del patriotismo. Pero la patria —arguye Martínez Ruiz— «no es la comunidad de intereses... ni de lengua... ni de raza ni la comunidad de tradiciones... La patria es un prejuicio» *(AO,* 105), hábilmente explotado por el capitalismo burgués y la religión oficial militarista. «Pedir su engrandecimiento es pedir la decadencia de los otros pueblos; es limitar la esfera de la solidaridad; es ver en el extranjero, como los romanos veían, el enemigo» (ibíd.). Frente al prejuicio de la patria, se le abre al joven Martínez Ruiz la vasta comunidad universal, que sueña el anarquismo.

El caso de Baroja es distinto. Su anarquismo no es doctrinario, como el Martínez Ruiz, sino de talante. Tal como él mismo reconoce en *Juventud, egolatría* (1917).

> Me sentía impulsado a la turbulencia, al dinamismo, al drama. Naturalmente era anarquista. ¿Ahora lo soy? Creo que también. Entonces tenía un entusiasmo por el porvenir y odiaba el pasado (V, 159).

digitalia
www.digitalia.us

Ser *naturalmente* anarquista sólo puede significar serlo por disposición, o, a lo sumo, por actitud rebelde e inconoclasta, y a la vez, innovadora y experimentadora. Sin embargo, su «dogmatofagia» radical —«mi primer movimiento en presencia de un dogma... es ver la manera de masticarlo, de digerirlo» (V, 158)— le impedía ser un doctrinario. Más aún, llegó a escribir sin ambages, «la pseudofilosofía anarquista no me ha hecho gracia ninguna» (V, 185), lo que contrasta abiertamente con el juicio que le merecía ésta a Martínez Ruiz, «una filosofía con la claridad de todo lo que es verdadero y lógico» *(AO,* 87). Se diría que el anarquismo natural o visceral de Baroja brotaba de su pasión por el yo, el yo del creador, que erigía sobre cualquier convención sancionada. Por eso pudo seguir siendo anarquista, a su modo, toda su vida, porque nunca lo fue de ideología. También, tal vez, de su sensibilidad tan sensible al sufrimiento injustificado. En *Vidas sombrías* se muestra esta solidaridad fundamental del joven Baroja con las vidas marginales, errabundas, a la búsqueda de una oportunidad para vivir, un hálito de libertad, pero a las que la realidad o el destino ha dejado irremediablemente extraviadas. *Nihil* es un relato escueto que puede valer como símbolo tanto del conflicto social como de la quiebra del ideal revolucionario. Habla de «una almenada fortaleza, llena de torreones sombríos», imagen obvia del capitalismo, rodeada por una «llanura extensa», erizada de chimeneas, donde «trabajan manadas de hombres sudorosos». «Adentro en el palacio hay luz, animación, vida; afuera, tristeza, angustia, sufrimiento, una inmensa fatiga de vivir. Adentro el placer aniquilador, la sensación refinada. Afuera la noche» (VI, 1009). En medio de la noche, se calienta un hombre acurrucado junto al fuego —es Uno, uno cualquiera, el rostro anónimo del pueblo—, cuando recibe la extraña visita de dos embozados. Se trata de dos personajes inequívocamente políticos, un viejo y un joven; el primero representa los antiguos ideales del orden y la religión; el segundo, en cambio, las ideas innovadoras del progresismo. El viejo le trae a Uno un mensaje de resignación; el joven, por el contrario, de lucha por los nuevos ideales de la ciencia y el progreso, pero Uno sólo busca un ideal para su pobre «alma sedienta», y se niega a las falsas promesas de uno y otro. Luego, en otra escena, no menos onírica, Uno recibe la visita de Él —¿acaso un símbolo del destino?— que le confía la misión de predicar el nuevo ideal revolucionario, a la par que le muestra sus nuevos compañeros:

> Y Uno vio interiores sombríos, talleres de mecánico, gabinetes de medicina, y allí había hombres de mirada triste y pensativa, y todos trabajaban en silencio, y no tenían nada de común, y, sin embargo, eran solidarios, y la obra de uno era la obra de todos (VI, 1012).

Uno predicó aquel ideal y despertó en la llanura una «agitación desconocida», a la par que un «estremecimiento de terror en el castillo». El ejército de los miserables «cantaba un himno grave y sonoro como una campana de bronce» (ibíd.). El combate con el ejército del castillo se saldó con una completa derrota para los de la llanura. «El exterminio fue absoluto. De todos ellos no quedó más que un niño. Era un poeta» (ibíd.). Lo que queda del espantoso fracaso es la poesía, la memoria de lo perdido, que alumbra el porvenir. Andando el tiempo, el poeta cantará «en versos brillantes como el oro la glo-

digitalia
www.digitalia.us

ria de los rebeldes muertos... y la aurora de la Jerusalén nueva» (ibíd.). Pero la historia queda abierta, como la vida, y el narrador no se atreve a aventurar si la poesía, el reino puro de la belleza, podrá vencer a los fieros moradores del castillo. El cuento barojiano es muy significativo de la nueva mentalidad finisecular, en que será el arte, y no la política, el que alumbre los nuevos caminos del porvenir. Se diría que para el narrador, el conflicto social estaba ya resuelto en una completa derrota para los del llano.

¿En qué veía Baroja la debilidad teórica del anarquismo? Pienso que en su idealismo, tan opuesto a las bases naturalistas de una visión científica del mundo, en contra de lo que pensaba a este respecto Martínez Ruiz. La temprana lectura de un anti-idealista como Schopenhauer y la filosofía positivista de Haeckel y Spencer ocasionaron en Baroja una visión del mundo pesimista y acre, donde no hay lugar para la utopía. Sólo el posterior conocimiento de las obras de Nietzsche, «que me hicieron —dice— gran efecto» (V, 185), pondrá un destello de energía y autoafirmación instintiva en sus héroes literarios. Sin embaro, pese a esta recusación del anarquismo doctrinario, Blanco Aguinaga sostiene que «tal vez pueda decirse de este primer Baroja, como de Balzac ha dicho Lukács, que a pesar de su mentalidad antisocial y antiprogresista, a pesar de sus tantas veces declarado egoísmo, el novelista vence al ideólogo»[45]. Creo que este juicio, tratándose de un gran novelista como Baroja, es cierto sin duda alguna, aunque no en el sentido que le da Blanco, sino justamente en el opuesto: el novelista, a fuer de ser fiel a la dinámica de la realidad social, supera al ideólogo, pero en este caso, a la ideología anarquista, que nunca pudo hacer suya. El conocimiento de la realidad social, que en la trilogía *La lucha por la vida* muestra Baroja, la finura de su observación, la veracidad con que registra la dinámica social turbulenta en el Madrid de comienzos de siglo —del hampa, la inmigracion y las luchas sociales— hacen que se imponga la cosa misma, de que se trata, sobre los esquemas ideológicos. Pero, en este caso, no es tanto sobre la ideología del propio Baroja, como cree Blanco, que siempre fue bien poca cosa comparada con su experiencia de escritor, sino sobre la misma ideología doctrinaria del anarquismo. El fino y minucioso análisis de Blanco Aguinaga muestra cómo en esa trilogía se asiste a la penosa formación de la conciencia proletaria, abriéndose paso entre la resignación y la desesperación. Es verdad que el título *La lucha por la vida* es ya una prefiguración darwinista del planteamiento —nada ideológica, por cierto, sino tan real como la cosa misma—, y de la resolución o irresolución del conflicto, pero esto no empece a que el conflicto esté mostrado en su real y verdadero alcance. *La busca,* primera novela de la trilogía, título bien expresivo de una humanidad errabunda y marginal, describe la amarga vida del *lumpen Proletariat,* que merodea en torno a la gran ciudad, en suburbios tristes y miserables, entre el hampa y la picaresca, el crimen y la golfería, en espera de una oportunidad para entrar —¿asalto o acomodación?— en la ciudadela del orden burgués. *Mala hierba,* el segundo título, explora, ya dentro de la ciudad, el doble mundo contrapuesto de la picaresca y del trabajo, las dos únicas vías de penetración en la ciudadela, mientras que el protagonista, Manuel, al parecer de Blanco, «asciende ya a un nivel crítico, que es anuncio de politización; es decir, de toma de con-

[45] *Juventud del 98,* ob. cit., pág. 230.

digitalia
www.digitalia.us

ciencia de clase»[46]. *Aurora roja,* título alusivo al contexto revolucionario, es ya una novela plenamente política, inmersa en el conflicto social y los planteamientos ideológicos de la lucha de clases, pero falsea, en opinión de Blanco, «las conclusiones que lógicamente deberían derivarse del planteamiento objetivo y realista de *La Busca* y *Mala hierba*»[47]. Al poner Baroja fuera de juego al socialismo, como un reformismo traidor, y centrarse en el dilema anarquismo o aburguesamiento —todo o nada— condiciona un desenlace en que el realismo de la lucha por la vida, a lo Hasting, acabará imponiéndose al idealismo del anarquista Jesús y a la tentación de marginalismo de Vidal. «Creemos percibir en *Aurora roja* —sentencia Blanco— una profunda falsificación de las posibilidades abiertas en las dos primeras partes de la trilogía»[48]. Su escepticismo sobre el porvenir de la revolución estaría, pues, injustificado. Muy afín es la opinión de Donald Shaw, pese a creer que el escepticismo de Baroja estaba justificado tan pronto como desde su óptica pequeñoburguesa se fija en la atípica alternativa política del anarquismo frente al régimen prevaleciente. «Concediendo la atención al anarquismo —escribe— un movimiento básicamente rural, muy débil en Madrid, en lugar de al socialismo, mucho más fuerte, y que representaba la alternativa real, Baroja falsifica el retrato de la naciente lucha de clases en España»[49]. ¿Era realmente tan atípica la alternativa anarquista como cree Shaw? ¿No representaba el anarquismo en aquella época, tanto en la Andalucía rural como en la Cataluña industrializada, y en los grandes centros industriales de Barcelona y Madrid, la fuerza más numerosa y radical del proletariado militante? ¿Y sobre todo, ¿no era, a fin de cuentas, el esceptismo barojiano, también aquí, un fiel reflejo de la dinámica socio-política de comienzos de siglo, como probaron los acontecimientos históricos? ¿Fue él acaso el único intelectual radical que creyó inviable, en aquellas circunstancias, la causa de la revolución? Baroja no oculta en la trilogía su simpatía por el anarquismo, cuya moral de libertad y espontaneidad elogia, y por su actitud destructiva e incendiaria, ni su desestimación por el socialismo por reformista y estatalista. El conflicto para él estaba representado en términos socio-existenciales entre el idealismo proletario y la dura realidad de una sociedad competitiva, en la que la lucha por la vida imponía fatalmente su ley. Entre 1903-1905, cuando escribe su trilogía, Baroja es un intelectual independiente y radical, adscrito al *grupo de los tres,* que trabaja por una regeneración política y social de España, sobre la base de la ciencia, la crítica social y el dinamismo de las libertades. Ideológicamente no es un elemento neutro o con la ideología egoísta, que le endosa Blanco Aguinaga. Objetivamente, según el lenguaje marxista, no se darán en España condiciones revolucionarias hasta la II República, con su agudización del conflicto social en medio del intenso dinamismo político, que favorecían las libertades republicanas. Aplicando la propia metodología marxista, cabe concluir retroproyectivamente que no debieron de darse tales condiciones objetivas porque no hubo revolución. No es preciso suponer, como piensa Blanco, que Baroja «no hace juego limpio» frente al problema de la revolución —-ésta sí que es una suposi-

[46] Ídem, págs. 259-260.
[47] Ídem, pág. 271.
[48] Ídem, pág. 281.
[49] *La generación del 98*, ob. cit., pág. 142.

digitalia
www.digitalia.us

ción meramente ideológica—, sino que era, en todo caso, la realidad la que no jugaba limpio, la que no hacía juego a las profundas expectativas de cambio social por parte del proletariado. Es verdad que el novelista no deja de comprometer su juicio acerca de la necesidad de entregarse a la lucha por la vida, con el esfuerzo, la disciplina y el trabajo, pero las premisas darwinianas de su planteamiento parecían convenir con el bloqueo histórico de una realidad, en la que el idealismo abstracto dominante en la clase proletaria española quedaba desamparado. Cuando Baroja escribe su trilogía, por fuerte que fuera su simpatía por el anarquismo, que lo era, tenía la certeza de que en la lucha por la vida estaba desarmado. Posiblemente su querencia ideológica, antimilitarista y antiestatalista, y de fuerte inspiración egotista, le pedía otra solución, pero la veracidad del narrador de una sociedad, fundada en el principio de la lucha por la vida, se impuso sobre la querencia de su corazón.

Lo que queda, pues, del radicalismo de Baroja es su rebeldía contra todo dogma, ya fuera eclesiástico o político, ya perteneciera al trascendentalismo religioso o al humanismo secular; su inquina contra la Iglesia y el Estado, contra toda forma de autoridad y represión. Baroja fue siempre en su actitud un liberal/libertario, inconformista y crítico radical. Incluso su liberalismo tendría que ser matizado en este sentido, pues estaba más interesado en la labor de zapa de los viejos dogmas e instituciones que en su fuerza constructiva, por su versión negativa de la democracia y el socialismo. «La otra democracia de la que tengo el honor de hablar mal es la política, la que tiende al dominio de la masa, y que es un absolutismo del número, como el socialismo es un absolutismo del estómago» (V, 24). Él mismo se había definido en *Juventud, egolatría* con entera veracidad: «Yo he sido siempre un liberal radical, inconformista y anarquista. Primero, enemigo de la Iglesia; después del Estado. Mientras estos grandes poderes están en lucha, partidario del Estado frente a la Iglesia; el día en que el Estado prepondere, enemigo del Estado» (V, 214). Ésta era toda su ideología.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo VI

Direcciones del regeneracionismo

La cifra del problema de España, en el fin del siglo, se llama «regeneracionismo». Es algo más que una ideología política en sentido estricto. Se trata de una mentalidad y de una orientación general del espíritu, en la que confluyen o se entrecruzan muy diversas tendencias, procendentes fundamentalmente del positivismo y el krausismo, aunque no faltan también las de inspiración historicista romántica de muy fuerte carga antiilustrada. Regeneración era el término elegido por A. Comte para compendiar la tarea de una filosofía positiva: llevar a cabo «la regeneración social, cuyos preámbulos negativos se encontraban todos suficientemente cumplidos» por la experiencia revolucionaria[1]. Regerenación, por tanto, de la vida pública, pero que entrañaba también una «regeneración intelectual y moral» —decía Comte— por el espíritu positivo, de modo análogo a como los krausistas, sobre otras bases doctrinales, habían insistido en la regeneración interior del hombre, cuyas consecuencias se dejarían notar en la vida política. En términos generales, el regeneracionismo representa la conciencia crítica de la Restauración, la otra cara sombría del régimen canovista, la de sus déficit e insuficiencias, sus miserias y corruptelas, y más fundamentalmente, por debajo de la política, del estado psicológico, socio-cultural y moral del pueblo español, cuyas lacras históricas se ponen ahora de manifiesto. En el marco de una concepción naturalista del mundo, el término «regeneración» se torna una gran metáfora biológica, que se proyecta sobre la totalidad de la vida española, a la par que la conciencia de decadencia (o degeneración) se vuelve más profunda y sombría. Esta conciencia, como bien recuerda Azorín, no nace con los trágicos acontecimientos del 98, aun cuando se agrave en tan ominosas circunstancias. Tampoco es privativa de España. La conciencia de decadencia como fin o consumación de un ciclo histórico fue general en Europa, agravada muy especialmente en los países latinos por su confrontación y comparación con los pueblos anglosajones, y exasperada en el caso español, pues al sentimiento decadente del fin del siglo se

[1] *Discours sur l'esprit positif,* París, Vrin, 1974, pág. 81.

digitalia
www.digitalia.us

unía el del fin del imperio, y en tan lamentables condiciones de desvertebración y crisis social, el temor al propio *finis Hispaniae*. De ahí que los analistas de la degeneración cundan al socaire sombrío del 98, aun cuando el género crítico regeneracionista proceda de años antes. En cierto modo el binomio degeneración/regeneración representa una constante en la crisis europea de fin de siglo. Precisamente, bajo el título de *Degeneración*, Max Nordau había dibujado, usando el modelo biológico de Morel, el tipo humano decadente, engendrado por una cultura egoísta y utilitarista:

> Al lado de la locura moral y de la emotividad, se observa en el degenerado un estado de adinamia y de abatimiento intelectuales que reviste, según las circunstancias, la forma del pesimismo... Con el abatimiento característico del degenerado se junta, por regla general, una aversión hacia toda acción que puede llegar hasta el horror de obrar y la impotencia del querer (abulia)[2].

Como se ve, es el mismo diagnóstico que en el *Idearium español,* apoyándose en los estudios clínicos de Ribot y P. Janet, había hecho Ganivet, referido en este caso a la abulia, a la que tomaba por una enfermedad endémica de España (I, 286-289). Casi como una concreción del diagnóstico de Nordau a la circunstancia española, se me antoja la pintura de Damián Isen sobre la decadencia de España, que él prefiere llamar degeneración, acentuando así sus tintes sombríos:

> Degenerada es en gran parte nuestra literatura, ligera, alegre, inmoral, cuando no desenfrenada, y causa de relajación, en algunos casos, de las costumbres; degenerada nuestra ciencia, superficial y falta de originalidad casi siempre; degenerada nuestra fuerza militar, que antes prefería honra a recompensas, y hoy prefiere las recompensas al honor de las armas... degenerada una parte de nuestro clero que no está a la altura de otros siglos en virtudes y ciencias; degenerada en algunos establecimientos la enseñanza, reducida a un mercantilismo sin frenos, cuando no a un favoritismo sin conciencia[3].

No es sorpredente, pues, que la sagaz mirada de la Pardo Bazán encuentre cierta afinidad entre el diagnóstico costiano en *Oligarquía y caciquismo* y las ásperas denuncias de Marx Nordau en otra obra gemela a *Degeneración,* vertida a la crítica de las imposturas políticas y sociales del sistema y titulada muy elocuentemente *Las mentiras convencionales de nuestra civilización*[4]. En ella se erige Nordau en un nuevo Rousseau, que

---

[2] *Degeneración,* Prólogo y traducción de Nicolás Salmerón, Madrid, Fernando Fe, 1902, páginas 33-34.

[3] *Del desastre nacional y sus causas* (En lo sucesivo *DN),* Madrid, Impr. Viuda de Vinuesa, 1899, págs. 75-76.

[4] «Que esto no ocurre únicamente en España, nos lo demuestra el capítulo consagrado por Max Nordau en su libro *Mentiras convencionales de nuestra civilización* a la mentira política. Creemos estar leyendo un párrafo del señor Costa al fijar los ojos en las palabras siguientes de Max Nordau: "Todas las Constituciones hijas de 1789 presuponen la soberanía de la nación; pero prácticamente la máquina del Estado es siempre la misma y funciona hoy como funcionaba en los años más tétricos de la Edad Media"» *(Informes o Testimonios a la Memoria sobre Oligarquía y Caciquismo,* Madrid, Revista del trabajo, 1975, II, pág. 292).

digitalia
www.digitalia.us

desenmascara la hipocresía de la civilización moderna y fustiga sus vicios y corruptelas. En lo que concierne a la mentira política, enjuicia severamente el sistema liberal, cuyas mentiras son promesas incumplidas cuando no traicionadas en su ejecución práctica, tales como el incremento de la máquina del Estado, el exceso de gobierno, el aumento de los impuestos, la falsificación de la representación parlamentaria, el secuestro del Parlamento por los notables del partido y de la soberanía nacional por camarillas de oligarcas:

> He aquí cuánta es la potencia y multiplicidad de la mentira política en nuestra época. En muchos países el Parlamento no es sino la mampara, detrás de la cual cómodamente goza del poder el absolutismo de la monarquía por la gracia de Dios. Allí donde el parlamento es una realidad, donde reina y gobierna de hecho, no significa otra cosa que la dictadura de algunas personalidades que alternativamente se apoderan del gobierno de la nación[5].

El caso de España no era, pues, único, aunque aquí se agravaran los males a causa de la idiosincrasia del alma española. Pero no es sólo ni fundamentalmente problema de idisiosincrasia, sino de la compleja situación española con un triple retraso —político, económico y social— respecto a la Europa desarrollada y con un modo peculiar de implantación del sistema liberal en el llamado pacto oligárquico. Como resume A. Ortí, «la denuncia pequeño-burguesa de la estructura oligárquica del régimen parlamentario posee un carácter menos generalizador, se realiza todavía desde una cierta idealización del liberalismo como vía hacia la democracia, es más pasional que analítica, y sobre todo tiende a situarse en una perspectiva limitadamente nacionalista»[6].

1. Direcciones del Regeneracionismo

Del regeneracionismo no es posible hablar en singular. Como escribe Cacho Viu, «en comparación con esta etapa positivista, el regeneracionismo español de entresiglos se nos presenta como explosionado en multitud de direcciones contradictorias entre sí, que le confieren un creciente atractivo intelectual»[7], o más bien, que lo convierten en un «verdadero cajón de sastre ideológico», según Y. Lissorgues, «reflejo de una conciencia histórica desbrujulada[8]. Hay, en efecto, un regeneracionismo difuso en sus perfiles, atento fundamentalmente al análisis socio-cultural de los males de España y con una in-

---

[5] *Las mentiras convencionales de nuestra civilización*, Madrid, Librería de Gutenberg, 1897, pág. 200.

[6] Estudio Introductorio a su edición de *Oligarquía y Caciquismo, como la forma actual de gobierno en España,* I: Memoria y resumen de la Información y II: Informes o testimonios, ob. cit., 1975, pág. CXLVIII.

[7] «La I.L.E: de la Restauración a la generación de Ortega», en *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, Universidad de Comillas, 1999, pág. 173.

[8] «Los intelectuales españoles influidos por el krausismo frente a la crisis de fin de siglo», en *La actualidad del krausismo en su contexto europeo,* ob, cit., pág. 326.

digitalia
www.digitalia.us

tencionalidad de crítica social, al que remite expresamente Azorín cuando hace el inventario de los precedentes de su generación. Es la corriente en que destacan los nombres de E. Sellés, Macías Picavea, Damián Isern y Lucas Mallada. Superpuesto con él, el regeneracinismo de inspiración krausista[9], centrado en la figura ejemplar de Giner de los Ríos, y con una orientación predominantemente idealista pedagógica, en la medida en que dirige sus esfuerzos hacia la reforma de los hábitos mentales y de las instituciones educativas. Junto a Giner, habría que destacar los nombres de Gumersindo de Azcárate, Rafael de Altamira y Santiago Alba. Afín al regeneracionismo institucionista es la actitud de Clarín, aunque éste campea por libre y en solitario, con su insorbornable sentido de la independencia intelectual. Y, en fin, cruzado y entreverado con el institucionalista, el regeneracionismo de Joaquín Costa, preponderantemente político, propugnando una alianza entre tradiciones jurídicas autóctonas y modernidad, y con un preciso programa de reformas estructurales e institucionales. Estas tendencias tenían bases sociales distintas, más ligado el institucionalista por su elitismo e idealismo a la burguesía liberal, y el costista a un amplio movimiento popular y nacional de clases medias. Pero común a ellos era su reformismo metodológico, que los inscribía en el espacio político de la Restauración, y lo que podría llamarse su carácter programático, como convenía a fuerzas sociales con pretensión política, aunque ajenos a las organizaciones de partido. Mientras que la educación de las elites intelectuales y la conquista de las instituciones educativas eran el objetivo programático del institucionismo, la revolución desde arriba y desde dentro con un gobierno fuerte y de gran aliento social constituía la divisa del costismo. Si del regeneracionismo krausista cabe decir con toda justicia que fue el primer movimiento de regeneración intelectual de la vida española, según las exigencias del pensamiento moderno, del costismo se puede afirmar que ha sido el primer movimiento de nacionalización de la política y de modernización estructural del país. El propósito común era, pues, reformar o regenerar institucionalmente el régimen de la Restauración y ensancharlo hacia los movimientos sociales de masas. Como apéndice del regeneracionismo costista podría situarse el de los jóvenes noventayochistas. El joven Ramiro de Maeztu fue un admirador de Costa, el «hombre nuevo» por antonomasia, pero todavía «con la añeja levadura de nuestra política romántica», con un aire de aspiración y ensoñación, como si la transformación necesaria no viniera exigida por la misma fuerza de las cosas. A diferencia de Costa, Maeztu abogó, junto con sus compañeros, Martínez Ruiz y Baroja, por una «política experimental, antirromántica y positiva» como la calificó el joven Baroja[10], y por un proceso de industrialización del país. El *Manifiesto de los tres,* suscrito en 1901, puede valer como uno de los últimos bastiones de la actitud regeneracionista, antes de su definitiva extinción.

Más interesante, sin embargo, que la mera relación de las diversas tendencias es su valoración y discriminación interna, a fin de establecer su significación cultural y polí-

[9] Digo de inspiración krausista, porque el institucionismo es mucho más que un regeneracionismo, no sólo por su amplio programa de reforma cultural, sino por su compromiso con la causa liberal democrática, que a menudo faltó al regeneracionismo. Sin embargo, sólo como regeneracionista cabe tomar la actitud de Rafael de Altamira o la de Santiago Alba.

[10] «Vieja España, patria nueva», V, págs. 29-34.

digitalia
www.digitalia.us

tica. Cabe distinguir, ante todo, por lo que respecta a la concepción general del mundo, entre un regeneracionismo reaccionario, architradicionalista, y otro de signo progresista. A primera vista puede sonar a paradójico hablar de una regeneración de sentido reaccionario, pero todo depende, en última instacia, de cómo se entienda la degeneración. Si se ve ésta, tal es el caso de Á. Ganivet y D. Isern, como una consecuencia de la modernidad por su erosión en el sistema de creencias y valores tradicionales, la regeneración sólo puede significar recobrar un estado de cultura autóctona originaria, anterior a la deriva moderna. Ésta no era sólo la posición del integrismo absolutista con su oposición militante contra los principios del mundo moderno, sino también la de aquellos que, adoptando el lenguaje y la actitud de la regeneración, más que el de la contrarrevolución, entendían que regenerar era restaurar tradiciones autóctonas y modos genuinos de ver el mundo de signo preliberal, cuanto no abiertamente antiliberal. Lo propio de esta actitud es su carácter radicalmente antiilustrado, bien expreso en su doble reserva contra el industrialismo capitalista y contra el liberalismo. La posición de Ganivet a este respecto ya ha quedado analizada en capítulos precedentes, pero no es menos radicalmente antimoderna la de Damián Isern. A su juicio, la degeneración de España es universal e integral; en el orden social, a causa de las profundas perturbaciones ocasionadas por el tránsito del régimen corporativo al de libre mercado *(DN,* 18-19); en el familiar, por la crisis de la ley moral y del principio de autoridad; en el moral por «el frenesí de innovación y el descalabro de las ideas morales y religiosas» *(DN,* 20-21). Pero si hubiera que destacar algún rasgo gravemente pernicioso en este ambiente de degeneración del país, creo que habría que buscarlo en el orden cultural, o en un «medio social constituido por el escepticismo que producen los desengaños, y por un utilitarismo y un sensualismo que no en vano ha tenido cátedras teóricas y cátedras prácticas en nuestra Patria, (y) ha debilitado muchos entusiasmos, cuando no los ha arruinado por completo» *(DN,* Al lector, VIII). Dada la trascendencia, a su juicio, de este factor, no es extraño que Isern lo anticipe en el Prólogo al Lector, y vuelva sobre él en varias ocasiones a lo largo del libro:

> En el fondo del desquiciamiento social se advierten dos gérmenes destructores según bien claro se ha visto: el egoísmo utilitario que se manifiesta, ora en el individuo, ora en la familia, ora en la clase, y el sensualismo, hijo del escepticismo, producido por un siglo de propagandas demoledoras. Ha de añadirse ahora que, en efecto, el egoísmo utilitario y el sensualismo caracterizan la decadencia y degeneración de todos los pueblos *(DN,* 96).

El referente de esta inculpación no puede ser otro que el krausopositivismo de fin de siglo, aliado con el utilitarismo, la herencia de Bentham y Stuart Mill *(DN,* 366) con sus consecuencias deletéreas, piensa Isern, para la conciencia de la ley moral, a lo que añade la penuria de la filosofía, que no es más que Escolástica. El juicio de Isern es en este punto de una extrema severidad:

> Por otra parte, las propagandas krausistas llevadas a término en las cátedras del Estado, y los progresos del positivismo, infiriendo a la razón y a la libertad humana mor-

digitalia
www.digitalia.us

tales heridas, al reducir a la observación y a la experiencia las fuentes del conocer, y al prescindir en lo ético del orden sobrenatural, han servido para arraigar más y más lo que aquellos sistemas tiene en común con éstos *(DN,* 77-78).

Isern se muestra así severo crítico tanto del capitalismo *(DN,* 54-5 y 92) como de las fuerzas políticas herederas de la revolución, que al decir de Taine, «han sido los continuadores y ejecutores del antiguo régimen» *(DN,* 107). En el orden político, la degeneración viene por obra del caciquismo —un «nuevo absolutismo oligárquico» que ha venido a sustituir al absolutismo del Antiguo Régimen— y el particularismo regionalista. La desintegración del país, por unas y otras causas, le parece inevitable. «Se ha visto cómo cada individuo y cada colectividad confunde e identifica el fin del estado con el fin propio, y así sucede que no puede darse conciencia nacional» *(DN,* 385). Ahora bien, esta actitud antimoderna se alimenta de una comprensión historicista acerca de la personalidad o el alma histórica de los pueblos, apoyada en Ganivet con el postulado positivista del «espíritu territorial». La tradición, o mejor, architradición, se convierte así en la panacea regeneracionista. «El artificio —piensa Ganivet— sería cortar con la tradición y pretender comenzar a vivir una nueva vida, como si fuéramos un pueblo nuevo, acabado de sacar del horno» (I, 281). Y ésta, en su núcleo esencial, no puede ser otra para Ganivet que la católica, eso sí, no tanto en versión tridentina y contrarreformadora, sino en la España del siglo XV, la Grecia cristiana, incluso antes, en la España medieval de las tres culturas. Se trataría, pues, en ambos casos, de una regeneración de sentido idealista espiritualista, con un gran empeño por restaurar las fomas asociativas, las costumbres y las instituciones de la España premoderna.

Muy de otro signo, ilustrado y pro europeo, es la regeneración progresista, a la que se adscribe la mayoría de los regeneracionistas, y muy especialmente la doble corriente, institucionista y costista. La enfermedad la había diagnosticado lapidariamente Clarín, en la coyuntura del 98: «España se pierde por reaccionaria», y a las pruebas se remitía: «no somos trabajadores, no somos científicos, no somos ricos. Hay que serlo. Todo eso es moderno. España necesita ser moderna»[11]. En el mismo sentido insistía el librepensador catalán, Pompeyo Gener, positivista comtiano y francotirador político, al margen también, como el mismo Clarín, de adscripciones y partidos: «Continuar la obra del gran Carlos III, con los medios científicos modernos, he aquí la idea directriz de esta reforma. Todo esto, bien entendido, en medio de la libertad republicana»[12]. Ya en los ensayos *En torno al casticismo* de 1895 se había pronunciado Unamuno por el humanismo de la ciencia y el trabajo, la voz de la sabiduría humana y secular frente a la mística teología castiza. Es lo que había predicado y practicado Santiago Ramón y Cajal; su receta única y obsesiva para el regeneracionismo: «Hay que crear ciencia en todos los órdenes del pensamiento... tras la ciencia original vendrá la aplicación industrial de los principios científicos»[13]. El lema común tanto al primer Unamuno

[11] «Los futuros», en *Clarín político*, ob. cit., I, pág. 468.

[12] *Cosas de España, Herejías nacionales*, Barcelona, Juan Llordadis, 1903, pág. 248.

[13] Cit. por L. Granjel, *Panorama del 98*, ob. cit., pág. 208. Sobre la actitud regeneracionista de Cajal, puede verse el ensayo de Pedro Laín, «Cajal: un sabio en la historia», en *Cajal, Unamuno y Marañón. Tres españoles*, Madrid, Círculo de Lectores, 1988, págs. 15-103, especialmente págs. 65-68.

digitalia
www.digitalia.us

como a Altamira, Cajal y Costa, aun cuando varíen sensiblemente los matices, no es otro que ciencia y europeización. Pero el término «Europa» no dejaba de encerrar un grave equívoco, como aún ocurre hoy, según se acentuase bajo la rúbrica de la ciencia, la gran tradición ilustrada y humanista o bien un enteco positivismo utilitarista. Para la línea institucionista, la ciencia encarnaba una actitud racionalista integral, de inspiración esencialmente ética y de alcance político emancipador. Esto es lo que entendía el maestro Giner por educar «laboriosamente en el rigor de la conciencia científica»[14]. Se comprende así que prefiera hablar, más que de regeneración en sentido técnico utilitarista, de reforma interior, pues se trataba de hacer un «hombre nuevo». Tampoco Clarín se dejaba engañar con remedios fáciles y consignas de ocasión. El problema de España era su «decadencia moral»[15] e intelectual, su hostilidad hacia la modernidad liberal e ilustrada, y de ahí que abogase también por una regeneración cultural o «reforma interior» al estilo krausista. En este aspecto, Clarín estaba abiertamente en contra de la mentalidad utilitarista que se estaba adueñando del país, con un fácil regeneracionismo tecnocrático, que reniega «de idealismos y espiritualismo»[16], para estar a la moda. Era pura insensatez, a su juicio, echar las culpas de nuestra decadencia, como hacían algunos arbitristas y hasta el propio Unamuno hacia finales del siglo, al espíritu quijotesco[17], cuando era precisamente ese utilitarismo de cortos vuelos nuestra perdición. De ahí su crítica a la mentalidad regeneracionista sanchopancesca, con su culto grosero a la utilidad y al pragmatismo ramplón, ridiculizada en la figura del arribista «Regenerador»[18]. Su actitud, sin embargo, como la de Giner, no se puede calificar de «idealista» sin cometer, aparte de una injusticia, una gran simpleza, pues no dejaban ambos de apoyar una amplia reforma tanto de los *mores* políticos como de las relaciones sociales de convivencia en un sentido genuinamente liberal y democrático.

En sentido divergente, más ciencitificista y utilitario se pronunciaba el regeneracionismo de corte positivista, con una abierta oposición a la cultura de signo «espiritual».

---

[14] «La juventud y el movimiento social» en *Ensayos,* ob. cit., pág. 220.

[15] «Cánovas ya está chocho» en *Clarín político,* ob. cit., I, pág. 419.

[16] «Fíjense bien nuestros regeneradores *utilitarios* y tan amigos de acusar y exigir responsabilidades. Esa *ciencia moderna* (que ellos creen la última palabra del progreso intelectual, y que, a Dios gracias, no lo es), que es el criterio supremo a que se refieren en su utilitarismo, como fin de la vida nacional, esa *ciencia moderna*... no cree en la libertad humana, ni en nada contingente; ni ve en la moral más que un momento complejo de lo físico» («Idealismo y utilitarismo» en *Clarín político,* ob. cit., I, pág. 486).

[17] «Echar la culpa a Don Quijote de las bellaquerías de los Sancho Panza... de Avellaneda, al demonio no se le ocurre, porque es listo; pero se le ha ocurrido a varios sujetos, por lo demás, muy avisados» («Idealismo y utilitarismo» en *Clarín político*, ob., cit., II, pág. 484).

[18] «Al llegar a cierta edad el Regenerador se fijó en la política, y le fue muy simpática, por lo mucho que se parecía a una tienda... con su trastienda. Pero él llegaba a la cosa pública en tiempos en que este tráfico estaba muy desacreditado, y en que era lo corriente renegar de la política, para meterse en política... Cada día más rico y con más influencia en la plaza y en el concejo, el Regenerador vio el cielo abierto cuando la opinión pública empezó a gritar, hace poco, que bastaba de ensueños, de teorías, de idealidades, de quijotismos» («El regenerador» en *Clarín político*, ob. cit., I, pág. 482).

digitalia
www.digitalia.us

Macías Picavea opone al carácter «retórico e ideológico» de la cultura tradicional la «nueva educación experimental» y científica. También Pompeyo Gener critica el nominalismo y literatismo de la cultura tradicional española, «el imperio absoluto de la gente del verbo»[19], y se pronuncia a favor de una sólida cultura de base científica. En un sentido análogo se expresa Luis Simarro en su discurso de 1903, «Misión de la ciencia en la civilización», donde toma a la ciencia y al arte por fundamento de la cultura occidental, ya desde sus orígenes en Grecia, no sin olvidar su «carácter laico», esto es, independiente y ajeno a la creencia religiosa. Como advierte Helio Carpintero, en su proemio al citado discurso, «la conferencia representaría un proyecto de regeneracionismo científico, afín a los ideales de la Institución Libre de Enseñanza», aunque ya bajo «la doble influencia del pragmatismo —la ciencia es saber para la vida— y el positivismo—el saber está socialmente condicionado—»[20]. Simarro entiende por ciencia un saber reflexivo, sistemático, aplicado en virtud de su base experimental, crítico y por tanto antidogmático —«la ciencia se distingue del despotismo»—, subraya Simarro, contraponiendo el saber por razones a la práctica retórica y abogadesca[21]. La consecuencia de este nuevo saber es su valor práctico para la vida, que Simarro desenvuelve en una triple funcionalidad, la técnica, la ética y la educativa[22]. Llama la atención el modo en que plantea Simarro la moral de la ciencia, que no suple a la ética o a la ciencia moral, capaz de determinar los fines de la vida humana, sino que más bien la complementa, estableciendo el orden de lo posible. «Ahora, lo posible está siempre determinado por la ciencia, según las circunstancias; es decir, está determinado en una relación que no es por sí misma moral»[23]. En cuanto a la moral, propiamente dicha, tiene su fundamento, como sostenía el empirismo desde Hume hasta Comte, en una ciencia de la naturaleza humana y de sus relaciones con la Naturaleza en general, porque «el hombre —argumenta Simarro, al modo positivista— está en la Naturaleza como un elemento de ella, y él por sí no dice nada, no dice lo que es, sino en relación con la Naturaleza; por tanto, el fundamento de toda doctrina moral es un concepto de la Naturaleza»[24]. A su vez, la función educativa es el fruto social más apreciado de la ciencia, pues las ideas y las convicciones firmes son las que determinan la conducta. «En el mundo —concluye Simarro su programa de regeneración científica— no puede haber más ventaja que el saber»[25] y éste se difunde socialmente por la enseñanza y alcanza por ella efectos perdurables.

Hasta Echegaray en su Discurso en el Ateneo, en 1898, se había animado a proponer la fórmula de este progresismo: «De manera que una nación será grande cuando posea la más alta ciencia; cuando sea activa y trabajadora; cuando acumule grandes rique-

---

[19] *Cosas de España. Herejías nacionales,* ob. cit., pág. 226.

[20] «Simarro y la ciencia. Examen de un texto olvidado», en *Revista de Historia de la Psicología*, 2002, vol. 23, núm. 1, pág. 13.

[21] «Misión de la ciencia en la civilización», en *Revista de Historia de la Psicología*, 2002, vol. 23, número 1, pág. 53.

[22] Ídem, pág. 58.

[23] Ídem, pág. 66.

[24] Ídem, pág. 67.

[25] Ídem, pág. 73.

digitalia
www.digitalia.us

zas, y cuando alumbre a su ciencia toda la idea del deber y la idea del deber encauce todas sus energías»[26]. La ciencia no es sólo base de la técnica, sino de una nueva moral de la probidad, la disciplina y el esfuerzo. «Falta mucha ciencia en España y sobra religión» —escribía Pompeyo Gener— para luego explicitar su pensamiento en una serie de abruptas contraposiciones:

> Nos falta Ciencia y nos sobra catolicismo, nos falta instrucción y nos sobra petulancia, nos falta espíritu de investigación y nos sobra carácter aventurero, nos falta actividad y nos sobra pereza[27].

¿Y qué otro vínculo cultural podría darse a una sociedad que estaba en trance de superar el estado teológico-metafísico, como pensaba Comte, que la nueva cultura científico-positiva? Así lo expresaban sin ambages Azorín, Baroja y Meztu en el *Manifiesto de los tres*, de clara ascendencia regeneracionista:

> Y este mejoramiento sólo puede venir de la ciencia, única base inderruible de la humanidad... La aplicación de la ciencia social a las miserias de la vida puede ser el lazo de unión entre los hombres de tendencias altruistas...Y después de esto llevar a la vida las soluciones halladas, no por nosotros, sino por la ciencia experimental[28].

No tiene nada de extraño que Maeztu se erija en fervoroso adalid de la industrialización como la única fuerza que puede cambiar la faz de España ni que los regeneracionistas, desde Mallada a Costa, aboguen al unísono por la aplicación de remedios técnicos a los diversos campos —agricultura, ganadería, hacienda, obras públicas, administración— para salir de un secular atraso. «No por virtud del desengaño y la derrota —clama Maeztu— sino por la fuerza misma de las cosas vamos *hacia otra España*, de suelo más fecundo y vida más feliz, que han de crearnos los capitales muertos» *(HE,* 221). Maeztu todo lo fía a la acción del capital, del «oro vil», del interés y el negocio, que va a lograr cambiar la faz de España. El remedio está, pues, en llevar a cabo la industrialización del país, conquistando la meseta castellana, colonizándola, para que no sea una rémora en el desarrollo del conjunto de la nación. El progreso económico se le antoja irreversible e irresistible.

Ahora bien, esta confianza está doblada por su fe exultante en el hombre de acción, o mejor, «hombre de presa», personalidad fuerte y emprendedora, agresiva, acorde con el nuevo evangelio de F. Nietzsche:

> Confieso que Max Stirner, Schopenhauer, Etiévat, Malthus, y sobre todo Federico Nietzsche dirigiendo sus lógicas hacia sus instintos, nos han señalado el derrotero... El hombre, por el contrario, ha de pesarse por el esfuerzo con que coadyuva al dinamismo de las cosas... así el ensueño de creación que es el placer único, el placer por antonomasia, embellecerá nuestra existencia *(HE,* 210).

---

[26] Discurso en el Ateneo sobre «Lo que constituye la grandeza de las naciones», pág. 28.

[27] *Cosas de España. Herejías nacionales*, ob. cit., págs. 223 y 245, respectivamente.

[28] Manifiesto recogido por J. L. Granjel, *Panorama del 98,* ob. cit., págs. 220-223.

digitalia
www.digitalia.us

Ciencia, moral e industria a la europea se convierten ahora en el nuevo evangelio de la regeneración. No se trata, sin embargo, de un europeísmo servil. Unamuno, al igual que Costa, vincula siempre la europeización con el chapuzarse en pueblo. Y Altamira defiende encarecidamente prestar «una base genuinamente nacional a reformas modernas» *(PsPe,* 176)[29], de modo que sea más fácil y fructífera su asimilación.

2. Actitudes regeneracionistas

En cuanto a la actitud, cabe hacer una segunda distición, no superponible enteramente con la primera, entre un regeneracionismo sombrío y pesimista, como es el caso de Lucas Mallada, Damián Isern y Macías Picavea, a veces Costa, y otro optimista o esperanzado, al modo de Luis Morote y Rafael Altamira. En el primer caso, valga como muestra un texto de Macías Picavea, en que desespera de la falta de voluntad y energía del carácter español:

> No hemos hecho una revolución fecunda en nuestra historia y hemos producido un millón de motines, sediciones y pronunciamientos estériles, la conquista y doma de una naturaleza rebelde como la gente flamenca, la lucha secular por un principio de civilización y de justicia, como la raza anglosajona; casi todas nuestras grandezas, en fin, adquiridas por explosión inspirada, muy pocas por acción larga, regular y medida *(PN,* 89-90)[30].

El pesimismo regeneracionista, en contra de lo que podía esperarse del propio ideario, casi siempre tomando pie en la personalidad del español, llegó a ser tal que Rafael Altamira se sintió moralmente obligado a terciar en el tema en su *Psicología del pueblo español.* Desde el comienzo de su obra llama la atención un nuevo tono y actitud, que lo distancia de la corriente regeneracionista reseñada por su fuerte «vindicación patriótica» contra la «contradicción mortal» —dice— en que incurren los escritos regeneradores de algunos, cuando deseando regenerar el país se lo denigra ante propios y extraños. Muy especialmente, Altamira se refiere a Lucas Mallada, Ángel Ganivet y Macías Picavea, cuyas opiniones discute con algún pormenor. Según su explícita declaración en el Prólogo a la segunda edición de 1917, se propuso combatir dos enemigos: el pesimismo y la falta de solidaridad nacional:

> Mas para combatir el pesimismo, para fundamentar mi creencia en la eficacia del esfuerzo predicado, érame preciso, ante todo, demostrar la carencia de valor científico de las diversas Psicologías que pretendían definir el alma española... Tuve, pues, que

---

[29] *Psicología del pueblo español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997. En lo sucesivo será citado bajo la sigla *PsPe*.

[30] *El problema nacional*, Madrid, Seminario de ediciones, 1972. En lo sucesivo será citado mediante la sigla *PN*.

digitalia
www.digitalia.us

> plantear el problema científico de nuestra psicología, remontando, a su punto de partida y demostrando que estaba por estudiar seriamente *(PsPe,* 46).

El mismo Altamira aproxima su propósito al que tuvo Fichte en sus *Discursos a la nación alemana*, buscando restaurar su confianza en las propias condiciones naturales. Y este tono estimulante, esperanzado, sin merma del espíritu crítico y el rigor histórico, es el que domina en toda la obra. Altamira sabe plantear la cuestión en su verdadero quicio:

> Y para mí, el problema nacional pende enteramente de esta disyuntiva: o el país (el país activo en política) tiene todavía lucidez y energía bastantes para discernir cuáles son sus elementos sanos, anteponerlos a los enfermos y someterse a la disciplina que aquéllos les impongan para llegar a la plena regeneración... o el país carece de lucidez y esas energías y entonces hay que desesperar de la curación *(PsPe,* 159).

Todo su esfuerzo se centra en probar el primer término de esta disyuntiva con una amplia y rigurosa documentación histórica, pero donde no escasean agudas reflexiones de sentido psicológico y social. Frente a la extremosidad de algunos planteamientos, Altamira da muestras de un juicio ponderado y de una actitud abierta e integradora, antisectaria, muy propia del espíritu de la Institución. También Luis Morote, en su libro *La moral de la derrota* (1900)[31], apuesta por transformar la amarga experiencia del Desastre en *catharsis* purificadora y fuerza de regeneración. Del «culto fervoroso a España» nacería una nueva España, en una especie de vuelta a la infancia, literalmente, un nuevo renacimiento. Esperanzado se muestra también el joven Maeztu, pero en este caso, no por virtud del desengaño y la derrota, sino «por la fuerza misma de las cosas» *(HE,* 251), pues la revolución industrial acabará inexorablemente por renovar el país». Después del sí heroico a la muerte, en la guerra de Cuba, había de venir el sí, aún más heroico a la vida: «no es hora de disputas sino de dolorosa contrición. ¡Paz para todos! Pensemos, estudiemos, trabajemos, unidos y constantes». Ésa es la redención, «la de la patria y la de la culpa de sus hijos» (HE, 138). Quizá por huir de fórmulas tan gastadas como optimismo y pesimismo, Azcárate emplea la expresión «meliorismo», «esto es, ni todo bueno ni todo malo, y, por tanto, necesidad de *mejorar* lo existente» *(OyC,* II, 518)[32], fórmula la más ajustada a la actitud regeneracionista de inspiración moral.

Más importante y decisiva, por afectar al núcleo mismo de la cuestión, es la distinción de tendencias desde el punto de vista de la intencionalidad política. Es necesario distinguir aquí entre un triple regeneracionismo: En la banda derecha, el regeneracionismo conservador de Cánovas y Maura, de índole liberal doctrinario, partidario de la revolución desde arriba, con el fin a estabilizar el sistema monárquico constitucional y abrirlo paulatinamente a las fuerzas sociales; en la banda izquierda, el regeneracionis-

---

[31] «La moral de la derrota, es decir, la que nos enseña, la que nos purifica, la que nos eleva», *La moral de la derrota,* Madrid, Tipografía Yuste, 1900, pág. IX. En lo sucesivo será citada mediante la sigla *MD*.

[32] En la encuesta de *Oligarquía y caciquismo,* ob. cit. En lo sucesivo será citada bajo la sigla *OyC*.

digitalia
www.digitalia.us

mo krausista, con una fuerte tendencia social y democrática, aunque elitista en sus métodos, desdoblado a su vez en dos direcciones complementarias, la más idealista de Altamira y Dorado, y la democrática radical, abierta al republicanismo, de Gumersindo Azcárate. Entre ambos, en un intermedio confuso, que no indica una actitud centrista sino mayor raigambre popular, el regeneracionismo populista, acaudillado por Costa, asumiendo la herencia de Macías Picavea, con una procedencia cultural mixta entre la Ilustración krausista y el romanticismo de la Escuela histórica, ideológicamente partidario de un neoliberalismo sustantivo pero con fuertes reservas antidemocráticas. Regeneracionismo y liberalismo devienen así, si se exceptúa el paradójico regeneracionismo reaccionario, en términos casi equivalentes, de modo que las diversas tendencias vienen a expresar variantes enfrentadas de la actitud liberal en la crisis de fin de siglo. Hay ciertamente un regeneracionismo conservador, concretado en la consigna maurista de la revolución desde arriba, o lo que es lo mismo, una apertura progresiva y controlada del sistema liberal de la Restauración a los nuevos desafíos políticos y sociales sin que zozobrase el sistema. Pero esta disponibilidad pragmática estaba ya en la posición de Cánovas, y hasta en su estilo político peculiar: cambiar cuanto sea necesario para perdurar. Su idea de la «restauración» no era ajena a una intencionalidad regenerativa. Así, por ejemplo, cerraba su Discurso en el Ateneo en 1882 sobre el concepto de nación, proponiendo un programa regenerativo de las fuerzas morales y económicas, mediante «el estudio asiduo de las artes y las ciencias», como instrumentos de progreso. «Todo, hasta las preferencias teóricas entre una u otra forma de gobierno —concluía Cánovas haciendo sonar su peculiar registro pragmático— puede muy bien sujetarlo el patriotismo individual a la conveniencia práctica de la patria, mirando sólo a lo que sea, sea por lo que quiera, conserva más y desarrolla o acrecienta más las fuerzas de ella»[33]. Años más tarde, bajo el efecto del Desastre, Echegaray precisará que las fuerzas que constituyen precisamente la grandeza de las naciones «hay que buscarlas en los individuos» y las condiciones concretas de su desarrollo y creatividad. Y acababa resumiendo su pensamiento en fórmula que podría suscribir Cánovas, hasta en su deje pragmático tan oportuno:

> En él he querido demostrar que la verdadera regeneración de un pueblo la realizan los individuos regenerándose a sí propios. Que la organización social debe ser tan libre como lo consiente el momento histórico en que se viva. Que las fuerzas materiales que resumen su grandeza se resumen en estas pocas palabras: la ciencia y sus aplicaciones a la industria; el trabajo, el ahorro y la riqueza; y como regulador del derecho, como guía de la libertad, la idea santa del deber, que impone a todos una gran disciplina voluntaria[34].

Este regeneracionismo de medidas técnicas y administrativas que permitan el progreso económico y el bienestar social, de libertades a la medida de las circuntancias, de

[33] Discurso en el Ateneo «Sobre el concepto de nación», en *Obras Completas*, ob. cit., IV/5, pág. 351.
[34] Discurso en el Ateneo «Sobre lo que constituye la grandeza de las naciones», en 1898, pág. 34.

digitalia
www.digitalia.us

garantía del orden jurídico de la propiedad y defensa a ultranza del individualismo, adobado todo con un patriotismo de fuerte raigambre tradicional es el propio del liberalismo conservador. Frente a él estaban las tendencias regeneracionistas, que definían un liberalismo reformista y puesto al día, la liberal democrática y la populista. La primera, oriunda del institucionismo, pretendía fundamentalmente salvar las formas liberales profundizándolas en sentido democrático y social ante el doble desafío de la sociedad de masas y de la revolución social en ciernes. La segunda, representada por el costismo, defendía una profunda reforma en sentido populista de la estructura social del Estado burgués, aun a costa de sacrificar o relativizar al menos las formas liberales. Azcárate y Altamira personifican por parte del Institucionismo la primera actitud. Costa encarna la segunda. Una nota distintiva entre una y otra tendencia, aparte del distinto aprecio del régimen parlamentario y del énfasis —elitista en la Institución y populista en Costa con arreglo a sus procedencias sociales respectivas—, tiene que ver con su actitud ante la revolución septembrina. El Institucionismo la acepta plena y consecuentemente. No por casualidad, en su respuesta a la Memoria del Ateneo, Azcárate le reprocha severamente a Costa «desconocer el valor y los méritos de lo hecho hasta aquí por las generaciones pasadas», a la par que le conmina a no olvidar «la obra realizada por aquella democracia de 1858-1868, fruto de tres grandes corrientes doctrinales: una filosófica, otra ecónomica y otra política» *(OyC,* II, 518). El Institucionismo se siente heredero de esta gran tradición liberal. El problema está en cómo completarla democrática y socialmente y llevarla a la vida cotidiana. Ésta es la postura inequívoca de Rafael Altamira:

> Se han hecho en España revoluciones por la libertad, por los derechos individuales, por la Ley de Ayuntamientos, por la República, por la Monarquía. Está bien. No fueron inútiles ni infructuosas. Pero hasta que no se hagan igualmente, y con el mismo entusiasmo y empuje por la enseñanza, por los ferrocarriles, por la distribución y cultivo de las tierras, por la administración de la justicia, por la regulación del trabajo manual, por la desaparición de la impiedad con que productores e intermediarios explotan la necesidades humanas sacrificando a los consumidores... perderemos el tiempo, tal vez en persecución de fantasmas que nada sustancial pueden ofrecernos en fin de cuentas *(PsPe,* 151).

Para Costa, en cambio, la revolución burguesa del 68 ha sido fundamentalmente un «fiasco». No sólo no se siente heredero de ella, sino que la denuncia por su «absoluta ineficacia» al haber «resultado defraudadas las esperanzas que hizo concebir» *(OyC,* I, 7). Tan severo juicio indica el distanciamiento de Costa respecto a la cultura burguesa y los supuestos teóricos del doctrinarismo. Tanto por su origen social como por su sensibilidad pequeñoburguesa, Costa se siente más próximo y afín a las clases populares campesinas, las defraudadas por la revolución. Las fuentes teóricas del costismo son básicamente el krausismo político y la Escuela histórica alemana. Del primero recibe su concepción organicista de la sociedad y la función transformadora y educadora del derecho, junto con los grandes ideales y proyectos educativos institucionistas. De la segunda, la exigencia de fundar la vida cultural, y, por tanto, la ordenación jurídico/política en

digitalia
www.digitalia.us

«el espíritu colectivo», sus tradiciones y formas de vida, tal como perviven en el alma del pueblo. De ahí la profunda afinidad de esta categoría costista con la idea unamuniana de intrahistoria, procedente igualmente de la «historia interna» krausista y de otros círculos románticos. La plasmación de estas premisas en el proyecto regeneracionista va a darle a éste una envergadura de la que carecía en otros pensadores, concretamente en la línea de Mallada y Picavea, pero, a la vez, una cierta deriva respecto a los presupuestos ilustrados tan firmemente compartidos por la Institución. Podría decirse por tanto que el espectro del plural regeneracionismo español viene a definir una querella interna a la crisis de la conciencia liberal española en la coyuntura de fin de siglo.

3. Oligarquía y caciquismo

Costa se erige en el máximo censor y debelador del régimen de la Restauración. No se limita a los tópicos habituales acerca del retraso cultural de España respecto a Europa ni a denunciar, al rebufo del Desastre, el estado creciente de desvertebración y desnacionalización del país, en medio de la indiferencia general del pueblo español. Su censura va al fondo de la cuestión y puede resumirse en el lema con que abre la Memoria, presentada en el Ateneo en 1901 sobre *Oligarquía y caciquismo:* «España no es una nación libre y soberana» *(OyC,* I.3). Pese a lo que proclame la Constitución de 1876 sobre la co-soberanía de la nación y la monarquía, «no es verdad —afirma Costa— que la soberanía resida en la nación; no es verdad que el régimen político de ésta sea el Parlamento, según llamamos al gobierno del país por el país» *(OyC,* I, 4). El régimen de la Restauración no es más que un cascarón formal, inspirado por un liberalismo abstracto y vacuo, sobre una estructura social, que se le antoja a Costa hundida todavía en el feudalismo. Como ha señalado con acierto A. Ortí, «el proceso abierto por la Memoria de Costa contra el Estado liberal español es un proceso contra el liberalismo doctrinario y su alternativa práctica de un sufragio universal ficticio, al ser desvirtuado por el caciquismo electoral»[35]. El fenómeno, pues, de base que denuncia Costa con acritud y cólera proféticas no es otro que el caciquismo, ya señalado por otros regeneracionistas[36], pero interpretado ahora con una envergadura y radicalidad extremas. El caciquismo no es más que la falsificación radical e integral de la vida democrática. Costa hace suya la definición de Azcárate de caciquismo:

---

[35] Estudio introductorio a su edición de *Oligarquía y Caciquismo,* ob. cit., pág. CLVIII.

[36] El precedente más claro de la denuncia de Costa es Macías Picavea, quien califica de huera la Constitución, «una mera ficción sin realidad», por culpa del caciquismo, que es, por el contrario, «la verdadera constitución del país» *(PN,* 100-101). Isern insiste igualmente en que la degeneracón viene por obra del caciquismo, un «nuevo absolutismo oligárquico que ha venido a sustituir al absolutismo del antiguo régimen» *(DN,* 146).

digitalia
www.digitalia.us

> feudalismo de un nuevo género, cien veces más repugnante que el feudalismo guerrero de la Edad Media, y por virtud del cual *se esconde bajo el ropaje del Gobierno representativo una oligarquía* mezquina, hipócrita y bastarda *(OyC,* I, 13).

La denuncia se centra, pues, en la oligarquía efectiva del poder político bajo la apariencia de un régimen liberal parlamentario. El sistema de los partidos turnantes, con crisis políticas prefabricadas, así como lo eran las mayorías, se asentaba sobre un vasto sistema de dominación social y control político por parte de los caciques. Quien reina en España y detenta la soberanía, por encima del pueblo y el rey, es «Su Majestad el cacique» *(OyC,* I, 48). El viejo poder feudal enmascarado bajo formas parlamentarias ha herido trágicamente al cuerpo civil de España:

> A un lado, un millar de privilegiados que acaparan todo el derecho, que gobiernan en vista de su interés personal, confabulados y organizados para la dominación y explotación del país, siendo más que personas *sui juris;* a otro lado, el país, los dieciocho millones de avasallados, que viven aún en plena Edad Media, para quienes no ha centelleado todavía la revolución ni proclamado el sacrosanto principio de la igualdad de todos los hombres ante el derecho. Régimen de pura arbitrariedad, en que no queda lugar para la ley *(OyC,* I, 18).

El diagnóstico de Costa contaba con ilustres precedentes. Ya en 1872, con anterioridad, por tanto, al régimen de la Restauración, había advertido Giner de los Ríos acerca del secuestro de la soberanía popular, cuando el poder político se divorcia de la vida social y se autonomiza, como una esfera independiente, frente a aquélla, donde reside la única fuente del poder. Escribía Giner con su peculiar lenguaje:

> Cuando lo que se rompe es la concordia entre la acción inmediata y directa y la repleja o representativa la primera se petrifica y enmohece en el mecanismo del hábito; mientras la segunda, encarnada en una oligarquía presuntuosa, divorciada del sentido general y sin cuidarse de interpretarlo ni de inspirarse en él, se cree, no representante y órgano de la soberanía, sino la soberanía en sí misma[37].

Con esta enajenación práctica de la soberanía se produce una falsificación de toda la vida política. «Es una ilusión constitucional —clamaba D. Isern— el principio democrático de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley» *(OyC,* II, 178). Y Macías Picavea había señalado oportunamente que el caciquismo constituye la «verdadera constitución del país» *(PN,* 101), la de hecho vigente e imperante. Se trata, pues, según Costa, de una doble y contrapuesta Constitución, la escrita o legal, meramente apariencial, y «la real, viva y efectiva» en el país *(OyC,* I, 105). Son las dos caras del parlamentarismo, «la aparente y la real» —denuncia también, a su vez, Valentí Almirall— «¡Qué contraste entre lo que la ley prescribe y los hechos!»[38]. Y con arreglo a ello, una doble y contrapuesta España, una de derecho y otra de hecho, una

---

[37] «La soberanía» en *Ensayos,* ob. cit., pág. 198.

[38] *España tal como es*, ob. cit., pág. 102.

digitalia
www.digitalia.us

la oficial y oligárquica, pese a todas las apariencias legales, y otra la real y sometida. Y en otro momento, Costa precisa: «es como la superposición de dos Estados, uno legal, otro consuetudinario: máquina perfecta el primero, regimentada por leyes admirables, pero que no funciona; dinamismo anárquico el segundo, en que libertad y justicia son privilegio de los malos» *(OyC,* I, 10). He acumulado testimonios para dar una idea fidedigna de la práctica unanimidad de la *intelligentsia* española en la conciencia del problema. La verdadera constitución del poder es pues, «absolutismo oligárquico» *(OyC,* I, 105), en suma, una alianza entre las fuerzas del Antiguo Régimen y la burguesía de la tierra. A Costa no se le oculta que todo régimen político tiene una base o asiento social. Es esta oligarquía social la que detenta *de facto* el poder, convirtiendo el control político en una forma de dominación social —«oligarquía pura, acción forastera, que ha hecho de España campo de batalla y de explotación, atenta no más que a su provecho y a su vanagloria»[39]. Conforme a la metáfora biologicista, se trata de un «cuerpo extraño», como un tumor canceroso en la vida del país, que corrompe la totalidad de la sociedad —enfermedad, dice Costa, no del Gobierno sino del Estado— y falsifica, reduciéndolo a pura ficción, todo el sistema representativo. A ello atribuye Costa la causa próxima de la decadencia del país, con sus dos graves consecuencias:

> 1º. La separación y pérdida de la mitad del Imperio español, representada por sus provincias ultramarinas.
>
> 2º. La africanización, y consiguientemente, la desnacionalización de la otra mitad, condenada por ello, si el pueblo no pone pronto mano, a seguir el camino de la primera[40].

Ahora bien, estos oligarcas de nuevo cuño no detentan el poder sobre ninguna base de mérito o excelencia; no constituyen una aristocracia natural, sino justamente su inversión, una «minoría de los peores, según una selección al revés» *(OyC,* I, 21):

> violación torpe de la ley natural que mantiene lejos de la cabeza, fuera de todo estado mayor, confundida y diluida en la masa del *servum pecus,* la *élite* intelectual y moral del país, sin la que los grupos humanos no progresan, sino que se estancan, cuando no retroceden *(OyC,* I, 32).

Es muy significativa esta denuncia, pues deja traslucir en el trasfondo político del problema la reivindicación de una nueva clase social, de profesionales e intelectuales, formados bajo los profundos efectos modernizadores y renovadores de la revolución del 68, pero alejada del poder político, monopolizado por el gran capital del campo y de la industria, y que ahora pugna por alcanzar su «lugar al sol» y su hegemonía en la dirección del Estado. Esto no significa que los males que denuncia tan ardorosamente

---

[39] *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, R. Pérez de la Dehesa (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1992, pág. 30.

[40] Ídem, pág. 225.

digitalia
www.digitalia.us

Costa no fueran realmente graves. La alta autoconciencia de esta clase, a la que aquél no duda en calificar como *«élite* intelectual y moral» del país, contrasta tanto más dolorosamente con su aislamiento y marginación en la estructura política del régimen de la Restauración. Pero, en contrapunto al sujeto político oligárquico, sobre el que se carga el acento de la responsabilidad de la situación, se anuncia ya el nuevo sujeto «revolucionario», una fracción de la clase burguesa, mesocrática y popular, hasta el punto de que la Memoria parece adquirir a veces el aire de un Manifiesto. Cuando Costa juzga tan severamente al caciquismo como una aristocracia invertida, da a entender lógicamente que la inversión de la inversión sólo puede venir de una nueva aristocracia del mérito y la inteligencia, de las ciencias, las letras y el trabajo, de la que se erige en abanderado con su Memoria en el Ateneo, intentando crearle una opinión publica favorable. Claro está que no se trata de un caciquismo de signo positivo, pues pretende restaurar las condiciones de una representación veraz y legítima de la voluntad del país.

El análisis y diagnóstico de Costa fue ratificado, en efecto, mayoritariamente por los consultados en la encuesta del Ateneo, especialmente en lo que respecta al tema central del caciquismo. Hubo algunas puntualizaciones significativas, como las de Cajal y Unamuno, que se permiten una reserva sobre su función. Aun siendo minoritarias, el contraste de opiniones ayuda a esclarecer el sentido del fenómeno. La mayoría condena al cacicato por entender que se trata de un régimen de «arbitrariedad e impunidad». La lectura de Costa es claramente socio/política: el entramado de intereses que liga a los grandes oligarcas políticos, la «plana mayor», con el poder regional de los caciques, a través de los gobernadores civiles, como correas de transmisión, constituye un ingente aparato de dominación social. El objetivo del sistema no es más que «la apropiación y el monopolio de todas las ventajas sociales» *(OyC,* I, 26). De ahí la responsabilidad de los oligarcas políticos por su complicidad con las arbitrariedades, corruptelas, violencias e injusticias del cacicato *(OyC,* I, 30-31). Han convertido a las Cortes en una «bolsa de contratación del poder» *(OyC,* I, 40) —clama Costa como un profeta—, y a los turnos alternantes en una forma controlada de reparto proporcional de beneficios entre las diferentes familias políticas. Costa subraya abiertamente la naturaleza de este dominio, anticonstitucional y antidemocrático, al conceptuarlo como poder feudal. De «faraónico» —lo califica Rafael Salillas— «el poder es la *influencia*, la patente de vida es la *recomendación» (OyC,* II, 465). Todas las calificaciones apuntan al carácter absolutista y despótico del poder, como un residuo del Antiguo Régimen. Alguno llega, como Pedro Dorado, a llamarlo *mafia* o *camorra:*

> O se inscribe uno en el catálogo de los *mafiosi* de tal o cual *fratellanza,* lo que le pone en situación de alzar alguna vez la voz y obtener por turno algunas ventajas, o habrá de resignarse a figurar constantemente en el grupo de los oprimidos *(OyC,* II, 269).

La respuesta de los profesores de la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo, una de las más lúcidas y sagaces, va directamente al fondo de la dominación social que se ejerce mediante el caciquismo:

> En otros términos, la enfermedad no está sólo en el aparato gubernamental, sino en las entrañas de la sociedad política, constituida, por obra de mil causas, no en sociedad

digitalia
www.digitalia.us

jurídica y libre, sino en sociedad sometida y explotada, de la cual parecen haber huido las ideales fundamentales de justicia y de decoro *(OyC,* II, 89).

Gumersindo de Azcárate va aún más lejos, al poner, junto al caciquismo, otras enfermedades que padece España como *teocracia, plutocracia* y *burocracia (OyC,* II, 517) y aun cuando no establece una conexión orgánica entre tan graves dolencias, deja sugerir un vínculo o alianza entre la ideología absolutista y la dominación plutocrática burguesa, reforzándose recíprocamente con el entramado del cacique. Se trata, pues, de una enfermedad antidemocrática, una perduración del espíritu del Antiguo Régimen en el sistema de la Restauración, y de ahí que aconseje «no olvidar la obra realizada por aquella democracia de 1858-1868» *(OyC,* II, 518) la gran conquista de la burguesía revolucionaria antes de su desnaturalización y mistificación en el sistema canovista. Son las lecturas del fenómeno desde clave social y democrática, republicana, si se la quiere designar con un nombre histórico.

En cambio, Cajal y Unamuno señalan en otra dirección; sientan, por así decirlo, nuevas bases hermenéuticas de índole socio-cultural. Al filo siempre de las metáforas biologicistas, el cacicato no es, a su juicio, ningún cuerpo extraño canceroso, sino «un cuerpo intermedio», necesario para el gobierno del país, donde falta, piensa Cajal, «sentido político» y firmeza del «patriotismo de nación»:

> El cacique político representa, por tanto, un órgano supletorio absolutamente necesario en la actualidad, y motivado por la exigua preparación de nuestro pueblo para la práctica del régimen administrativo y por la carencia de instintos políticos en una gran parte de la clase media ilustrada *(OyC,* II, 345).

En el mismo sentido insiste Unamuno en que se trata de un «mal necesario» en una sociedad invertebrada, «la única forma de gobierno posible, dado nuestro íntimo estado social» *(OyC,* II, 408). No es una salida de tono unamuniana, sino una observación sociológica muy aguda, que tiene que ver con la deficiente estructura orgánica de la sociedad española:

> No hay conciencia pública, y apenas si hay patriotismo, en esta sociedad amorfa, mal centralizada, digan lo que quieren los regionalistas. Esto no es una nación vertebrada, con su centro motor y sensible, sino una especie de equinodermo o radiolado, con ganglios acá y allá... Hay aquí una anarquía íntima que lleva consigo una tiranía exterior; como en un gas, en nuestra sociedad están las moléculas, los pueblos, disgregados; y como en un gas, sólo mantiene su unidad merced a un fuerte recipiente, de espesas paredes. El caciquismo hace de tiranía *(OyC,* II, 409).

No es, a su juicio, un problema de dominación despótica y feudal, sino de cultura, «porque nuestra sociedad no me parece degenerada, lo repito, sino bárbara; no ha entrado aún en la cultura europea» (ibíd.). Se comprende que dentro de la tesis del «cuerpo supletorio» Ramón y Cajal suscite la distinción entre el buen y al mal cacique. Pero incluso éste, el mal cacique, piensa Cajal, «es, hoy por hoy, un órgano indispensable de la vida nacional» *(OyC,* II, 345. Del mismo parecer es Miguel de Unamuno: «No es el mal

digitalia
www.digitalia.us

el cacique en sí; el mal es como el cacique sea. Los pueblos que gozan de cacique ilustrados y buenos, ¿qué más pueden pedir, dado su estado actual?» (OyC, II, 409). En ambos casos, incluso de forma provocativa, se trata de subrayar la indispensable función de liderato social que necesitaba el país. Y así lo ve el grupo institucionalista de Oviedo:

> No es lo malo la estructura del cacicazgo. Una serie de personas organizadas en jerarquía espontánea como aparato social y distinto del Gobierno, aunque con él se relacione y aunque esas personas puedan hasta formar parte de él, es condición, hoy por hoy, indispensable en los complejos estados modernos. El mal radica en el grado de podredumbre moral que puede haber en esas personas *(OyC,* II, 88).

En cualquier caso, lo del «buen cacique» no podía ser de recibo para los ardores regenerativos de Costa, pues «cacique», ya desde la convención lingüística del uso de la palabra, es quien ejerce el poder arbitraria y fraudulentamente, con violencia y artimañas, y con voluntad de explotación. Tal como subraya oportunamente P. Dorado,

> la característica más esencial del régimen oligárquico y de predominio del cacique es la sustitución del arbitrio caprichoso y antojadizo al imperio de la ley y de la justicia, la superposición de los intereses personales a la conveniencia general *(OyC,* II, 274).

Es, pues, comprensible el enojo con que reacciona G. Azcárate ante tal distinción. «Decir cacique bueno es algo así como decir círculo cuadrado» *(OyC,* II, 520) y se detiene a distinguir la influencia caciquil de la función social de tutela, de la que vendría a ser justamente su inversión. Muy precisa a este respecto es la definición que Damián Isern da de cacique: «representante de una oligarquía que en una provincia, distrito o ayuntamiento ejerce funciones públicas e ilimitadas, sin autoridad legal para ello, por medio e instrumento de las autoridades legalmente constituidas, puestas a sus órdenes por quien les dio el cargo que ejercen» *(OyC,* II, 178).

Otra puntualización relevante a la Memoria por parte de los intervenientes consultados tiene que ver con el alcance de la enfermedad. Costa tiende a concretar el mal en la figura del cacique o en la institución del caciquismo, exculpando de ello al pueblo español, que lo sufre. Pero esto es una abstracción sociológica, que deja el fenómeno en el aire, sin fundamento. Muy certeramente señala la Pardo Bazán que la figura del cacique está cortada al talle del pueblo español y representa un «genuino tipo nacional». «Nuestro pueblo —escribe— ni es malo ni bueno, ni mejor ni peor, en conjunto, que sus oligarcas y suboligarcas» *(OyC,* II, 293). No en vano se refiere G. Azcárate a un doble «vicio de la raza», caciquismo y cantonalismo, «porque todo individuo quiere ser un rey y toda población quiere ser un Estado» *(OyC,* II, 521). En el mismo juicio abunda el grupo de profesores institucionistas de Oviedo: se trata de una enfermedad social, cuya «raíz está en la constitución de la sociedad española» *(OyC,* II, 90). Obviamente, esto no exculpa al cacique ni a los oligarcas por su responsabilidad en la educación del pueblo, pero sitúa la dolencia en una nueva perspectiva sociológica, al poner el acento en una especie de alma caciquil nacional. Se hace menester, entonces, opina P. Dorado, «cambiar nuestra psicología». «El caciquismo y la oligarquía

digitalia
www.digitalia.us

son así frutos necesarios —puntualiza P. Dorado— de nuestra vagancia nacional y de la organización apoyada en ella, y no creo que pueda extirparse la planta si no se arrancan sus raíces» *(OyC,* II, 272).

Finalmente, una tercera puntualización, digna de anotarse, se refiere al origen de la enfermedad. Mientras que Costa la retrotrae a un germen feudal permanente en el país, otros intervinientes la vinculan, de una forma u otra, con el modo de implantación del liberalismo. Costa Alega, en favor de su tesis diversos testimonios históricos —informes, leyes y pragmáticas— que abonan que la explotación del pueblo por una jerarquía de notables ha sido un mal ancestral de la vida española *(OyC,* I, 108-9). Son muchos, sin embargo, los que opinan que el mal es oriundo del siglo XIX, o se ha agravado, al menos, con el triunfo del liberalismo. Es curioso el énfasis que algunos representantes de ideologías conservadoras e integristas ponen en esta inculpación. «Al establecerse la monarquía constitucional y el sistema parlamentario, salimos del absolutismo hasta cierto punto y entramos de lleno en la oligarquía moderna» *(OyC,* II, 291), en la medida en que los nuevos jerarcas políticos necesitan generar una clientela de poder. Por ejemplo, Enrique Gil y Robles condena sin paliativos a «la *burguesocracia*, en que todas las capas de la clase media se han constituido en *empresa mercantil e industrial* para la explotación de una mina: el pueblo, el país» *(OyC,* I, 148). Es muy significativo el olvido de las clases altas, la verdadera burguesía terrateniente, contra la que clama Costa, así como su rechazo de la calificación de feudal, empleada por Costa, pues, junto a la oligarquía infamante del interés, hay otra de casta y nobleza. La tesis básica de Gil y Robles no es otra que «la incompatiblidad del sistema (liberal) con el influjo y gobierno de la *élite* o aristocracia natural, excluida, como en España, de la dirección política» *(OyC,* II, 151) y que, una vez derrocada ésta, la nueva oligarquía liberal o caciquil, que para él todo es lo mismo, ha usufructuado a su beneficio el sufragio universal, comprándolo y manipulándolo a su gusto. El mal no es, pues, privativo de España, sino de todo el orden liberal burgués, y llevará a consecuencias aún más graves. «La oligarquía —puntualiza Gil y Robles — es una fase, forma y etapa de la evolución liberal, la penúltima del progreso naturalista, la que precede al advenimiento del cuarto estado y a los absurdos y horrores del socialismo» *(OyC,* II.155). No es extraño que sobre estas premisas rechace abiertamente el programa europeizador y modernizador de Costa y sólo se acoja a la tesis del cirujano de hierro, que para él no puede ser otro que la plena restauración del principio monárquico. En esta misma línea abunda Ortí y Lara, representante del pensamiento neocatólico, con una explícita y rotunda condena del «principio deletéreo inmanente al constitucionalismo liberal» —el libre examen y la autonomía de la razón—, por atentar contra un «orden moral objetivo» *(OyC,* II, 208). La solución, pues, no puede venir sino del «libelo de repudio a las libertades modernas, procurando en punto a libertad ser *más españoles y menos europeos*» *(OyC,* II, 209). La derecha conservadora sí entiende que, en el fondo del tema del caciquismo, se trata de una dominación social de clase, egoísta y arbitraria, que ha venido a sustituir al antiguo orden, fundado sobre sedicentes principios objetivos. Es el antirregeneracionismo puro y duro, de los nostálgicos de la Monarquía católica tradicional. Más matizada es la tesis del regeneracionista conservador Damián Isern. Tras efectuar una durísima condena de la clase política de la Restauración —una oligarquía ayuna de excelencia, de competencia y de nobleza moral

digitalia
www.digitalia.us

(OyC, II, 170-3)—, señala que el caciquismo fue creado por la oligarquía imperante, no sólo con su pasividad y complicidad, como apoyo al sistema liberal:

> Los eternos soñadores de nuestra democracia se empeñaron en llevar a la ley el establecimiento del sufragio universal, sin cuidarse antes de formar el cuerpo electoral. Y claro, como los electores no acudieron ni acuden a votar, hubo que tener contentos y satisfechos a los que votaban por el cuerpo electoral. De aquí los progresos del caciquismo y los excesos enormes de éste al considerarse necesario *(OyC,* II, 185).

Ingenua y peregrina manera de reconocer que el sistema respondía a una articulación de intereses. Fina y sorprendente es, sin embargo, la tesis de la Pardo Bazán, que hace gala tanto de estar bien informada como de una gran lucidez. Cita nada menos que a Engels por valedor de la tesis del carácter oligárquico «inherente al Estado oficialmente constituido, sobre las ruinas de la *gens* primitiva» *(OyC,* II, 291). Si el absolutismo monárquico había sido un principio integrador y disciplinador de los focos particulares de poder, era previsible que con su desaparición prosperasen en el vacío del poder real nuevas esferas de particularismo. «Al establecerse la monarquía constitucional y el sistema parlamentario, salimos del absolutimo hasta cierto punto y entramos de lleno en la oligarquía moderna» *(OyC,* II, 291). Esto no indica ninguna nostalgia de la monarquía absoluta. «Mejor hubiese sido que una opinión fuerte e ilustrada guiase y cohibiese al individuo-monarca mismo» (ibíd.). Tampoco se distancia del sistema parlamentario, al que le ve, apoyándose en Max Nordau, posibilidades inéditas, «un sistema *todavía* mal ensayado y practicado, pero que podrá perfeccionarse andando el tiempo» *(OyC,* II, 292).

He citado tan amplio friso de opiniones para esclarecer la conciencia que tuvieron los propios protagonistas de los acontecimientos. Por lo demás, constituye el trasfondo histórico del debate ideológico sobre el regeneracionismo. Si bien se repara, por los carriles ya delineados en la encuesta del Ateneo, especialmente entre la tesis de la oligaquía dominante, vista tanto desde la derecha como desde la izquierda, y la tesis más innovadora de Cajal y Unamuno, ha transcurrido básicamente la hermenéutica posterior del fenómeno. O bien se insiste en el tema de la dominación social, como hace Alfonso Ortí, puntualizando, contra los ingenuos reproches costistas, que se trata precisamente de una dominación de clase burguesa, y, por tanto, una oligarquía intrínseca y socialmente constituida con el régimen liberal, y no de un cuerpo extraño degenerativo, como Costa pensaba; o bien se refuerza la tesis del «cuerpo supletorio» mediador y vertebrador, como piensa J. Varela Ortega, en un país «sin electorado y sin opinión pública». En el primer caso, el cacicato es una estructura de dominación social de clase, constitutiva del modo específico de implantación en España de la revolución liberal y, en tal sentido, indiscernible del propio sistema liberal. Oligárquica es intrínsecamente, piensa A. Ortí, toda dominación de clase, en la medida en que erige su interés sobre y a costa del todo de la nación. En la segunda lectura, en cambio, el cacicato en cuanto institución se interpreta desde la relación social patrón/cliente, esto es, quien tiene la posibilidad de ejercer una influencia por su control del mercado de trabajo o por su posición social de privilegio, y quien se acoge a ella, bajo la contrapartida de su adhesión y subordinación. Se

digitalia
www.digitalia.us

generan así círculos concretos de interés, y en cierto punto, de control político y cohesión social, que tienen que ser articulados por el orden legislativo, en cuanto sistema de representación de intereses. Curiosamente, en uno y otro caso, pese a sus diferentes y contrapuestas premisas ideológicas, tanto la lectura radical, de inspiración marxista, de Alfonso Ortí como la funcionalista de J. Varela, coinciden en su empeño de destruir el «mito» del cacique, en cuanto «chivo expiatorio de una catástrofe» (Varela) o fantasma engendrado por la impotencia pequeñoburguesa (A. Ortí). «La frustración de la razón liberal-burguesa produce monstruos» —escribe A. Ortí, indicando cómo la mentalidad pequeñoburguesa, en su afán de hacerse valer políticamente y reafirmarse frente el poder de la gran burguesía terrateniente, se inventa en su bestiario la figura del cacique, cuerpo extraño y corruptor del orden liberal[41], sin apercibirse de que este orden social es intrínsecamente oligárquico o caciquil. Esto le lleva a ver el caciquismo como «un sistema de abusos de poder individuales»[42] y no como el propio sistema de usos sociopolíticos dominante en la Restauración. El cacicato no es un accidente patológico del orden burgués, en contra de lo que opina Costa, sino su propia esencia. La Restauración ha sido el fruto de un pacto oligárquico que retrotrae la estructura de relaciones de poder a la existente en 1845. «La astucia de la razón de clase de la burguesía española —escribe A. Ortí con lenguaje hegeliano/marxista— realiza, pienso, una calculada *retroprogresión:* todas las fracciones burguesas cierran filas en torno a la gran propiedad burguesa, y vuelven a aceptar —con mayor o menor decepción— la hegemonía, por tanto, de los grandes terratenientes, y las funciones de "clases reinantes", de "la Corte, la Iglesia y la Milicia"»[43]. El no verlo así ha sido una ilusión de la mentalidad pequeñoburguesa, de su psicología de revancha y resentimiento contra el gran padre burgués, de su drama edípico de matar al padre, o denegarlo al menos, en su función hegemónica, pero «sin forjar un nuevo principio de dominación»[44]. Extirpar el cacique, aunque cuando sea con el bisturí del sable, castrar al gran padre castrador, se convierte en la pasión nacional, piensa A. Ortí, de la pequeña burguesía, incapaz de consumar el parricidio y a la vez miedosa ante los movimientos sociales revolucionarios. «Al quedar desgarrados entre la opresión oligárquica y la militancia proletaria», en medio de su impotencia por encontrar una alternativa al poder oligárquico por miedo a la revolución social o a la guerra civil, generaron un discurso paranoico poblado de fantasmas. El regeneracionismo no fue más allá de un ajuste de cuentas con la ideología política del liberalismo conservador de la Restauración, que no rompe en ningún momento con el vínculo clasista fundamental»[45]. Se quedó así en «el nivel de una crítica moral y psicologista del Estado de la Restauración... porque no pone en cuestión la legitimidad de la racionalidad liberal burguesa establecida»[46].

---

[41] Estudio introductorio a su edición de *Oligarquía y caciquismo*, ob. cit., I, pág. XXXII. Para A. Ortí, el regeneracionismo inventa simultáneamente dos mitos opuestos, o si se quiere, un mito y su envés, el del cacique, castrador o padrastro, y el opuesto del padre bueno, patriarca y protector» (pág. XXXVIII).

[42] Ídem, I, pág. XXVIII.

[43] Ídem, I, pág. CXXXII.

[44] Ídem, I, pág. XXXVIII.

[45] Ídem, I, pág. XXXVIII.

[46] Ídem, I, pág. XXX.

digitalia
www.digitalia.us

Muy otra y de signo opuesto es la lectura del cacicato ensayada desde la relación clientelar. Para J. Varela, el problema del régimen de la Restauración no era tanto de índole democrática cuanto de pacificación social y articulación del país. «Los restauradores canovistas, desde el partido conservador, y los sagastinos, desde el liberal, no buscaban —conviene recordarlo— solucionar un problema de representación o democracia, sino de gobernación o alternancia pacífica»[47]. Para lo primero era necesario encontrar un sistema de convivencia política, que alejase a los políticos de los cuarteles y de la práctica del pronunciamiento. Para lo segundo, articular las esferas efectivas de poder. Todos los elementos del sistema se orientan hacia esta finalidad básica. Tanto el turnismo de los partidos como la prerrogativa regia respondían a la necesidad de «premiar, con la concesión del poder, a aquella empresa política con mayor cohesión organizativa y capacidad de articulación e integración»[48]. Y en este aspecto, el cacicato era una estructura indispensable. Esto ciertamente no exculpa la corrupción del cacique pero la hace funcional dentro del sistema. «A los cirujanos reformistas, jacobinos de izquierda o derecha, les costó entender —escribe Varela— que el cacique era una respuesta de la sociedad a las necesidades creadas —o encarecidas— por una normativa y estructura administrativas reguladoras e intervencionistas, cuyo objetivo era maximizar y concentrar poder en el ejecutivo»[49]. Desde esta perspectiva, se entiende, por lo demás, que el caciquismo no fuera un fenóneno exclusivamente hispánico, como ya vio la Pardo Bazán, aunque se agravara en nuestras latitudes por la idiosicrasia y el atraso cultural de la vida española *(OyC,* II, 292). Tanto J. Varela Ortega como M. Suárez Cortina han señalado la similitud del *turnismo* hispánico con otros regímenes europeos, el *rotativismo* portugués o el *transformismo* italiano, común aire de familia de un liberalismo desfalleciente, pugnando por estabilizarse en un complicado proceso de modernización del país. «Sea como quiera —resume J. Varela— conviene resaltar que estamos ante una familia de regímenes políticos caraterizada por una deficiente relación y separación de poderes»[50].

Claro está que estas dos lecturas contrapuestas no agotan todas las variantes. Cabe también atender, como ha hecho R. Herr, a la difícil articulación entre las complejas relaciones de poder, que se desarrollan en el proceso de modernización a causa de sus diferentes ejes y vectores. «Mientras que la aristocracia —tal como resume M. Suárez Cortina la posición de R. Herr— se adaptó bien al proceso de modernización económica, a partir del conjunto de transformaciones experimentadas desde la desamortización y desvinculación, no ocurrió lo mismo con el proceso de modernización política, entendiendo por ello la transición a la democracia. El temor a que ésta, expresada en la introducción del sufragio universal, llevase al socialismo y acabara con los derechos de propiedad de los que disfrutaba desde la abolición del Antiguo Régimen, llevó a las élites del país, incluida la élite terrateniente, a intentar el control de la autoridad central, más que a resistirla localmente»[51]. Y es que

---

[47] «La España política de fin de siglo», *Revista de Occidente*, núms. 202-203 (1988), pág. 54.

[48] Ídem, pág. 59. Véase J. Varela, *Los amigos políticos,* Marcial Pons, Madrid, 2001.

[49] Ídem, págs. 73-74.

[50] Ídem, pág. 56.

[51] «La Restauración (1875-1900) y el fin del imperio colonial», en *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia,* comp. de M. Suárez Cortina, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pág. 44. Puede consultarse, a este respecto, el detallado balance historiográfico sobre la Restauración en este artículo de M. Suárez Cortina, págs. 31-107.

digitalia
www.digitalia.us

no hay un tiempo monádico en el cambio social, que afecte al unísono a las diversas prácticas sociales. Estos desajustes y descabalgamientos originan conflictos y tensiones, que obligan a nuevos reajustes. Se trata, pues, de la relación del nuevo poder político, surgido de las urnas, democrático y central, con las elites locales, que obligaba a mediaciones y transacciones entre ambos, y, a veces a enojosas superposiciones. ¿No es esto, al cabo, una variante de la teoría del pacto oligárquico, que denuncia Costa en su Memoria, y al «cuerpo extraño», no funcional, del caciquismo? No es fácil dar con una respuesta satisfactoria a estas cuestiones, pero de día en día se aprecia una conexión más estrecha entre el caciquismo y el modo específico español de transición al liberalismo, hasta el punto de que se trata de una misma cosa, tal como se vive, en el fin de siglo, la crisis de la conciencia liberal.

4. ¿Revolución o reforma?

Como ha señalado Alfonso Ortí, «la regeneración sustituye ahora a la revolución republicana y democrática para la pequeña burguesía progresista»[52]. De la misma opinión es Villacorta Baños: Regeneración es el lema universal, «el mito que ahora sustituye al de revolución liberal»[53], pero que, a la vez, disimula o enmascara al de revolución social, que ya está en el aire. Esto explica que el regeneracionismo sea menos que una revolución y más que una reforma. Si lo queremos pensar en términos de revolución, habría que entenderlo como el proyecto de la revolución pendiente, que no pudo consumar la burguesía liberal. Si en términos de reforma, habría que poner el acento, no sólo en el orden técnico/administrativo, sino en el cambio de mentalidad y actitudes, o en lo que podríamos llamar la regeneración interior o el hombre nuevo. En realidad, ambos aspectos no son incompatibles, sino complementarios, y a menudo el lenguaje regeneracionista oscila del uno al otro, y hasta los confunde en una ambivalencia inextricable.

De revolución habla equívocamente Costa, quien concibe el regeneracionismo como la gran «revolución pendiente» en el país, tras el relativo fracaso histórico de la septembrina y su posterior vaciamiento de contenido en la Constitución de 1876. «Mientras esa revolución no se haga, mientras soportemos la actual forma de gobierno, será inútil que tomemos las leyes en serio»[54]. El movimiento regeneracionista quiere ser una respuesta a este grave estado de depauperación interna, descomposición política y falsificación sistemática de las libertades, en que se encuentra el país; acometer, por tanto, lo que sería, según Costa, la verdadera revolución burguesa:

> [España] *necesita una revolución,* o lo que es igual, tiene que mudar de piel, romper los moldes viejos que Europa rompió hace ya más de medio siglo; sufrir una transformación honda y radical de todo su modo de ser, político, social y administrativo;

[52] Estudio introductorio a su edición de *Oligarquía y caciquismo*, ob. cit., I, pág. XXIV.
[53] «Fin de siglo: crisis del liberalismo y nuevos procesos de mediación social», art. cit., pág. 134.
[54] *Oligarquía y caciquismo.Colectivismo agrario y otros escritos.* ob. cit., pág. 27.

digitalia
www.digitalia.us

> acomodar el tipo de su organización a su estado de atraso económico e intelectual y tomarlo nada más como punto de partida, con la mira puesta en el ideal, el tipo europeo[55].

Es el amargo y permanente reproche de Costa contra la Restauración. De él participa, por lo demás, el joven y ardoroso Maeztu cuando denuncia la incompetencia de la clase política para acometerla:

> Débese este retraso, en buena parte, al romanticismo revolucionario de nuestros padres, que ha creado una generación política —la que domina hace treinta años— que, incapaz para proseguir la obra iniciada por el gran Mendizábal, facilitando la industrialización del suelo, gobierna apoyándose en mesnadas de empleados, que se colocan entre la ley y las iniciativas particulares, y paralizan, por consecuencia, la vida nacional *(HE,* 176).

O el reflexivo R. Altamira, quien clama igualmente por una revolución burguesa a la altura de los tiempos y en consonancia con Europa[56]. Por decirlo de nuevo en los términos del Costa de la Memoria:

> Que mientras aceptemos voluntariamente esas cadenas, que además de oprimir, deshonran, que mientras quede en pie esa forma de gobierno por los peores, oprobio y baldón del hombre español, no habrá Constitución democrática, ni tal régimen parlamentario, ni tal nación europea; no habrá tal soberanía, ni con el rey ni con el pueblo; no seremos, ni con monarquía ni con república, una nación libre, digna de llamarse europea *(OyC,* I, 57).

Alfonso Ortí ha impugnado con buenas razones lo que él llama el mito historiográfico, que alcanza hasta Azaña, de una revolución burguesa pendiente, coartada por los poderes oligárquicos del Antiguo Régimen, que impedían su completo desenvolvimieto[57]. Cree que tal mito se debe a la idealización de la misión histórica del Estado liberal, fomentada por la hagiografía del liberalismo y que no responde a la efectividad de la dominación burguesa en España. Si se entiende por revolución, como él sostiene desde metodología marxista, la creación de condiciones jurídicas y políticas que permiten el nuevo poder de clase burguesa, es forzoso concluir con él que fue, en efecto, plena y efectiva la revolución burguesa en España, «a través de las dos decisivas fases de cambios revolucionarios políticos e institucionales de 1833-34 y de 1868-74», la fase antifeudal y la fase democrática, respectivamente[58]. La forma de la revolución burguesa en España fue el pacto oligárquico. «En el caso de España, es la gran burguesía propietaria la que realiza la revolución burguesa —con el apoyo de otras fracciones y capas de la burguesía y de la pequeña-burguesía—, pactando en mayor o menor medida con la aristocracia histórica pero llegando a formar «una burguesía terrateniente que sobre-

---

[55] Ídem, pág. 218.
[56] R. Altamira, *Ideario político*, ob. cit., pág. 90.
[57] Estudio introductorio a *Oligarquía y caciquismo,* ob. cit., págs. CXI-CXII.
[58] Ídem, pág. CXVI.

digitalia
www.digitalia.us

pasó en importancia a la aristocracia»[59]. Sería preciso, a su juicio, distinguir, entre la revolución burguesa, propiamente dicha, como constitución del dominio de clase, y la culminación de la forma política del régimen burgués en el Estado liberal de derecho[60]. Creo que la distinción es muy pertinente y ayuda a esclarecer la comprensión del problema, pero deja subsistir, en lo esencial, el fondo de la cuestión, a saber, que el pacto oligárquico[61] inhibió el pleno desenvolvimiento de las virtualidades del Estado liberal burgués. Esto era, a fin de cuentas, lo decisivo en la conciencia histórica de la época y así lo percibió la *intelligentsia* española de fin de siglo, aun cuando lo presentara bajo la idea de consumar la revolución liberal. La Restauración había significado un retroceso respecto al sistema de libertades instaurado en la Constitución del 69. Pese a las reformas del "Parlamento Largo" liberal de profundizar democráticamente el régimen, éste tenía un límite constitutivo de nacimiento en el pacto de los partidos dinásticos por normalizar la vida política del país bajo la tutela de la Corona. Éste fue el origen del turnismo. Pero el pacto dejaba intacta y aun reforzaba la alianza oligárquica, también bajo la Corona, de los antiguos poderes (la Nobleza, la Iglesia y la Milicia), aburguesados ahora, al socaire de la revolución liberal. En consuencia, el Estado liberal estaba limitado *de iure* en sus bases democráticas y falsificado *de facto* en su funcionamiento. Y tanto lo uno como lo otro originaban una grave degeneración y desmoralización cívicas, con grave riesgo de involución política e incluso de desintegración del país, por la presión de los particularismos secesionistas. La oligarquía caciquil supuso, pues, una forma política de dominación burguesa de clase, pero renuente e inhibidora del desarrollo del sistema liberal. Se hacía, pues, necesario, autentificar el régimen liberal y profundizarlo democrática y socialmente antes de que la revolución proletaria se hiciera inevitable. Así lo vieron los nuevos liberales radicales en la coyuntura de fin de siglo. La grave inculpación de A. Ortí al regeneracionismo, en general, y en particular a Costa, es su ingenua creencia de que el caciquismo era un accidente patológico del sistema liberal y no la forma intrínseca en que se había producido en España la revolución burguesa. Costa se hacía, pues, ilusiones acerca de la viabilidad de cambiar el sistema desde dentro. Se trata, pues, viene a concluir A. Ortí, de «una simple contestación del poder de la Restauración que no entraña ninguna alternativa real a *nivel político,* porque separada de las bases populares en el 73, y reducida a sus propias fuerzas, la pequeña burguesía ha dejado de ser una clase revolucionaria»[62]. Dejando al margen la espinosa cuestión de si los acontecimientos del 73 supusieron una «traición» burguesa a las masas populares, como la califica A.Ortí, o una simple quiebra del Estado en una situación caótica de grave insurrección cantonal, lo cierto es que a la altura de fin de siglo, las masas populares proletarizadas estaban ya pensando en otra revolución, la suya, y las masas cam-

[59] Ídem, pág. CXV.

[60] Ídem, pág. CXX.

[61] «Pero su segunda reaparición histórica (de las instituciones liberales) —precisa A. Ortí— va a suponer una reaparición conservadora que toma la forma de un pacto oligárquico y prefigura el caciquismo futuro; esto es, a una auténtica contrafigura real del modelo ejemplar del burgués emprendedor, soñado por los padres del liberalismo español» (ídem, pág. CCXXXVII).

[62] Ídem, pág. CXXIV.

digitalia
www.digitalia.us

pesinas y pequeñoburguesas, en las que Costa intentaba apoyarse para su política regeneradora, tenían intereses encontrados tanto con el gran capital como con el proletariado de las ciudades. Para reformar la revolución burguesa, o completarla en su forma política, la coyuntura no era demasiado propicia, pues se producía cuando las reformas democráticas podían poner en peligro la hegemonía de clase burguesa ante la presión creciente de los movimientos obreros, y para la otra revolución, la social, tampoco se daban condiciones objetivas pues no se había producido la confluencia de la proletarización de la clase media con el proletariado industrial, todavía, por lo demás, insuficientemente organizado. Éste es el *impasse* histórico en que se produce la reflexión regeneracionista. No es extraño, pues, que la pequeña burguesía, atenazada, según expresión del propio Ortí, entre la «opresión oligárquica» y la revolución social[63], intentara, a la desesperada, una estrategia de reforma interna del régimen liberal, profundizándolo en un sentido social-democrático. Al fin y al cabo, ésta ha sido la salida histórica de los regímenes liberales ante el desafío del socialismo revolucionario. Me parece a todas luces excesiva la depreciación que hace Ortí de lo que él llama la idealización pequeñoburguesa del Estado liberal y de su misión histórica, que toma por un desvarío regeneracionista, cuando las libertades formales del liberalismo constituyen hoy un núcleo sustantivo irrenunciable, incorporado al moderno Estado de derecho. No otra cosa quería afirmar Unamuno cuando sostenía que el liberalismo «es el universal concreto de toda política histórica» (IX, 1212). Otros y más graves desvaríos históricos han determinado la trágica experiencia política del siglo por haber olvidado o despreciado este universal político liberal. Ortí critica ásperamente a la *intelligentsia* española regeneracionista por esta posición intermedia, tibia y cobarde, evitando alinearse o con la oligarquía caciquil o con los movimientos pre-revolucionarios, como si el dilema histórico, sin escapatoria posible, tuviera que ser o absolutismo oligárquico o revolución social. Da la impresión de que para Ortí el pecado político capital de los regeneracionistas es que no supieron o no pudieron o bien no quisieron ser marxistas, pues la revolución era, a su juicio, la única alternativa real al sistema liberal; claro está que en ningún momento se para a probar si esta revolución era posible en aquellas circunstancias, y si no hubiera desembocado en situación análoga a la quiebra de la I República.

Ahora bien, es esta reforma del liberalismo en sentido social y democrático lo que debe entenderse por la revolución pendiente. La regeneración, tal como la concibe Costa, es mucho más que un reformismo técnico/administrativo. Por lo general, suele verse su vasto programa reduccionistamente a través de los tópicos de «la escuela y la despensa», o bien del sistema de riegos, caminos y canales, y se pasa por alto que incluía cambios sustanciales en la organización del país, en la hacienda pública y el sistema financiero, en la educación, «rehaciendo o refundiendo al español en el molde europeo», en la agricultura con un proyecto de reforma agrícola, que tuviera en cuenta la tradición española del colectivismo agrario, en la legislación social con medidas sin precedentes sobre pensiones y seguridad social, en el poder judicial, en el régimen del *self-government* local. El programa costista se ordena a la realización de dos objetivos, sobre los que lue-

[63] Ídem, pág. CXCI.

digitalia
www.digitalia.us

go pondrá el énfasis Ortega en su propio proyecto: nacionalización de la política y europeización; esto es, entender la política en función de la totalidad del país, por encima de intereses sectoriales, y, a la vez, poner a España en el nivel de modernidad y competencia de la sociedad europea. Europeización, por lo demás, no meramente externa, en el orden tecnoburocrático, sino en las esferas de la vida creadora, en la ciencia, el derecho, la organización política, aunque templada o atemperada también con la tradición autóctona, sobre todo en lo que respecta a las formas jurídicas y de vida. Costa era consciente, por lo demás, de que «antes de establecer las reformas políticas es indispensable fijar las bases sociales», según el principio de Flórez Estrada, que Costa destaca en su estudio del *Colectivismo agrario español*, como «tesis del más alto interés para la sociología y para el arte de gobernar» —«lo contrario sería empeñarse en levantar el edificio sin pensar en el cimiento»[64]—. Se trata, pues, de promover un nuevo sujeto político, la clase media y pequeñoburguesa, que pueda acometer el cambio estructural que necesita el país. Costa sabía muy bien que la clase política de la Restauración no podía hacerse cargo de tal programa sin autodestruirse —«en vez de jubilarse ellos, han preferido que se jubile la nación, la cual es tenida ya en Europa como fuera de servicio»[65], lo que lo aboca a la conquista del poder político. Tenía muy claro que después de Desastre se necesitaba una nueva clase política —las clases medias y la burguesía profesional— no vinculada al poder establecido. La Liga fue ciertamente menos que un partido político, pero por defecto de las pretensiones de Costa. Al igual que había hablado, a propósito de la tesis de Alfredo Fouillée sobre la decadencia de España, de una «selección invertida», que confina o aparta a los mejores, reivindicaba la «élite intelectual y moral del país»[66], buscando dónde pueda estar esa minoría intelectual, que entienda y sienta a su pueblo y esté dispuesta a ponerse al frente de su destino. A veces se impacientaba cuando le remitían algunos de sus interlocutores a una reforma a largo plazo:

> El neoliberalismo y su acción combinada de medicina y cirujía no puede ser eficaz sino a condición de que llegue al poder inmediatamente; hablar, a estas alturas, de previa educación del país, de crear opinión, de plazos de treinta o de cuarenta años, es tanto como desahuciarnos *(OyC,* I, 229).

El *pathos* y la retórica costista son, pues, revolucionarios, pero no así su *ethos*, pues la tragedia de Costa es su permanente indecisión debido, en el fondo, a su falta de fe tanto en las posibilidades renovadoras del sistema liberal parlamentario como en la virtud regenerativa del pueblo español. De continuo se veía obligado a poner sordina a su lenguaje. Su ambivalencia es característica: la revolución está por hacer, pero no seré yo quien aconseje hacerla, al modo revolucionario, esto es, traumático y violento *(OyC,* I, 55-56). Los coetáneos de Costa percibieron bien esta ambivalencia. El propio Costa, a la hora de especificar el alcance de su política, había indicado que debía ser

[64] *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos,* ob. cit., pág. 56.
[65] Ídem, pág. 227.
[66] Ídem, pág. 31.

digitalia
www.digitalia.us

«radicalmente transformadora, o si se quiere, revolucionaria», lo que le vale una franca interpelación por parte de G. de Azcárate: «¿Por qué no ha quitado S.S. esa como atenuación, diciendo pura y simplemente *revolucionaria,* con todo el valor que este vocablo tiene?» *(Oy C,* II, 525). La tarea es tan ardua e ingente, piensa Azcárate, que bien vale este nombre, pero, en verdad, ni el propio interpelante creía en ella, puesto que «no ha perdido la fe, según confiesa, en el régimen parlamentario» *(OyC,* II, 528), o lo que es lo mismo, en la legalidad vigente. Una aporía semejante se percibe en la actitud de Alfredo Calderón que sabe tocar el talón de Aquiles de la terapéutica costista. «Pensar que bajo tal régimen —dice— quepa consumar la revolución honda, fundamental, radicalísima, que España para salvarse necesita es acariciar una quimera» *(OyC,* II, 48). Pero, para acabar concluyendo, entre escéptico e impotente, que no sabe si la tal revolución no es también otra quimera *(OyC,* II, 52). En el fondo, o no creen en ella o no se atreven a arriesgarse en ella. El mismo Azcárate recomendaba vivamente «no olvidar la obra democrática del 58 al 68» *(OyC,* II, 518), con el laudable propósito, sin duda, de no hacer almoneda de la gran herencia liberal revolucionaria, pero la advertencia podía despertar también la sugestión de tener en cuenta la quiebra con que en el 73 se cerró el proceso revolucionario burgués. «Cierto —precisaba Costa en respuesta a la interpelación— una revolución de ese género no se halla exenta de inconvenientes y peligros» *(OyC,* I, 169), haciéndose eco así de los dos que había citado Calderón: «en el interior, la guerra civil; de fuera, la intervención» (ibíd.). Lo de la guerra civil apunta en la dirección más peligrosa, la otra revolución social proletaria, que se columbraba ya en el horizonte. Algunos intervinientes habían señalado en esta dirección. Como siempre, la Pardo Bazán fue la más lúcida:

> Mientras ellos (la clase política oligárquica) organizan la oligarquía sobre la desorganización del Estado y los servicios públicos, otra fuerza colectiva, poderosa, se organiza a su vez lenta y firmemente: el socialismo y el anarquismo (OyC, II, 294).

Eran los dos fuegos entre los que se encontraba el regeneracionismo: de un lado, la presión oligárquica burguesa establecida, del otro, la revolución social acechante. Esta tensión en la encrucijada es la causa de que, en última instancia, se determine a permanecer dentro del espacio constitucional de la Restauración. Se trataba, por tanto, de una revolución *desde arriba* y *desde dentro***,** como señalaba el mismo Costa, esto es, desde la legalidad vigente, se entiende, y desde el fondo interior de cada español. Pese a ciertas expresiones de aire revolucionario, Costa no se mostró partidario de la revolución, no se sabe bien si en la convicción de que ésta no era posible en aquellas circunstancias o por la propia matriz liberal krausista de su pensamiento. Incluso es preciso añadir que a pesar de sus apelaciones al pueblo como valedor de su programa regeneracionista, hay un cierto poso de despotismo ilustrado en su planteamiento, al confiar fundamentalmente en una elite directiva, que pudiera cambiar el signo regresivo de la historia española. Pero, según crecía su desconfianza en el pueblo español, su liberalismo fue cediendo a la tentación de un autoritarismo paternalista. Se apela entonces a la «política quirúrgica» y al «cirujano de hierro», «escultor de naciones», capaz de dirigir la nave del Estado en una época procelosa. En este sentido reivindicaba Costa, sobre la base,

digitalia
www.digitalia.us

dice, de «la ciencia jurídica y la experiencia», la función tutelar que han de ejercer en situaciones críticas individuos, corporaciones o clases, dotados de cualidades superiores, «para imprimir a la sociedad un movimiento que por sí no habría ella acertado a determinar»[67]. Su tarea no era otra que acaudillar la «revolución pacífica» pendiente, «convertirse en alma de la nación, en fuerza a haberse compenetrado con ella, y al propio tiempo ser su brazo armado; poner en ecuación la España legal con la España real y viva para que desaparezca esa inmensa ficción que llamamos Estado» *(OyC,* I, 76). Su apelación al «individuo providencial» no dejaba de ser una expresión del culto a los héroes, tan romántico en su inspiración —no debe olvidarse esta clave decisiva del estilo mental costiano—, en la medida en que el héroe encarna el «espíritu colectivo» y se hace valedor de los ideales y aspiraciones del pueblo. Y junto a esta matriz romántica, es preciso tener en cuenta la otra raíz jacobina. Como bien puntualiza Villacorta Baños, «la solución autoritaria a los problemas del cambio revolucionario liberal está enraizada en los orígenes mismos de este proceso histórico. La primera y más arquetípica políticamente es el jacobinismo, caracterizado por crear, de manera ilustrada, junto con un nuevo Estado, sus bases sociales»[68]. Pero, ¿de dónde sacar la pasta de tan preclaro héroe, le replicaban algunos intervinientes, si el pueblo español está tan desmoralizado? «El dictador no se improvisa ni se puede determinar *a priori»* —le objetaban Rafael Altamira y el grupo de Oviedo—. Las naciones que lo tienen a su debido tiempo pueden darse por felices, pero las que carecen del hombre a propósito, inútil será que clamen por él. Pueden, a lo sumo, tener un simulacro, una farsa de dictadura, que en rigor sea una tiranía» *(OyC,* II, 94).

Como es obvio, la propuesta costista del cirujano de hierro despertó encontradas reacciones. Desde la quejumbrosa de Azorín, que desesperaba de que Zaratustra viniera alguna vez a España, a la aquiescente de Gil y Robles, para quien esa política quirúrgica, «en la cual plena y absolutamente —dice— estamos de acuerdo, no cabe dentro del sistema representativo» *(OyC,* II, 163), o la cavilosa e inquieta de D. Isern —(¿estará condenada esta nación a vivir bajo el imperio de un perpetuo absolutismo?) *(OyC,* II, 188)—, o la rotunda y negativa de Gumersindo de Azcárate: «Si es algo más de eso, yo no podría admitirlo: yo no admitiría jamás un Gobierno personal...Yo soy de los que no han perdido la fe en el régimen parlamentario» *(OyC,* II, 527-8). Costa, por el contrario, daba la impresión de haberla perdido. «El régimen parlamentario —decía en la Memoria— ha de ser el punto de llegada, y no puede ser el camino» *(OyC,* I, 77). Mas, para un demócrata republicano como Azcárate, tal propuesta era sencillamente insensata:

> ¡Pensar, a estas alturas, en retroceder en el camino andado en la afirmación de la soberanía de la nación! ¡Buen modo de educar al pueblo para el *selfgovernment,* para el gobierno por sí propio! Tanto valdría que aprendiese a nadar en seco... *(OyC,* II, 527).

---

[67] Véase «Los siete criterios de gobierno» en *Reconstitución y europeización de España y otros escritos,* S. Martín-Retortillo, (ed.), Madrid, Instituto de Estudios de Adminsitración local, 1981, pág. 323.

[68] «Fin de siglo: crisis del liberalismo y nuevos procesos de mediación social», art. cit., pág. 141.

digitalia
www.digitalia.us

En términos finamente introspectivos, daba su opinión, inteligente y aguda, Emilia Pardo Bazán:

> El remedio, a mi entender, no consiste en el silencio: al contrario, es preciso hablar. Y hablar mucho. Ni al mismo Parlamento conviene echarle un candado a la boca... Cuando están cerradas las Cortes, suspensas las garantías, esposada la prensa, una sensación de asfixia oprime mi pecho; y no es que yo sea liberal exaltada: es que amo a la vida, y el silencio es hermano de la muerte; juntos tejen la fatal corona de las adormideras *(OyC,* II, 297).

Por su parte, el grupo universitario de Oviedo, quizá por no desautorizar abiertamente a Costa, optaba por volverse comprensivo: «en efecto, el Sr. Costa propone la sustitución del régimen parlamentario por el presidencial; limita las atribuciones de las Cortes; modifica estos organismos de gobierno, pero no suprime las funciones del cuerpo político nacional concentrándolas en un solo individuo» *(OyC,* II, 95). Ahora bien, si todo esto había que hacerlo en y con la monarquía constitucional, ¿por qué mostrarse tan crítico y reticente respecto al poder moderador de la Corona? Y, en esta línea, concluían su argumento: «El verdadero principio de la dictadura o de la política quirúrgica que se preconiza, está en el poder moderador» *(OyC,* II, 96). Como se ve, todo el espectro ideológico político queda reflejado en las respuestas, que van desde el autoritarismo de derechas hasta el neoliberalismo en sus distintas versiones, pero pasando por alto que quizá el sentido profundo de Costa esté, como ha sugerido Villacorta, del lado del jacobinismo. De hecho, Costa jugaba equívocamente con la figura del «cirujano de hierro», sacada del desván autoritarista de Macías Picavea, pero maquillada luego en los términos con que la interpreta el grupo de Altamira. Incluso llegó a matizar su propuesta, haciéndola compatible con el funcionamiento de las instituciones representativas para evitar que se la confundiera con la dictadura. «Las Magistraturas siguen todas funcionando; nada más, el cirujano de hierro les sirve de complemento *adjetivo* conforme a la Constitución: hace que las leyes rijan, que la Administración administre...» *(OyC,* I, 154). Pero, ¿qué distingue esto, al cabo, del papel moderador de la Corona? El aspecto imponente y terrible del «cirujano del hierro», en que parecía dibujarse la figura de un dictador, se iba al cabo reblandeciendo en la figura de un presidente timonel y vigía. Quizá fuera Azaña quien supo calar más perspicazmente en la psicología de Costa y descargar las magnificaciones de su hiperbólico estilo político:

> Cuando recibíamos la enseñanza oral de Costa, a todos se nos antojaba el escultor de naciones una persona conocida, y lo que es más, un héroe necesario e inminente.Un semidiós; moralmente, un gigantazo, vasto como el alma de la nación... Invitado a reflexionar, por la contradicción que suscitaba esa catadura temerosa, Costa reducía el tamaño de su invento, y el gobernante sabio, a lo oriental, especie de Salomón o de Haarum-al-Raschid fundidos con Marco Aurelio, se transformaba en un modesto jefe de República presidencial[69].

[69] «¡Todavía el 98!», en *Manuel Azaña, Antología, Ensayos,* F. Jiménez Losantos (ed.), Madrid, Alianza editorial, 1982, I, pág. 148.

digitalia
www.digitalia.us

«No obstante, Costa rectificó y aclaró su idea, limándole las uñas a ese monstruo —precisa Azaña— . Estas vacilaciones de Costa tienen por fondo su pesimismo radical y su recelo de la democracia»[70]. Recelo innegable, que se veía reforzado por la inautenticidad del parlamentarismo de la Restauración, así como por la mentalidad romántica, ya aludida, del culto al héroe. No es motivo suficiente, sin embargo, para hacermos pensar en una ideología de corte pre-fascista, según la interpretación de Tierno Galván. Ni el liberalismo institucionista, en cuya matriz se forjó su pensamiento, ni las tradiciones autóctonas del derecho español favorecían esta salida de Dictadura a lo fascista. Puestos a buscarle una tradición, ¿por qué no adscribirla mejor, como propone Villacorta, a la izquierda radical jacobina? Este culto al héroe, forjado por la imaginación costista y quizá de su propia pasta, no implicaba de por sí un abandono del principio democrático, sino su radicalización jacobina. Y, aunque es preciso tener en cuenta la «historia efectual» de un pensamiento, que va a alimentar la «buena conciencia» de alguna dictadura de derechas, esto no significa, en modo alguno, retroproyectar hermenéuticamente sobre él, sobre su núcleo sustantivo, algunas de sus recepciones históricas, cuando el mismo Costa había denunciado a la Dictadura como «absolutismo oligárquico» al cubo, esto es, mon-árquico —la expropiación de la voluntad del pueblo soberano por un yo particular.

Ahora bien, si no se trata de llevar a cabo una revolución social ni tampoco de instaurar una dictadura, ¿qué salida queda? Parece que —como vio el grupo de Oviedo— no queda otra solución que apelar a la Corona, y a regañadientes, a ella parece acogerse Costa con tal de que la Corona «vuelva en sí y emprenda la honda transformación del Estado» *(OyC,* I, 169). Por lo visto, a la Corona recurrían unos y otros, sedicentes revolucionarios y contrarrevolucionarios, a la espera de que el sable del rey pudiera servir respectivamente de bisturí del cáncer o de pararrayos protector. Pero, en verdad, Costa tampoco creía ya en el papel mediador de la Corona —«de hecho, el trono, decía, ha estado vacante»— ni en la capacidad regenerativa de la sociedad española, un pueblo de eunucos, falto de vigor y de dignidad. Sostiene Tuñón de Lara que «Costa ignoró siempre la cuestión del Poder»[71], y no le falta razón, no tanto porque desconociese cuál era el verdadero sujeto político de la Restauración, sino porque no supo acertar con el suyo. «Dominado probablemente por el estudio del caciquismo y sus síntomas, Costa no ha ahondado —escribe Tuñón— en la naturaleza de los partidos políticos, en sus bases sociales, en las condiciones para su existencia y funcionamiento»[72]. Podría añadirse a ello su procedencia política del medio rural, y quizá su misma educación idealista, heredada del Institucionismo, cuyo idealismo le cegó la posibilidad de entender dónde podía estar aquel pueblo nuevo que buscaba y cómo conectar con él. O quizá, a fin de cuentas, Costa desesperó de que existiese tal pueblo o no creyó lo suficiente en él; testimonios elocuentes de esta falta de fe abundan en el último Costa, retirado en el Alto Aragón, como

[70] Ídem, pág. 152.
[71] *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo,* Madrid, Edicusa, 1974, pág. 87.
[72] Ídem, pág. 92.

digitalia
www.digitalia.us

un profeta resentido con su propio pueblo, pues, aunque a veces expresó su «fe ciega en la raza española», y protestó contra «el pesimismo agorero de los escépticos sabios»[73], acabó a la postre cediendo, también él, a un desesperado pesimismo. El pueblo español parecía no responder a la confianza que habían puesto en él sus valedores, ni siquiera en las circunstancias críticas de extrema necesidad. Esta ocasión crítica podría haber sido el Desastre del 98. Muchos lo esperaron así; concibieron la esperanza de que una tan crisis histórica tan profunda podría abrir una etapa de resurgimiento. Ganivet se había anticipado a señalarlo, aun antes de consumado el Desastre (II, 1075). Ésta era, por lo demás, una opinión generalizada en la intelectualidad española. Costa, Unamuno, Maeztu fueron de la misma opinión. En el 98 se tocó fondo, pero no sobrevino la renovación deseada. Como indiqué antes, el régimen canovista resistió bien. Sus instituciones no se vinieron abajo; el descrédito de sus políticos no desató la repulsa unánime que se esperaba. Se diría que la atonía general de la población parecía dar razón a la situación de inercia que habían diagnosticado: el marasmo, a que se refirió Unamuno; la abulia como mal endémico del carácter español, según Ganivet; la parálisis intelectual y moral, que denunciaba agriamente Ramiro de Maeztu. Aquel pueblo nuevo por el que había apostado Unamuno en sus ensayos de 1895 frente a la casta histórica no daba señales de vida. Como ha señalado con acierto Cacho Viu, «esta situación de marasmo, y no sólo la derrota, que ya se daba de antemano por descontada, es lo que exacerbó el patriotismo crítico de la minoría que había fiado en una crisis súbita semejante a la experimentada por Francia» con motivo de su derrota de 1870 en Sedán[74]. La lección que sacaron de ello es que el mal no estaba sólo en la incuria del Gobierno ni en las graves deficiencias del régimen canovista sino en el seno de la sociedad española. «Lo que se estaba produciendo —precisa Carlos Serrano— es una decepción histórica, variable según las formas y el tono, según la modalidad adoptada por cada cual, y consecuencia del fracasado intento de que el pueblo sirva de relevo»[75]. Hasta los más esforzados y optimistas, como Rafael Altamira, llegaron a confesar esta decepción. Tal como escribía en 1901,

> si alguna modificación puede notarse en el alma nacional es más bien de retroceso; porque las numerosas esperanzas que entonces concebimos algunos, se han desvanecido casi enteramente, y el empuje que pareció agitar en un principio a la masa, preparándola a ejecutar o secundar un esfuerzo heroico, apenas si estremece hoy a una minoría que no ceja ante el desengaño *(PsPe,* 55).

¿Se acabó de cejar a la postre? Al menos, se acabó admitiendo por el mismo Costa que el problema era más hondo y grave que el de la regeneración. La revolu-

---

[73] *Reconstitución y europeización de España y otros escritos*, ob. cit., págs. 59-60.

[74] «Francia 1870-España 1898», en *Revista de Occidente,* núms. 202-203 (1998) pág. 21.

[75] Carlos Serrano, «Los intelectuales en 1900: ¿ensayo general?» en S. Salaün y C. Serrano, *1900 en España*, ob. cit., pág. 105.

digitalia
www.digitalia.us

ción desde arriba, en la que había confiado el arbitrismo regeneracionista, parecía haber tocado un límite infranqueable. Quedó tan sólo el lema del que se apropió Maura para su causa política de reformismo. Para la otra revolución desde abajo, la que propugnaban los movimientos sociales de masas, faltaba igualmente una masa crítica de conciencia revolucionaria. La alternativa que parecía quedar no era otra que la revolución en la raíz.

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN TERCERA
La crisis intelectual

CAPÍTULO VII
La crisis del positivismo

Sobre el amplio friso de la crisis global de fin de siglo, ya anticipado a modo de obertura, cobra ahora relieve la crisis del positivismo, forma específica del pensamiento ilustrado en el último tercio de la centuria. Conviene precisar que el positivismo no equivale sin más a la Ilustración, aun cuando sea su exponente más relevante en esta coyuntura. El espíritu ilustrado pervive en las varias formas de racionalismo, que comparten por estas fechas el panorama filosófico español: el racionalismo armónico krausista, que había sido el más profundo agente renovador de la vida intelectual española e inspirador ideológico de la revolución del 68[1], el idealismo absoluto hegeliano, convertido en núcleo de la ideología del republicanismo[2], el criticismo neo-kantiano, aliado fiel y constante del pensamiento positivista, el socialismo, en fin, cuya difusión como ideología revolucionaria de la clase obrera comienza a ser significativa en las postrimerías del siglo. En todos ellos pueden reconocerse las señas de la Ilustración, cuya consigna básica de la liberación mediante el conocimiento se plasma en la crítica al sobrenaturalismo, la secularización de la cultura, la emancipación política del Antiguo Régimen, el progreso científico/técnico y la racionalización del orden social. Todo este variopinto racionalismo, con la excepción, claro está, del pensamiento socialista, constituye el bagaje ideológico de la nueva clase burguesa en su asalto definitivo al poder. En la fase de transición hacia el nuevo régimen, el krausismo se convirtió en la ideología crítica y militante de la burguesía española, por razones bastante obvias: del lado teórico se trataba de un sistema integrador, que ofrecía un equilibrio dinámico de todas las esferas de la cultura

[1] Cfr. J. López-Morillas, *El krausismo español,* México, FCE, 1980, cap. 9.

[2] Cfr. Juan F. García Casanova, *Hegel y el republicanismo en la España del XIX,* Granada, Universidad de Granada, 1982, especialmente el cap. IV, págs. 83-88.

digitalia
www.digitalia.us

—la científica, la estética, la ética y la religiosa—, bajo la idea metafísica de un monismo «panenteísta», y, conjuntamente, del lado práctico, aportaba con su idealismo moral y jurídico el radicalismo necesario para la debelación de *statu quo* existente, a la par que una concepción organicista, igualmente armónica, del orden social. En un país como España, con su triple retraso secular —intelectual, económico y social— respecto a la implantación burguesa en Inglaterra y Francia, precisamente los países donde no por casualidad floreció el positivismo, se requería una oposición que ofreciera una alternativa global a la tradición metafísico/teológica del integrismo, y capaz, a la vez, de movilizar todas las energías sociales hacia un ideal fuerte y armónico de existencia. El éxito del krausismo se explica, según Eloy Terrón, porque vino «a satisfacer necesidades básicas e insoslayables en toda comunidad: la fundamentación sólida de toda concepción científica, y la formulación de un sistema de conocimientos con implicaciones prácticas para auxiliar la acción humana, para justificarla»[3]. Por decirlo sintéticamente con Yvan Lissorgues, con su idealismo abstracto y su armonismo social, el krausismo ofrecía a la vez «idealidad religiosa, por un lado, y tendencias prácticas por el otro»[4], esto es, una metafísica consonante con el espíritu religioso y abierta, a la par, a la razón científica, y una ideología jurídico-política de gran aliento reformador. Así, mientras que en sociedades de más sólido desarrollo en la modernidad, la ideología burguesa fue fundamentalmente el positivismo, con su crítica a la tradición sobre la sólida base que le prestaban los «nuevos hechos» (la industria, la racionalidad política, el bienestar económico, la utilidad), y su análisis objetivo de las nuevas relaciones sociales, en países como España y Alemania, de fuerte tradición religiosa y retraso secular, un racionalismo idealista, a la vez crítico y constructivo, llevó la delantera. La crítica no se ejercía sobre el poder y el prestigio de los hechos modernos frente a las antiguas ideas, sino inversamente sobre la fuerza moral de los nuevos ideales humanistas y racionalistas contra los viejos y caducos hechos sociales. Obviamente, el positivismo sólo podía ser crítico allí donde las incipientes realidades modernas habían comenzado a generar una dinámica irreversible de afianzamiento de la sociedad capitalista burguesa, mientras que el idealismo moral, aliado con la ciencia, se revelaba como la única potencia crítico-utópica frente al bastión de las ideologías tradicionales. En cambio, donde estaba asentada la revolución burguesa, florecía el positivismo, pues como asegura D. Núñez, «en cuanto pensamiento afirmativo y organizador frente a la razón crítica y especulativa de la Ilustración— estribaba en el surgimiento del nuevo Orden social tras la Revolución francesa»[5].

---

[3] S*ociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea,* Barcelona, Península, 1969, págs. 199-200.

[4] Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* Oviedo, Gea, 1996, pág. 169.

[5] *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis,* Madrid, Túcar, 1975, pág. 205.

digitalia
www.digitalia.us

Nada tiene de extraño que tanto el hegelianismo, el pensamiento crítico de la izquierda hegeliana y el krausismo inspiraran la revolución septembrina, un movimiento de radicalismo práctico y de inspiración utópica humanista, vinculado a la clase media y a la pequeña burguesía del país, que cultivaba el partido democrático, mientras que el partido liberal se replegaba en posiciones eclécticas y doctrinarias. La revolución del 68, claro está, tuvo que amalgamar muchas fuerzas y hasta intereses encontrados, lo que fue causa, a la postre, de su fracaso. En torno, pues, a 1875, con el nuevo aire pragmático y conciliador de la Restauración canovista, comienza en España la difusión del positivismo. El tránsito hacia una monarquía constitucional, fundada en el pacto histórico entre la antigua oligarquía de la nobleza y la tierra y la nueva clase burguesa, marca un punto decisivo de inflexión en toda la vida social, también en el orden de las ideas. Con la estabilidad que ofrece el nuevo pacto, todo se torna «positivo» y se positiviza. El nuevo poder de clase se afianza, a la par que se fijan y aseguran las nuevas relaciones sociales y cobra vigencia la cultura liberal. El liberalismo abandona su gesto heroico a la romántica, su vieja camisa utópica y revolucionaria para vestirse convencionalmente el traje laboral del empresario, del industrial y del ingeniero, del experto, del profesional liberal y del profesor; también del político de oficio, el «político mero», como lo llama despectivamente Clarín, mientras crece el «encasillamiento» general del país. Comienza el reinado del positivismo en España. Como asegura Núñez:

> El positivismo se va a convertir en la más adecuada racionalización y fundamentación teórica del indudable repliegue y rumbo reformista que toma el liberalismo español tras el naufragio de la revolución septembrina y la aparición del espectro de la Internacional[6].

1. Interludio sobre el «espíritu positivo»

No es del caso inventariar su historia ni resaltar sus contribuciones, sino asistir a la génesis de su crisis y desaparición. Pero convendría antes fijar, al menos, el «sentido» que va a aportar la nueva mentalidad. Entre las diversas significaciones del término «positivo», A. Comte recoge en su *Discours sur l'esprit positif* las siguientes: «lo positivo» como *lo real,* lo real/efectivo, en contraposición a lo quimérico:

> Bajo esta relación conviene plenamente al nuevo espíritu filosófico, así caracterizado conforme a su consagración constante a investigaciones verdaderamente asequibles a nuestra inteligencia, con la exclusión permanente de los misterios impenetrables, de los que se ocupaba sobre todo en su infancia[7],

[6] Ídem, pág. 33.
[7] *Discours sur l'esprit positif,* París, Vrin, 1974, pág. 64.

digitalia
www.digitalia.us

Bajo la rúbrica de «lo quimérico» se entiende el reino de la libre imaginación y el sentimiento de lo inabarcable, propios de los estados teológico y metafísico, y tan fuertes y vivaces en el romanticismo. En un segundo sentido, «lo positivo» como «lo *útil»* en oposición a lo ocioso, y en consecuencia, recuerda en filosofía —indica Comte— «la destinación necesaria de todas nuestras sanas especulaciones a la mejora continua de nuestra verdadera condición, individual y colectiva»[8]. Lo útil abarca aquí tanto lo práctico vital como lo meramente instrumental, destacando así, bajo la categoría de «utilidad» uno de los rasgos decisivos, como ya vio Hegel, de toda Ilustración. En tercer lugar, designa «lo *cierto»* por oposición a lo incierto, indeciso o inseguro, o bien, en cuarto lugar, «lo *preciso* frente a lo vago», con cuyos sentidos podía sentirse Comte en continuidad con la tradición racionalista de las ideas claras y distintas, inaugurada por Descartes. Estos cuatro sentidos pueden resumirse en el rótulo de lo *objetivo,* esto es, lo constatable y verificable, accesible a todos, frente a lo subjetivo, íntimo y privado, con lo cual se ponía en relación el espíritu positivo con lo social/público, lo que importa e interesa a todos en común. Por último, en quinto lugar, «lo positivo» está en oposición con «lo negativo». «Bajo este aspecto se indica —precisa Comte— una de las cualidades más eminentes de la verdadera filosofía moderna, mostrando que está destinada, sobre todo, por su naturaleza, no a destruir sino a *organizar»*[9]. Comte acentuaba así la dimensión constructiva del positivismo a diferencia del criticismo radical de la Ilustración. La nueva actitud filosófica se beneficiaba del sentido pregnante e intrínsecamente valioso que guarda el término en el lenguaje popular, hasta el punto de que Comte veía el espíritu o actitud positiva en continuidad con el «buen sentido» *(le bon sens)* o la sana razón común, sólo que puesta en regla metódicamente, es decir, sometida «a la generalización y la vinculación»[10], que le presta la disciplina filosófica. Y puesto que *le bon sens* es fundamentalmente un saber de aquello que vitalmente nos concierne, podía entender Comte que el positivismo era el resultado de «una reacción especial de la razón práctica sobre la razón teórica»[11], esto es, una sensata limitación de las pretensiones desmedidas a un conocimiento absoluto, tal como lo exigían la teología y la metafísica, surgida desde las necesidades prácticas del hombre, que demandan un conocimiento útil y valioso, aunque limitado, o precisamente, por estar limitado al ámbito de lo constatable y practicable. De ahí que pudiera concluir Comte que el único sentido que no cabe en el término «positivo» es «esta tendencia necesaria a sustituir por doquier lo *relativo* a lo absoluto»[12], tendencia, sin embargo, positiva, y altamente positiva, porque genera hábitos sociales de tolerancia y milita contra el dogmatismo y el fanatismo de la

---

[8] Ídem, págs. 64-65.

[9] Ídem, pág. 6.

[10] Ídem, pág. 71. Aún más explícitamente, si cabe: «Todas nuestras lenguas occidentales están de acuerdo, en efecto, en indicar por la palabra *positivo* y sus derivados, los dos atributos de realidad y utilidad, cuya combinación bastaría por sí sola para definir en lo sucesivo el verdadero espíritu filosófico, que no puede ser, en el fondo, más que el buen sentido generalizado y sistematizado» *(Système de politique positive ou Traité de Sociologie, Oeuvres d'Áuguste Comte,* París, Anthropos, 1969, VII, pág. 57).

[11] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 73.

[12] Ídem, pág. 68.

digitalia
www.digitalia.us

actitud absolutista. El espíritu positivo se apropiaba así de la gran herencia de la Ilustración moderna, de aquella actitud que había surgido conjuntamente de la nueva ciencia y del sano racionalismo del *bon sens,* y en consecuencia, podría presentarse como el fruto maduro y consumado de la modernidad. Se comprende el atractivo que la actitud «positiva» —no positivista, como decimos hoy— tenía que despertar en la nueva clase política burguesa, que se entendía a sí misma como la alternativa triunfante al viejo espíritu de la casta nobiliaria y sacerdotal. La ciencia y la técnica venían a sustentar con su prestigio y eficacia el nuevo poder político, que se había impuesto en la arena de la historia. Y su triunfo sería tan insuperable e irreversible como definitivo era el estado positivo, según la ley comtiana del progreso histórico. Dada la inclinación de Comte a pensar en términos de relaciones sociales y funcionalidad política, a cada estado o espíritu tiene que corresponder una forma de organización civil. La teocracia sería lo propio del estado teológico como la monarquía, absoluta o constitucional, tendría que ver con el estado metafísico, y, consonantemente, la democracia liberal con el estado positivo. La actitud positiva, esto es, objetiva, constructiva, abierta, útil, emprendedora, venía a encarnar así el estilo mental y vital de la burguesía, su propio y consustancial espíritu.

Por positivismo ha de entenderse, en segundo lugar, un método, o en otros términos, una forma de disciplinar la sana razón común. El método no podía ser otro que el de la ciencia positiva, así llamada para diferenciarla de la *episteme* clásica, y, por tanto, un saber fundado en la observación contrastada de los fenómenos, la comparación y la inducción. No en balde, Comte insiste que lo que aporta el método es «la ventaja de la generalidad y la vinculación *(liaison)»,* es decir, la captación de lo universal como producto de la generalización inductiva, y la conexión de unos fenómenos con otros, según relaciones de similitud y sucesión. Una y otra cosa refleja la ley — la nueva categoría del estado positivo— ella misma positiva, esto es, confirmada y sancionada por la experiencia y la aprobación común, frente a la orgullosa pretensión de los «primeros principios», tras de los que se afanaba la metafísica. Bajo el método positivista, más que las *regulae* cartesianas, nacidas al fin y al cabo de un *apriori* racional, habría que comprender las *regulae philosophandi* de Newton, más próximas al espíritu experimentalista e inductivista de F. Bacon. No obstante, un eco de la herencia cartesiana de la *mathesis universalis* se puede reconocer en la primacía que concede Comte a la matemática como ciencia de las relaciones formales, que constituyen la trama universal de los hechos, pero se abstiene de concederle un carácter *a priori,* y la toma como la más inmediata expresión de la positividad. El método positivo obedecía a dos criterios epistemológicos, asociados a primera vista con el *bon sens:* al primero se lo conoce como el criterio empirista del significado, al que toma Comte por regla fundamental y lo formula en los términos siguientes: «toda proposición que no sea estrictamente reductible a la simple enunciación de un hecho, o particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible»[13]. Con este criterio, específico de una epistemología sensualista, se decapita de un tajo tanto el papel de la reflexión como de la imaginación, si no están

[13] Ídem, 19.

digitalia
www.digitalia.us

puestas al servicio incondicional de la observación empírica. No es extraño que en él se haya visto el responsable de un reduccionismo empirista, según el cual el contenido significativo y, consecuentemente, el conocimiento no pueden trascender el horizonte de lo empírico. Cierto es que el propio Comte sostuvo que «el verdadero espíritu positivo no está, en el fondo, menos alejado del empirismo que del misticismo»[14], pero con esto quería indicar que no puede reducirse a un mero acopio de hechos, carente de teoría sistemática. Lo científico obviamente no es el hecho, sino la ley, pero lo determinante de la ley sigue siendo el hecho, entendiendo por hecho el fenómeno *en cuanto objetivo*[15]. No hay propiamente conocimiento sin conexión y generalización. Conocer, ciertamente, es más que constatar un hecho, pero concluye siempre en enunciación, aun cuando sea enunciación pre-dictiva. Y con esto tocamos el segundo criterio, no menos reduccionista, al que podría llamársele el criterio utilitarista del conocimiento, y formularse en los términos siguientes, «no merece ser tomado por conocimiento lo que no produce, inmediata o mediatamente, algún fruto socialmente útil para la vida». Comte popularizó la fórmula de que «saber es prever» *(savoir pour prévoir)*[16], y prever para proveerse de los medios necesarios para satisfacer las necesidades que sean del caso. «Este gran atributo[17] de todas nuestras sanas especulaciones —concluye Comte— no importa menos a su utilidad efectiva que a su propia dignidad, pues la exploración directa de los fenómenos ya consumados no podría bastar a permitirnos modificar su cumplimiento, si no nos condujese a preverlo convenientemente»[18]. Quizá podría añadirse, como tercer y último criterio, el de la pertinencia o relevancia social, pues la utilidad de que aquí se trata ha de ser pública, esto es, de interés común y susceptible de redundar en beneficio de la comunidad. No en vano se define a la Humanidad, con mayúscula, como la destinataria del nuevo espíritu positivo y la clave de bóveda de la nueva praxis social.

El método positivo nos abre así al positivismo como sistema o «positivismo sistemático», como acostumbra a decir Comte, entendido el término como una organización unitaria de conocimiento y conducta. Así comienza programáticamente el discurso comtiano sobre «el espíritu fundamental del positivismo»:

> La verdadera filosofía se propone *sistematizar, en la medida de lo posible, toda la existencia humana,* individual y sobre todo colectiva, contemplada a la vez en los tres órdenes de fenómenos que la caracterizan, los pensamientos, los sentimientos y los actos[19].

---

[14] Ídem, pág. 24.

[15] «La unidad de estos cuatro caracteres, a saber, ser un fenómeno, ser algo *positum,* ser algo observable y verificable, es lo que sintéticamente llamamos un hecho. Hecho no se identifica, pues, con realidad sin más... Sólo entonces adquiere su calidad decisiva: la objetividad» (X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía,* Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, pág. 142).

[16] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 25.

[17] Se refiere al síndrome prever/proveer.

[18] Ídem, pág. 25.

[19] *Oeuvres,* VII, pág. 8. Las cursivas no pertenecen al texto.

digitalia
www.digitalia.us

Por «sistematizar la existencia» entiende Comte proporcionar la clave de unidad o unificación —de síntesis en suma— de los diversos fenómenos, en el triple ámbito o esfera —el especulativo, el afectivo y el activo— de la vida humana, ya sea individual o social. La filosofía es la encargada de llevar a cabo esta obra de integración de las diversas síntesis objetivas —la del conocimiento, el sentimiento moral y la conducta— en un plan arquitectónico de conjunto, capaz de constituir un nuevo estado o unidad del espíritu humano[20], que a juicio de Comte tenía que ser el definitivo. Esta unidad abarcadora es lo que se ha entendido tradicionalmente como *sagesse*, término que integra Comte en su comprensión de la filosofía positiva, que es realmente un saber general o de generalidad. El espíritu positivo es un *esprit d'ensemble,* que proporciona *des clartés de tout,* según expresión de Molière que Comte hace suya. La filosofía positiva, sana o verdadera, como también la llama, se define así de modo bifronte, en contraposición tanto «a la especialidad ciega y dispersiva» como a la cultura literaria, que forma «retóricos y sofistas»[21]. Pero, sobre todo, se contrapone, desde el punto de vista evolutivo, al espíritu teológico/metafísico de la vieja filosofía.

Ahora bien, lo característico de esta sistematización es que, renunciando al «orgullo especulativo», no puede descansar ya, al modo de la metafísica, sobre *primeros principios.* Ésta es la seña más clara de su ruptura con el espíritu metafísico. «La revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia —declara Comte— consiste esencialmente en sustituir por todas partes la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas por la simple determinación de *leyes,* es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados»[22]. La ciencia no busca, pues, entidades ocultas ni primeras o últimas causas, sino simplemente leyes que expresen el modo del acontecer regular de los fenómenos. Su pregunta no es, por tanto, por qué ni para qué, sino cómo, en relación con qué, tratando de apresar las redes o conexiones en que se dan los fenómernos. La ley expresa estas relaciones, que a su vez, constituyen hechos de rango general, siendo las leyes generales del universo, aquellas que se obtienen por inducción de las diversas ciencias, el objeto propio de la filosofía. No se cansa Comte de enfatizar que, a diferencia del absolutismo metafísico, el saber positivo es siempre relativo, esto es, de relaciones entre fenómenos, sin que se pueda apreciar nunca como la «verdadera constitución» de las cosas o asuntos de que trata[23]. Relativismo, o mejor quizá relacionismo, como precisa X. Zubiri —porque «ante todo, hace referencia intrínseca al hombre... y, en segundo lugar, al gran hecho del universo»[24]—, pero sin perder nunca de vista el preciso sentido comtiano de «relativo» por oposición al pretendido conocimiento absoluto o *en-sí* de la metafísica. El relativismo se prohíbe cualquier

[20] «Es sin duda —señala X. Zubiri— una concepción sobre la que ha influido la idea del espíritu objetivo de Hegel» *(Cinco lecciones de filosofía,* ob. cit., pág. 127).

[21] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., págs. 127-128, 134 y 149, respectivamente.

[22] Ídem, págs. 19-20.

[23] Ídem, págs. 22-23.

[24] *Cinco lecciones de filosofía,* ob. cit., págs. 143-144.

digitalia
www.digitalia.us

afirmación definitiva de alcance ontológico, y se mantiene sobre el terreno de los hechos, abierto y problemático, «falible», diríamos hoy, y, por lo mismo, revisable y enmendable, lo cual no obsta a que se entienda a sí mismo, en función precisamente de su relatividad, como la forma definitiva del saber.

Una segunda característica del saber positivo tiene que ver con el orden natural del universo. Comte insiste en que las relaciones que pueden establecer entre los fenómenos son de dos tipos, de similitud y de filiación, o en otros términos, de orden y progreso. El orden expresa «estados de existencia», algo así como la estructura legal armónica de los fenómenos, y el progreso nos ofrece procesos en movimiento. Estática y dinámica no sólo obedecen a exigencias de nuestro saber experiencial, sino a dimensiones constitutivas del universo. Las leyes expresan, pues, el orden natural. No es, pues, caprichosa o meramente subjetiva la organización de nuestra experiencia, sino legal o racional[25] en la medida en que expone un orden natural. El positivismo es, pues, naturalismo, de nuevo en oposición al supernaturalismo del espíritu teológico, pues descansa, sobre «el principio de la invariabilidad de las leyes naturales», el cual, a su vez, por coherencia interna de la teoría, no puede dejar de ser también un hecho, el producto de una inducción. Pero lo que importa subrayar ahora es el énfasis que pone Comte en lo que llama «la base objetiva» de la ciencia, «una inmutable necesidad exterior», algo así como su patrón natural o su medida de referencia. «Todos los acontecimientos reales, incluidos en ellos los de nuestra propia existencia individual y colectiva están siempre sujetos a relaciones naturales de sucesión y de similitud, esencialmente independientes de nuestra intervención»[26]. Sin este principio de regulación de «la irresistible economía natural», piensa Comte, no podría haber orden ni progreso, y en consecuencia, tampoco cabría una política regular de sociabilidad. En otros términos, la naturaleza con sus leyes inmutables nos asiste, y gracias a ello, podemos autoasistirnos mediante una economía artificial, fundada en aquel orden. Éste es el único punto de apoyo, fijo e inmutable, con que cuenta el hombre. De ahí que constituya, según Comte, el «dogma fundamental» para una «sistematización universal»[27]. Y aunque tenga que reconocer que esta sistematización es incompleta y abierta, pues las leyes no se dejan reducir a una sola ley, y, por tanto la unidad de la ciencia lo es más de método que de sistema, esto no empece al reconocimiento de un orden natural exterior, en cuanto principio objetivo de sistematización de la experiencia. Pero junto a él, Comte admite un principio subjetivo de sistematización[28], en relación con la economía mental del individuo y de la sociedad, o lo que es lo mismo, en el sentido de la ordenación evolutiva de todos nuestros conocimientos hacia la posibilitación del mundo del hombre. «El universo —concluye Comte— debe ser estudiado no por sí mismo sino en función del hombre, o más bien, de la

---

[25] Como precisa Zubiri, «esta organización de la experiencia es lo que se llama razón: la razón es pura y simplemente la organización de la experiencia con vistas al orden (relaciones de semejanza) y al progreso (relaciones de filiación)» *(Cinco lecciones de filosofía,* ob. cit., págs. 144-145).

[26] *Oeuvres,* VII, pág. 27.

[27] Ídem, pág. 32.

[28] Ídem, págs. 37-38.

digitalia
www.digitalia.us

humanidad»[29]. Ambos principios, a saber, tanto el orden natural como conjuntamente y con igual derecho el orden social o la economía humana, constituyen, al modo de los dos focos de la elipse, los polos de la constitución del saber como sistema, aunque Comte no oculta su preferencia por el polo subjetivo de ordenación, puesto que, a diferencia de la actitud meramente contemplativa y desinteresada de la vieja sabiduría, el espíritu objetivo conlleva un interés racional de utilidad social en todas sus actuaciones. Pero uno y otro son indispensables, dado que el principio subjetivo de ordenación no se basta a sí mismo. Por decirlo de un modo rotundo y definitivo,

> el principal artífice del perfeccionamiento humano consiste, por el contrario, en disminuir la indecisión, la inconsecuencia y la divergencia de cualesquiera de nuestros propósitos, sujetando a motivos exteriores los de nuestros hábitos intelectuales, morales y prácticos, que emanaron antes de fuentes puramente interiores, pues todos los vínculos recíprocos de nuestras diversas tendencias son incapaces de asegurar la fijeza, hasta que encuentran fuera un punto de apoyo inaccesible a nuestras variaciones espontáneas[30].

Pero, ¿no acaba anulando el orden natural al orden humano? —cabe preguntarse—; ¿no surge aquí una «muy grave dificultad» de «conciliar la libertad habitual... con la disciplina continua»[31] de aquel otro orden natural? La respuesta comtiana es que el orden mismo instaura en los márgenes de su flexibilidad la posibilidad de la actuación humana. Sólo nuestra condición carnal o natural es inmodificable. «En todo el resto del mundo exterior, su invariabilidad fundamental se concilia siempre con sus modificaciones secundarias. Éstas llegan a ser más profundas y más numerosas a medida que la complicación creciente de los fenómenos permite a nuestra débil intervención alterar mejor los resultados debidos al concurso de las influencias más diversas y más accesibles»[32]. La libertad del hombre se inscribe, por así decirlo, en la flexibilidad creciente de este orden natural, según éste se complejifica, esto es, se complica y desarrolla, dentro siempre de sus «límites de variación propios»[33]. La misma econonomía natural, con su dinamismo interno de complejificación y desarrollo, viene así a prolongarse en la economía artificial, que le es posible al hombre. En consecuencia, ante este orden no sólo cabe «la sabia resignación» ante lo ineluctable, sino la no menos sabía actuación conforme a la variabilidad de sus márgenes.

El positivismo sistemático es así, como tercera característica, un evolucionismo, no sólo de la naturaleza (leyes de filiación de los fenómenos), sino de la cultura o del mundo humano. Para un positivista, la idea de progreso aparece inscrita en el dinamismo natural del universo. Y aunque nada sepamos de este dinamismo «en sí», al margen del

---

[29] *Oeuvres,* VII, pág. 36.
[30] Ídem, pág. 28.
[31] Ídem, pág. 37.
[32] Ídem, pág. 29.
[33] Ídem, pág. 31.

digitalia
www.digitalia.us

hecho legal comprobado, lo reconocemos especialmente en la dinámica de la historia humana. No es, pues, una fe moral, como en Kant, sino una convicción científica, que cree sustentarse en el mundo de los hechos. La evolución del universo, con su economía natural, posibilita el progreso humano en la misma medida en que éste asume y prolonga aquélla, y a la vez, la modifica y completa en lo que respecta a sus imperfecciones[34]. Como ha escrito L. Kolakowski, «el descubrimiento de una continuidad entre la existencia humana y el resto de la naturaleza orgánica, la concepción de las capacidades específicamente humanas como instrumentos relacionados con las necesidades del organismo, la integración de la razón y la civilización en la situación ecológica de la especie —todos estos hechos científicos eran propicios a las tendencias características del estilo positivista de pensamiento»[35]. Pero donde el evolucionismo iba a convertirse en la idea central y directiva del sistema es en el positivismo de E. Spencer. Originariamente, el evolucionismo es un naturalismo de inspiración biológica[36]. Lo característico de la obra de Spencer, a diferencia, por ejemplo, de la posición de Darwin, es, de un lado, la reducción de este naturalismo a meramente metodológico y fenoménico, en el sentido de que no encierra necesariamente una tesis materialista, no excluyendo *a priori* la posibilidad de su reencuentro en el límite con la experiencia religiosa. Y del otro, que el evolucionismo se convierte en Spencer en una tesis universal y unificada sobre la totalidad de los fenómenos, rebasando la esfera de la biología. En la primera fase de su obra, el evolucionismo spenceriano retuvo un cierto aire idealista al entenderlo como la tendencia universal de la vida a la individuación, esto es, a pasar del estado de agregado de unidades discretas al sistema unitario y coordinado del individuo. Esta tendencia, que rige en la vida orgánica, se consuma en el hombre con el desarrollo autónomo de su individualidad en coordinación simpatética con otros seres racionales. Más tarde, Spencer se sintió obligado a darle una forma más precisa y rigurosa a la ley de la evolución a partir de la idea de fuerza, combinando los fenómenos de materia y movimiento: «la evolución es una integración de materia acompañada de una disipación de movimiento, durante las cuales, tanto la materia como el movimiento, aún no disipado, pasan de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente»[37]. Filtrada así de todo finalismo, y fundada sobre leyes que se sustentan en el principio fundamental de persistencia de la fuerza, Spencer entiende finalmente la evolución como un proceso cósmico donde crece a la vez la variedad y la unidad, es decir, donde se combina un doble movimiento —de diferenciación progresiva, en el sentido de especialización de las partes, y de integración coordinadora de funciones en un todo—, hasta lograr un equilibrio dinámico. La ley alcanzaba así una universalidad, no sólo como ley de lo orgánico, sino de los procesos sintéticos de la materia, a la par que ofrecía un

---

[34] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 61.

[35] *La filosofía positivista,* Madrid, Cátedra, 1979, pág. 113.

[36] «La teoría de la evolución ha contribuido, en gran medida, a fijar una imagen del mundo en la que todos los aspectos de la existencia humana pueden reducirse a los aspectos biológicos, mientras que todas las instituciones del universo humano pueden reducirse a los mecanismos de supervivencia biológica» (Ídem, pág. 112).

[37] Ídem, pág. 351.

digitalia
www.digitalia.us

modelo comprensivo, para entender a esta luz la constitución de la sociedad como un todo. Son frecuentes en Spencer las analogías de las funciones sociales con procesos biológicos, no ya como meras metáforas heurísticas, sino en cuanto expresión de la misma estructura social. Este modelo evolucionista unificado le permitía, por lo demás, entender el conflicto social como una forma de la lucha o competencia por la supervivencia de los mejor adaptados, y, asimismo, la idea de progreso social como un estado de equilibrio interno entre la diferencialidad de los individuos y los vínculos, cada vez más estrechos y fuertes, de asociación cooperativa. Esto marca, a su vez, una profunda diferencia, respecto a Comte, en el modo de concebir la constitución política de la sociedad. Comte era partidario del principio republicano/autoritario para hacer y mantener una sociedad de fuerte cohesión interna, en virtud de una doble *contrainte* —la coacción de poder político providente y la influencia moral del poder espiritual—, mientras que Spencer, por su parte, se inclinaba al principio liberal de dejar la sociedad crecer y evolucionar en virtud de sus impulsos internos regeneradores, reduciendo el gobierno representativo a la tarea exclusiva de la protección de los derechos políticos de los ciudadanos y la administración de la justicia.

2. Moral utilitaria y política positiva

Pero el positivismo no es sólo una filosofía sino además una política, como declara A. Comte en el «preámbulo general» a su *sistéme de politique positive,* a la que entiende como «el objetivo de un mismo sistema universal, donde la inteligencia y la sociabilidad se encuentran íntimamente combinadas»[38]: política «positiva» también en cuanto fundada en la ciencia y en la responsabilidad intelectual y moral que de ella dimana, pero no menos en sentido «constructivo», en oposición al espíritu utópico revolucionario. Comte insistió siempre y cada vez con creciente énfasis a lo largo de su obra, en que todo el sistema positivo está orientado subjetivamente hacia el mundo humano. Se refería con ello no sólo a que la sociología viniese a coronar, como reina *princeps,* todo el sistema del conocimiento, sino a la necesidad de que la acción pública estuviera al servicio del hombre o de la Humanidad, como el destinatario universal del progreso. Para ello necesitaba una nueva moral vinculada al *ethos* de la ciencia, a la vez que desligada de la teología y la metafísica, como orientada hacia su consumación en la política. A juicio de Comte, la vinculación de teología y moral era peligrosa y dañina para esta última, ya que la entregaba a la disputa metafísica de las escuelas. El espíritu teológico, pensaba Comte, «desde el fin de la edad media, había sido triplemente funesto a la moral, ya sea enervando o desacreditando sus bases intelectuales, ya sea suscitando en ella perturbaciones directas, o bien impidiendo una mejor sistematización»[39]. En su lugar, la nueva moral de la ciencia esclarecería el problema del deber y fortificaría todos los instintos sociales. Se trataba de una nueva moral, purgada de toda

[38] *Oeuvres,* VII, pág. 2.
[39] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 106.

digitalia
www.digitalia.us

injerencia teológica y metafísica; la moral de la ciencia, no ya por el *ethos* específico de la investigación científica, sino por la propia base que ofrece la ciencia a las nuevas relaciones humanas. Moral, a su vez, positiva, en cuanto fundada en el hecho del sentimiento social, donde el instinto de socialización deviene propiamente sentido moral por su referencia al todo genérico humano. Comte lo llama «amor universal»[40] para indicar que no tiene una base meramente sensible, sino una orientación espiritual a la totalidad. Le asigna, pues, Comte un doble fundamento, tanto en la razón como en el sentimiento[41], pues sus preceptos están fundados en el conocimiento de la naturaleza social del hombre, pero implantados en el corazón. El positivismo no podía aspirar a ser una regeneración y reorganización integral del mundo humano sobre la base de la ciencia, si no humanizaba la ciencia, esto es, si no hacía gravitar el conocimiento del hombre en la esfera afectiva.

> Como consecuencia misma de su realidad característica, la nueva filosofía se encuentra obligada a llegar a ser más moral que intelectual, y a poner en la vida afectiva el centro de su propia sistematización, para representar exactamente los derechos del espíritu y el corazón en la verdadera economía de la naturaleza humana[42].

De ahí la necesidad de la mediación moral entre la teoría científica y la praxis. El espíritu, y por él entiende Comte la inteligencia y la cultura científico/técnica, tiene que estar, pues, «al servicio de la sociabilidad», o en otros términos, al servicio del «corazón», esto es, de las exigencias afectivas del hombre, mediante el sentido moral. «Nuestra existencia moral no comporta, pues, una verdadera unidad hasta tanto que la afección no domina a la vez, la especulación y la acción»[43]. Claro que este sentido moral no puede actuar ciegamente, precisa Comte, y «necesita por tanto de la ayuda de la razón para conocer los medios verdaderos para satisfacerse»[44]. Constituye, pues, un centro afectivo, que tiene que estar esclarecido por la ciencia y sometido en su ejercicio a un cálculo de utilidad social. Cuando se dice que la moral positiva es una moral utilitaria no ha de pensarse tanto en una corrección social del egoísmo cuanto en este cálculo racional que requiere el sentido moral con vistas a su realización práctica en sociedad. «En efecto, si el corazón debe siempre plantear las cuestiones, al espíritu pertenece siempre el resolverlas: tal es el verdadero sentido que el positivismo viene a establecer, sistematizando para siempre el principio necesario de toda economía individual y colectiva»[45]. Comte cree así poder superar el hiato secular entre teoría y praxis, y sobre todo, «espíritu y corazón en un conflicto permanente entre el progreso intelectual y el desarrollo moral»[46].

---

[40] *Oeuvres,* VII, pág. 15.
[41] Ídem, pág. 99.
[42] Ídem, pág. 14.
[43] Ídem, pág. 15.
[44] Ídem, pág. 15.
[45] Ídem, pág. 18.
[46] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 99. y *Oeuvres,* VII, págs. 19-21.

digitalia
www.digitalia.us

La moral positiva comtiana es, pues, esencialmente una moral social y socializadora, en la que prima «la sociabilidad sobre la personalidad»[47], esto es, los intereses del todo social sobre los del individuo, y, análogamente, los valores propiamente sociales sobre los egotistas o del cultivo del yo. Por su índole social, la moral positiva está obligada a buscar la mediación política para su realización. Aunque Comte insiste en que la política está subordinada a la moral, en la misma medida en que el poder temporal directivo lo está al espiritual u orientativo, no amengua con ello la orientación pública y política de la moral positiva, de modo que aunque no deben confundirse ambos poderes, desembocan y redundan en lo mismo: la realización del bien social o colectivo. Comte no oculta sus orígenes saint-simonianos. Reafirma así que frente a la separación tradicional católica de la moral personal y la vida social, ambas dimensiones han de fundirse en una moral pública. Con arreglo a esto, la política debe estar polarizada también hacia el bien público, social e integral, del hombre.

En este sentido, la política positiva se siente heredera del mundo abierto por la gran revolución de 1789, que ha ocasionado el derrumbe definitivo del Antiguo Régimen. Comte reconoce abiertamente la deuda histórica con el acontecimiento revolucionario. «Pues a este saludable quebrantamiento debemos a la vez la fuerza y la audacia de concebir una noción sobre la que reposa necesariamente la verdadera ciencia social, y, por tanto toda la filosofía positiva, de la que esta ciencia final podía constituir ella sola la unidad general»[48]. El espíritu teológico/metafísico ha sido superado doblemente, tanto por la ciencia y la industria como por la revolución política. La deuda, pues, con el espíritu republicano es doble: de un lado, en su *pars destruens,* impidiendo todo retorno a la monarquía, pero, de otro, en su «interpretación positiva», porque «ha comenzado la regeneración final, proclamando la subordinación fundamental de la política a la moral»[49]. Pero en esta segunda fase habría que ir más lejos. En cuanto política positiva o constructiva, la misión del positivismo es nada menos que organizar el mundo postrevolucionario, instaurando un nuevo orden, fundado sobre bases sólidas y positivas, esto es, científicas. El espíritu positivo representa, a los ojos de Comte, «la única base posible de resolución de la profunda anarquía intelectual y moral que caracteriza ante todo la gran crisis moderna»[50]. Como en ciencia, también en política la nueva divisa será «orden y progreso», en una síntesis que se proponía superar el enfrentamiento entre el «orden» al modo tradicional y el «progreso» al estilo anarquista. «La conciliación fundamental entre el orden y el progreso constituye, de manera aún más irrecusable, el privilegio característico del positivismo»[51]. Orden en cuanto disposición estable y armónica del todo social, esto es, del mundo burgués, y, progreso como desarrollo de las virtualides y potencialidades del nuevo orden. Al modo de la naturaleza, que presenta un orden invariable de sistemas en evolución, también en la sociedad «el orden deviene, por tanto, la condición permanente del progreso, mientras que el progreso constituye el

[47] *Oeuvres,* VII, pág. 94.
[48] Ídem, pág. 63.
[49] Ídem, pág. 70.
[50] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 88.
[51] *Oeuvres,* VII, pág. 105.

digitalia
www.digitalia.us

objetivo continuo del orden»[52]. Se distancia así abiertamente el positivismo de las ideologías políticas revolucionarias, que han sabido destruir, pero no son capaces de construir. Nunca como en este caso Comte muestra más su inquina contra la metafísica, encarnación del «orgullo especulativo» en un pretendido «reino del espíritu», armada con su criticismo destructivo y su utopismo revolucionario[53]. En otros términos: la política positiva no está edificada sobre la exigencia incondicional de la convicción interna, sino sobre hechos comprobables: la existencia del sentido social y el estado evolutivo de las relaciones sociales. Tanto el idealismo metafísico como el utopismo de raíz humanista, con su cortejo de políticas radicales, son condenados como no más que ensueño y frenesí. En cambio, Comte no puede ocultar su predilección por el orden social, que supo inspirar el espíritu teológico, la *universitas* católica de la Edad Media, animada por la misma moral e idéntica fe, y sueña con el restablecimiento de una comunidad de vida, no menos universalista que el catolicismo, pero inspirada ahora en la ciencia y el programa social de la Convención revolucionaria[54]. Al igual que la ciencia respecto al saber, esta política positiva se entiende a sí misma como la forma definitiva de toda praxis. Cierto es que en algún momento se refiere expresamente a una política «temporal», esto es, transitoria y provisional, pero en cuanto opuesta a las políticas escatológicas y/o revolucionarias, que pretenden realizar ideales absolutos. Para Comte, el absolutismo de la razón práctica no es menos delirante y visionario que el de la razón teórica, y sus monstruos, si cabe, aún más violentos y opresivos. La política positiva debe ser provisional en los ritmos y los modos de su implantación, ateniéndose en cada caso a la situación social de que se trate; también, claro está, en sus objetivos programáticos, porque éstos dependen del desarrollo de la vida social, y hasta en la revisión continua a la que debe estar sometida, como la misma ciencia, en cuanto a sus contenidos y actuaciones concretas, pero ella es, en cambio, definitiva en cuanto a su carácter de positividad, ya que está asociada a la forma madura del espíritu.

¿Es acaso esta forma la del liberalismo? No es éste un título consonante con el pensamiento contiano. La política positiva, como él la entiende, tiene alma republicana en un cuerpo desarrollista burgués. Ya se ha visto el énfasis que pone Comte en afirmar que el bien social ha de ser un bien integral, y que la política ordena el todo de la vida humana. Igualmente la declaración de la primacía de los valores de la sociabilidad sobre los de la personalidad, y su nostalgia de una nueva comunidad ética, fundada en el universalismo de la ciencia. El positivismo comtiano responde a un estilo muy francés, católico de fondo y revolucionario de forma, pero que no ha pasado, como toda la latinidad, ni por la interioridad reformada ni por el sentido egotista del yo. Su respeto al principio republicano va a la par de su preferencia por el autoritarismo. No es, pues, extraño que reaparezca el viejo ideal medieval de la comunidad católica vertido ahora a una clave secular y positiva. La misma distinción entre el poder espiritual y el temporal y la superioridad de aquél sobre éste están todavía conformadas por el ideal católico, no teocrático, de la primacía de lo espiritual, que antes encarnaba el clérigo y ahora el cien-

[52] Ibíd.
[53] Ídem, págs. 48-49, 66-67, 112 y 119.
[54] Ídem, págs. 109-110.

digitalia
www.digitalia.us

tífico positivo. Pero, aun siendo Comte más republicano que liberal, se aparta del democratismo populista por una reserva elitista sobre la función directiva de la inteligencia.

El exponente más claro del positivismo liberal hay que buscarlo en H. Spencer y Stuart Mill, conforme a la tradición inglesa a la que pertenecen. Ya en su ensayo de 1859 *Sobre la libertad,* se muestra inequívocamente el sentido liberal de John Stuart Mill con su defensa del principio de la individualidad, esto es, del desenvolvimiento y autoplasmación del individuo en su espontaneidad creadora, como una columna fundamental del orden social:

> Si se comprendiera que el libre desenvolvimiento de la individualidad es uno de los principios esenciales del bienestar; que no sólo es un elemento coordinado con todo lo que designan los términos civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es una parte necesaria y una condición para todas estas cosas, no habría peligro de que la libertad fuera despreciada y el ajuste de los límites entre ella y la intervención social no presentaría ninguna dificultad extraordinaria[55].

En sus argumentos, Stuart Mill insiste en el valor intrínseco de una individualidad rica y poderosa, original y creadora, educada en la autonomía *(self-government)* personal, así como en la influencia positiva de tales tipos humanos en la salud política de la sociedad. «Realmente —precisa— no sólo es importante lo que los hombres hacen, sino también la clase de hombres que lo hacen»[56]. De tales hombres sólo puede esperarse un fortalecimiento del vigor civil y el desarrollo de la vida social. El principio de la individualidad constituye además un firme valladar contra las tendencias niveladoras de la opinión pública y del Estado providente. «Todo lo que aniquila la individualidad es despotismo, cualquiera que sea el nombre con que se lo designe, y tanto si pretende imponer la voluntad de Dios o las disposiciones de los hombres»[57]. De este modo se oponía el liberal Stuart Mill a la presencia creciente de las masas en la política, a la par que acreditaba la necesaria función social de las minorías en una época de mediocridad y uniformidad.

Ahora bien, el catecismo liberal de las generaciones positivistas en el fin de siglo, con un sentido reformista y pactista de la política, fue sin duda *El hombre contra el Estado* de Spencer. Para éste el liberalismo intervencionista se vuelve un conservadurismo «de nuevo tipo»[58], en la medida en que refuerza el poder del Estado, con lo que viene a adoptar en este punto la postura del partido conservador, su secular enemigo. A fuer de liberal, Spencer afirma resueltamente la primacía de los valores de la personalidad sobre cualesquiera otros y los derechos naturales del individuo, antecedentes al pacto político, como su condición de posibilidad. Mientras que para Comte el individuo es una abstracción de la sociedad[59], para Spencer es el supuesto necesario de toda vida social.

---

[55] *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza Editorial, 1967, pág. 128.
[56] Ídem, pág. 132.
[57] Ídem, pág. 137.
[58] *El hombre contra el Estado* (1884), Madrid, Aguilar, 1963, págs. 23 y 47.
[59] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 118.

digitalia
www.digitalia.us

Y si Comte acaricia el ideal del Estado ético griego y la *universitas* católica medieval, aunque invertida de signo, Spencer critica el carácter autoritario y pro militarista del Estado antiguo, bien patente en Esparta y el furor reglamentista de la Edad Media. «Los derechos privados desaparecen ante el bien público, y el individuo pierde gran parte de su libertad de acción»[60]. La tesis liberal aparece en esta obra en su pureza diamantina:

> el bienestar de una sociedad y lo justo de su organización dependen fundamentalmente del carácter de sus miembros (de modo que) ninguna mejora puede lograrse sin un perfeccionamiento del carácter, resultante del ejercicio de una industria pacífica con las restricciones impuestas por una ordenada vida social[61].

Y a la par que denuncia el fetichismo del Estado, en el que han incurrido los liberales con sus medidas proteccionistas e intervencionistas, combate la superstición política del derecho sagrado de los parlamentos como una recaída en las viejas teorías absolutistas, pues, aunque las «ha abandonado respecto de la fuente de la autoridad estatal, ha conservado la creencia en lo ilimitado de esta autoridad»[62]. Para Spencer se trata de la reliquia más grave y persistente del antiguo régimen de pensamiento, la del absolutismo, que renace bajo formas democráticas. «El derecho divino de los parlamentos significa el derecho divino de las mayorías. La presunción fundamental que hacen los legisladores y el pueblo es que la mayoría posee poderes que no pueden limitarse»[63]. Pero Spencer se esfuerza en demostrar que se trata siempre de un derecho condicional, y no absoluto, pues el pacto político tiene sus límites, no sólo los derechos naturales sino los relativos a los fines específicos que se pactan, que no cabe exceder. «Evidentemente, pues, si la cooperación social tuviera que comenzar por nosotros mismos y fuera preciso especificar previamente fines comunes, habría una gran parte de la conducta humana respecto de la que se declinaría la cooperación, y en esta esfera, por consiguiente, sería ilegítima cualquier autoridad que la mayoría quisiera ejecutar sobre la minoría»[64]. Finalmente muestra Spencer cómo el desarrollo científico e industrial, con su espíritu cooperativo y competitivo, acabará definitivamente con el autoritarismo y militarismo del Antiguo Régimen y traerá una nueva forma de sociedad, abierta, dinámica y pluralista.

Pese a estas premisas liberales, ni Spencer ni Stuart Mill minusvaloraban el sentido social. Les venía exigido desde la moral utilitarista que profesaban:

> Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo[65].

---

[60] *El hombre contra el Estado,* ob. cit., págs. 162-163.
[61] Ídem, pág. 87.
[62] Ídem, pág. 178.
[63] Ídem, pág. 147.
[64] Ídem, pág. 152.
[65] *Sobre la libertad,* ob., cit., pág. 69.

digitalia
www.digitalia.us

La utilidad no está acotada a los intereses más inmediatos o a los vinculados a la vida orgánica o animal, sino que se extiende a todas las esferas del valor, que forman parte del desarrollo perfectivo o progresivo de la vida del hombre. Y en la medida en que el hombre no es posible sin el hombre, sin actitudes de mutua ayuda y colaboración, tanto más necesarias cuanto más excelente y elevada sea la esfera de valor, la utilidad como canon ético ha de ser entendida con patrones sociales, como la mayor felicidad social composible con la libertad individual:

> Los seres humanos se deben mutua ayuda para distinguir lo peor de lo mejor, incitándose entre sí para preferir el primero y evitar el último. Deberían estimularse perpetuamente en un creciente ejercicio de sus facultades más elevadas, en una dirección creciente de sus sentimientos y propósitos hacia lo discreto, y no hacia lo estúpido, elevando, en vez de degradar, los objetos y las contemplaciones[66].

Este canon no actúa sólo en sentido negativo, poniendo límites al interés individual cuando perjudica a intereses colectivos, sino de modo positivo, en forma de deberes sociales equitativos y de actitudes cooperativas, que promuevan el bienestar social.

3. El asalto al positivismo

La filosofía positiva constituyó, sin duda, la conciencia ideológica de la clase burguesa en Europa en el último tercio del siglo, pero muy pronto se vio cogida en un doble frente, entre el pensamiento radical de izquierda y la crítica a la Ilustración, procedente de Nietzsche. A los ojos del primero, el positivismo no deja de ser una ideología conservadora, celosa defensora del nuevo orden burgués y enemiga, por tanto, de toda pretensión revolucionaria; a los del segundo, un fruto tardío y plebeyo del racionalismo moderno. El primer frente de asalto provino del marxismo. Sin duda. Marx participó del espíritu crítico de la Ilustración, bien patente en la función emancipatoria que le concede a la ciencia frente a la religión y a la metafísica. Pero era una ciencia injertada en un nuevo espíritu, crítico y revolucionario, que sólo podía proporcionarle la dialéctica. En sus *Tesis sobre Feuerbach* ya había consignado lo que daba de sí un materialismo objetivista y mecanicista. «La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) —reza la primera tesis— reside en que sólo capta la cosa *(Gegenstand),* la realidad sensible, bajo la forma de objeto *(Objekt)* o de contemplación *(Anschauung),* no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo»[67]. Esta crítica vale igualmente para el positivismo con su ingenua confianza en los hechos y en el poder de la teoría. También el positivismo, como Feuerbach, «aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva *(gegenständliche),* esto es,

[66] Ídem, pág. 154.
[67] *Tesis sobre Feuerbach,* incluidas en *La Ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1970, pág. 665.

digitalia
www.digitalia.us

crítico-práctica[68]. Y también a él le falta «el modo subjetivo», esto es, la toma en consideración de lo que aporta la función de conciencia en cuanto proyecto histórico de mundo. En el fondo, el positivista, aunque no lo sepa, ve los hechos que su sociedad admite como naturales. Incluso el humanismo abstracto de Feuerbach, heredero secularizado de la teología, reaparece en la forma de la humanidad social cosmopolita, como producto de una evolución que se impondrá necesariamente por obra del conocimiento y el desarrollo tecnológico. Es innegable la importancia que concedió el propio Marx a estos factores, en virtud de su optimismo ilustrado, pero no sin dejar de añadir el momento de la «toma de conciencia», que representa propiamente el modo subjetivo. Visto a esta luz, el positivismo no era más que una ideología burguesa, opaca como toda ideología a las condiciones materiales y sociales de su surgimiento. El positivismo podía enfocar, objetivamente, al igual que Feuerbach, la condición sensible y natural del hombre, pero este enfoque encubría, por su propio método objetivista, sus condiciones de análisis, e impedía así el otro enfoque del verdadero saber real, esto es, crítico/práctico, de las formas concretas y sociales de vida. «Allí donde termina la especulación, en la vida real —podía concluir Marx—, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres»[69]. Obviamente esta ciencia «real y positiva» estaba muy lejos del cientificismo positivista. Tan lejos como su praxis. El utilitarismo se presentaba como una moral abierta y cosmopolita, cuando en verdad representaba ideológicamente, bajo la fórmula de intereses universales, el interés específico de la clase burguesa en el momento histórico de su implantación política. De ahí que para el marxismo los valores que estaban críticamente en juego eran los del propio orden burgués, como una sociedad pacífica y cooperativa, por ejemplo, como creían de buena fe algunos positivistas como Spencer. Era, pues, de esperar que el positivismo sufriera una impugnación radical en nombre de una ciencia más cabal y crítica que su ingenua sociología.

La posición crítica de Nietzsche merece ser consignada especialmente por el amplio influjo que iba a tener su pensamiento en los medios intelectuales y literarios de signo radical en el fin de siglo. Al igual que el marxismo, Nietzsche enlaza con los planteamientos ilustrados, al menos en cuanto instrumento de crítica al espiritualismo, pero, a la vez, los sobrepasa en una dirección nueva, hacia la figura existencial del super-hombre. Como ha hecho notar E. Fink, «el espíritu libre (nietzscheano) no es libre porque viva de acuerdo con el conocimiento científico, sino que lo es en la medida en que utiliza la ciencia como un medio para liberarse de la gran esclavitud de la existencia humana respecto de los ideales, para escapar al dominio de la religión, de la metafísica y la moral»[70]; en una palabra, para desmantelar el idealismo. En este sentido, se comprende su elogio al siglo XIX, positivista y sensualista, crítico y revolucionario. A diferencia del siglo XVII, masculino y aristocrático por su voluntarismo, y frente al siglo XVIII, femenino y sentimental, porque pone el espíritu al «servicio del corazón», piensa Nietzsche, el si-

[68] Ibíd.
[69] Ídem, pág. 27.
[70] *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza Editorial, 1976, pág. 62.

digitalia
www.digitalia.us

glo XIX representa «el reino animal de los apetitos y los instintos», y, a la vez, «la sumisión fatalista al imperio de los hechos»[71]; esto es, determinismo y sensualismo, dos cargas críticas decisivas contra el trasmundo metafísico y los ideales ascéticos. A esta cruda luz materialista, el XIX significa verdaderamente un progreso, y así lo consigna Nietzsche; ante todo por su vuelta a la naturaleza: «es más natural —escribe— nuestra posición frente al conocimiento, ante la moral y también *in politicis,* pues vemos el problema del poder»[72]. Y consecuentemente, por su carácter «decididamente antiidealista» y por «anteponer la salud del cuerpo a la del alma»[73]. Un siglo, por tanto, «humano, demasiado humano», por decirlo con un título nietzscheano de su fase ilustrada, e incluso animal, en su dimensión naturalista y sensualista, y de ahí que Nietzsche ponga la alianza de la crítica y el instinto por base de su «psicología desenmascaradora», como la ha llamado E. Fink. Pero esto es tan sólo una estación de paso. Nietzsche descubre pronto que la ciencia, cuando no es gaya y ligera, sino pesadamente positiva (es decir, cuando está aliada con el espíritu de la pesadez), puede volverse contra la vida y aniquilar su voluntad de creación. El cientificismo tanto como el culturalismo, con su exaltación filistea de los nuevos valores de la ciencia y la cultura, volvían a recaer en una actitud crédula y venerativa, y, por tanto, en nueva forma de barbarie, la del especialismo científico y la erudición. Desde esta nueva perspectiva, el positivismo viene a ser la consumación de la modernidad, la extrema y última forma del espíritu secamente racionalista de la Ilustración. Decididamente Nietzsche destrona la razón del puesto central que había ocupado en Occidente desde el socratismo, en favor de la voluntad, entendida metafísicamente en cuanto voluntad de poder. «La creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo»[74]—sentencia Nietzsche—, pues la razón ha engendrado el espejismo idealista de un mundo en sí verdadero, a costa de la denigración de nuestra experiencia efectiva de este mundo. Esta falacia metafísica, piensa Nietzsche, va acompañada de la otra falacia del humanismo, la de pensar que todo debe estar cortado a la medida del hombre. «Sigue siendo, pues, la ingenuidad hiperbólica del hombre lo que hace que se considere él mismo como el sentido y la medida de las cosas»[75]. Y en cuanto a la idea, tan socrática, de que la razón puede reformar la vida, sólo le merece una sonrisa irónica. De nuevo la ingenuidad. «Las tres grandes ingenuidades —escribe—el conocimiento como medio para la felicidad (como si...), como medio para la virtud (como si...), como medio para la negación de la vida, en cuanto es un medio para el desengaño (como si...)»[76], es decir, Spinoza, Sócrates y Schopenhauer, tres racionalismos emblemáticos de muy distinta estofa, como si la vida se dejase guiar y reformar, cuando ella es el verdadero principio. Pero la ingenuidad mayúscula, la ingenuidad metafísica

---

[71] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, págs. 510-511; trad. esp., *OC,* IX, pág. 80.

[72] Ídem, VI, pág. 616; trad. esp., pr. 120, *OC,* IX, pág. 95.

[73] Ídem, VI, pág. 532; trad. esp., en *OC,* IX, pág. 93. Claro está que Augusto Comte no encaja para él enteramente dentro de este estereotipo. Lo ve más bien como una «prolongación del siglo XVIII (dominio del corazón sobre la cabeza, sensualismo en la teoría del conocimiento, exaltación altruista)» *(OC,* IX, pág. 80).

[74] Ídem, VI, pág. 678; trad. esp., *OC,* IX, pág. 32.

[75] Ibíd.

[76] Ídem, VI, pág. 551; trad. esp., *OC,* IX, pág. 288.

digitalia
www.digitalia.us

por excelencia, es la de «que hay una verdad, a la cual podemos acercarnos de algún modo»[77], siendo así que la verdad, según Nietzsche, no es más que la estabilización en determinadas condiciones y circunstancias de la voluntad de poder. De ahí que tal creencia en una verdad en sí sea «más nefasta que el error y la ignorancia: paraliza las fuerzas que podrían servir al progreso y al conocimiento»[78]. Bastan estas muestras para hacerse cargo de hasta qué punto el voluntarismo nietzscheano de la metafísica del artista tenía que romper con todo residuo de racionalismo. Y conviene tener presente que el positivismo era una forma de racionalismo fenoménico que, a través de su superación de los estados teológico y metafísico, conservaba aún la pretensión de una fundación de la vida sobre la base de la experiencia positiva. «Tiene a su favor los ojos y los dedos —decía Nietzsche— tiene a su favor la apariencia visible y la palpable: esto ejerce un influjo fascinante, persuasivo, *convincente,* sobre una época cuyo gusto básico es plebeyo»[79].

Concretando más el punto de mira de la crítica, Nietzsche ataca al positivismo en el orden teórico, por su objetivismo fetichista, donde se oculta la inanidad, y por su ingenuo mecanicismo, en el que «se rinde de todo corazón homenaje al principio de la mayor estupidez posible». No hay hechos sino interpretaciones[80] —es la consigna nietzscheana—. Por tanto, no hay sistema objetivo sino perspectivismo, «infinita posibilidad de interpretar el mundo: toda interpretación es un símbolo de engrandecimiento o de decadencia»[81], que instaura para su conservación e incremento la voluntad de poder. En un sentido análogo, podía decir que no hay leyes en el sentido de legalidad regular de acaecer, sino voluntad de poder en la naturaleza. «Es una ilusión creer que conocemos alguna cosa cuando tenemos una fórmula matemática de lo que sucede; sólo hemos indicado, descrito, nada más»[82]. Si de la fórmula se pasa a la explicación, se proyecta subrepticiamente sobre la naturaleza categorías del mundo humano. «Alejemos de aquí los dos conceptos populares de necesidad y de ley; el primero pone una falsa obligación; el segundo una falsa libertad en el mundo. Las cosas no se comportan de un modo regular ni según una regla: no hay cosas (las cosas son una ficción nuestra); tampoco se conducen bajo la coacción de la necesidad»[83]. La subrepción de estas categorías respondía, a su juicio, a inveterados prejuicios, difíciles de advertir y erradicar, porque están vivos en el propio lenguaje[84]. No menos expeditiva es la crítica nietzscheana al positivismo en el orden práctico, al que censura su espíritu plebeyo, que desconoce la as-

---

[77] Ídem, *Werke,* VI, pág. 814; trad. esp. *OC,* IX, pág. 288.

[78] Ibíd.

[79] *Jenseits von Gut und Böse, Werke,* IV, pág. 578, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1980, pág. 35.

[80] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, pág. 903; trad. esp., *OC,* IX, pág. 308.

[81] *OC,* IX, pág. 374.

[82] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, pág. 501; trad. esp. *OC,* IX, pág. 385.

[83] Ídem, VI, pág. 776; trad. esp., *OC,* IX, pág. 387.

[84] Por poner un ejemplo, «fenomenal es, pues, la introducción del concepto de número, del concepto de cosa (concepto de sujeto), del concepto de actividad (separación del ser causa del obrar), del concepto de movimiento; pero siempre tenemos aquí dentro nuestros ojos y nuestra psicología».

digitalia
www.digitalia.us

piración y la exigencia del creador. «Filosofía de especiero —dice— del señor Spencer: completa ausencia de ideal, fuera del hombre mediocre»[85]. A Stuart Mill lo tacha, a su vez, de «espíritu superficial» por sus planteamientos moralistas. En general, Nietzsche reprocha al utilitarismo el ser una moral de mercader, que lleva el cálculo de placeres y utilidades, al igual que al socialismo el entronizar una moral de rebaño. Se entiende así su diatriba constante contra la democracia, por ser un régimen corruptor de la voluntad de poder. «Hoy reina otra clase de espíritu (otro espíritu distinto al aristocrático), a saber: el espíritu demagógico, el espíritu comediante, quizá también el espíritu de las víboras y de las hormigas, propio de los sabios, o, por lo menos, favorable a la producción de los sabios»[86]. Se diría que en el humanismo culturalista y en la política democrática del interés común ve Nietzsche una última figura de un cristianismo sin Dios. Pero en esto estriba su falsedad, en su interna inconsecuencia. La muerte de Dios arrastra consigo todos estos ídolos:

> Ahora todo nos parece falso, de arriba abajo; por todas partes, palabras, confusión, debilidad o exaltación:
>
> a) se intenta una especie de solución terrestre, pero en el mismo sentido que el triunfo definitivo de la verdad, del amor y de la justicia (el socialismo: igualdad de la persona)
>
> b) se trata igualmente de mantener el ideal moral (con la preponderancia del altruismo, de la abnegación, de la negación de la voluntad).
>
> c) se trata de mantener el más allá, aunque no sea más que como incógnita antilógica; pero se lo interpreta de modo que se puede sacar de él una especie de consuelo metafísico de viejo estilo.
>
> d) se trata de leer en los acontecimientos la antigua dirección divina, esa dirección que recompensa, que castiga, que educa y que nos conduce a un orden de cosas más perfecto[87].

En suma, cientificismo pragmático y culturalismo educador son los responsables, en última instancia, de la aparición del «último hombre», el que ha inventado la felicidad, el trabajo, la uniformidad y la filantropía, «cuya estirpe es indestructible, como la del pulgón»[88], contra el que descarga su enojo Zaratustra por haberse burlado de sus enseñanzas.

Otro nuevo y decisivo frente de lucha contra el positivismo representó, a partir de la última década del siglo, la filosofía de H. Bergson, cuyo alcance en todas las esferas de la cultura, por abrir un nuevo horizonte ontológico, merece una especial consideración. La crítica bergsoniana se propone destruir las bases teóricas del positivismo, a partir del análisis de sus supuestos metodológicos, y, en su contrapunto, como su revés, alumbra una nueva experiencia ontológica del yo. La intención de Bergson fue salvar la libertad

---

[85] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, pág. 593; trad. esp. *OC,* IX, pág. 243.

[86] *OC,* IX, pág. 297.

[87] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, pág. 665; trad. esp., *OC,* IX, pág. 40.

[88] *Also sprach Zarathustra, Werke,* pág. 284, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pág. 39.

digitalia
www.digitalia.us

del necesitarismo lógico y el determinismo ontológico, en que moría asfixiada. Pero esta tarea salvadora no le obliga a enrocarse, al modo kantiano, en el orden moral, sino a despejar un nueva metafísica de la subjetividad, purgada de los malentendidos y sofismas, en que se alimentaba, a su juicio, el positivismo. «El problema de la libertad —escribe conclusivamente al término de su primer asalto de 1889 contra la psicología positivista en *Les données inmédiates de la conscience*— ha nacido, por consiguiente, de un malentendido. Ha sido para los modernos lo que fueron para los antiguos los sofismas de la escuela de Elea, y como estos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración *(durée)* y extensión, cualidad y cantidad»[89]. Ahora bien, esta ilusión metodológica, consistente en la espacialización de los estados dinámicos, está muy arraigada en los prejuicios de sentido común, lo que le presta al positivismo una cierta plausibilidad. Las dificultades y antinomias —dirá años más tarde, a la hora de cerrar su obra filosófica, recordando la situación intelectual de sus inicios— «no venían del fondo de las cosas, sino de una transporte automático a la especulación de hábitos contraídos en la acción»[90]. Son estos hábitos mentales los responsables del aplanamiento cuantitativo y objetivista de la existencia.

Bergson elige bien su diana, la psicología positivista, porque en ella se dilucidaba precisamente el problema de la libertad. Los supuestos metodológicos de esta ciencia son el asociacionismo de los estados últimos, que descubría el análisis, y la conexión determinista de esos estados en relaciones de causa-efecto. Ambos contribuyen a determinar el modelo mecanicista, la versión moderna en psicología de *l'esprit de geometrie,* que ya combatiera Pascal desde *l'esprit de finesse,* al que vuelve de nuevo el bergsonismo. Uno y otro supuesto metódico se basan en un principio operatorio, que cristaliza y retiene los estados psicológicos en distinciones cortantes y los relaciona luego en conexiones rígidas. Es el proceder típico del intelectualismo. Lo propio de la inteligencia es objetivar, esto es, pone algo, contra-poniendo y com-poniendo, separa y relaciona, fija y de-limita, pero a la vez, conexiona lo que distingue y separa. A esta función contribuye el lenguaje, recortando el flujo de la realidad en unidades discretas y encerrándolas en límites y abstracciones, que conexiona luego sintácticamente, queriendo reconstruir la unidad de lo que previamente analiza. «Nosotros tendemos instintivamente a solidificar nuestras impresiones para expresarlas por el lenguaje»[91]. Pero toda objetivación categorial funciona sobre la figura del espacio, que es el esquema directivo de *l'esprit de geometrie.* Objetividad y espacialización son dos funciones intímamente relacionadas, pues el entendimiento clasificatorio y lingüístico monta sus operaciones sobre el orden previo de exteriorización y co-existencia, que le suministra el espacio. Se trata de la representación del espacio, heredada del kantismo, en cuanto forma pura de la sensibilidad. «Si se busca ahora caracterizar este acto, se verá que consiste esencialmente en la intuición o mejor en la concepción de un medio vacío homogéneo. Porque no hay

[89] *Oeuvres,* ed. du Centenaire, París, PUF, 1970, pág. 156.
[90] *La pensée et le mouvant* (1934), *Oeuvres,* ob. cit., pág. 1312.
[91] *Les données inmédiates de la conscience, Oeuvres,* ob. cit., pág. 86.

digitalia
www.digitalia.us

apenas otra definición posible del espacio: es aquello que nos permite distinguir una de otras varias sensaciones idénticas y simultáneas; es, por tanto, un principio de diferenciación distinto a la diferenciación cualitativa, y, por consiguiente, una realidad sin cualidad»[92]. Este continuo homogéneo, vacío e indiferente a su contenido, en que se alojan y sitúan los estados, sucesos o acontecimientos, constituye así el marco elemental de toda objetividad y análisis:

> Esta intuición de un medio homogéneo, intuición propia del hombre, nos permite exteriorizar nuestros conceptos unos con respecto a otros, nos revela la objetividad de las cosas, y así, por su doble operación, favoreciendo de un lado el lenguaje, y presentándonos, de otra parte, un mundo exterior bien distinto de nosotros, en cuya percepción todas las inteligencias comunican, anuncia y prepara la vida social[93].

El espacio aparece así como el hecho fundamental, o la condición de todo hecho, pues toda sensación o impresión se da objetivamente en forma espacializada. Pero el espacio no sólo objetiva sino que cosifica, solidifica, reduce todo contenido a cantidad y relaciones cuantitativas, es decir, a lo homogéneo mensurable. La fuerza con que se impone este complejo funcional intelectivo/figurativo se debe a la finalidad práctico/operativa de la inteligencia, «relativa a las necesidades de la acción»[94] y vinculada a problemas vitales que hay que atender y resolver socialmente[95]. De ahí que se haya convertido en la base del sentido común y de la ciencia/técnica. Ahora bien, cuando se proyecta este esquema operativo, como hace la psicología, sobre la vida íntima, con la pretensión de objetivarla y analizarla, se desnaturaliza la experiencia inmediata de la conciencia, que es esencialmente dinámica y cualitativa. Bergson muestra cómo los datos de la conciencia, tal como ésta los vive por dentro y de modo inmediato, son de naturaleza cualitativa e intensiva, y se dan en imbricación dinámica, no en yuxtaposición asociativa. La intuición de nuestros sentimientos profundos, de nuestras impresiones, pasiones, deseos, esfuerzos... atestigua un continuo heterogéneo, el flujo de la conciencia que transcurre al modo de una melodía. La conciencia inmanente del tiempo, esto es, lo inmediatamente vivido, no es, pues, extensión sino duración *(durée)*. «La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores»[96]. Esta experiencia es radicalmente heterogénea con la del mundo exterior. Se trata de un orden dinámico, procesual, donde ningún elemento permanece idéntico y estable, prendido en relaciones fijas, sino en modificación continua e intimidad con otros elementos, en cuanto momentos de un

---

[92] Ídem, pág. 64.

[93] Ídem, pág. 154.

[94] Sobre el carácter meramente formal y práctico de la inteligencia, según Bergson, puede vese *L'evolution creatrice* (1907), *Oeuvres,* ob. cit., págs. 623-634.

[95] «La tendencia en virtud de la cual nos figuramos netamente esta exterioridad de cosas y esta homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar» *(Les données inmédiates de la conscience, Oeuvres,* ob. cit., pág. 91).

[96] Ídem, pág. 67.

digitalia
www.digitalia.us

todo viviente en movimiento. «Se puede, pues, concebir la sucesión sin la distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales representa el todo y no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraerlo»[97]. La vida, que es dinamismo y movimiento, es, pues, refractaria al orden operativo de la inteligencia. «De donde resulta, en fin —concluye Bergson— que hay dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forma inmediatamente un número, y la de los hechos de conciencia, que no podría tomar el aspecto del número sin el intermediario de alguna representación simbólica donde interviene necesariamente el espacio»[98]. De estas simbolizaciones vive el sentido común y la ciencia. Se trata de una traslación espacializante, por la que se proyecta sobre el tiempo la continuidad homogénea del espacio, para proceder a su ordenación y medida. El espacio geométrico se convierte así en símbolo y canon de lectura. Estas simbolizaciones traducen lo cualitativo heterogéneo a lo cuantitativo homogéneo, la intimidad a la exterioridad, la intensidad a la medida, el transcurso viviente al número del movimiento. La ciencia psicológica logra así hacer presa sobre los estados interiores, pero al precio de solidificarlos y transformarlos, como siempre hace la inteligencia, en lo desanimado e inerte. «Nuestra inteligencia —dirá más tarde— tal como ella sale de las manos de la naturaleza, tiene por objeto principal lo sólido inorgánico»[99]. Todo lo vivo y móvil y fluido se le escapa necesariamente. Sólo cabe captarlo en una intuición simpatética, capaz de sentirlo y acompañarlo por dentro, en su despliegue inmanente.

Como señala el propio Bergson, su método interpretativo es una inversión del kantismo. Si éste había supuesto que toda la objetivación del mundo exterior tiene su condición de posibilidad en formas subjetivas del yo, ahora se trata de mostrar, volviendo el kantismo del revés, que los estados interiores del yo sólo son vistos y objetivados en cuanto tales bajo la condición de «formas tomadas del mundo exterior, lo que nos devolvería de este modo lo que antes le hemos prestado»[100]. La presunta objetividad de la ciencia psicológica se debe a una proyección ilusoria, que sólo encuentra en el yo estados y elementos aislados, solidificados, que luego intenta vanamente recomponer para tener la ilusión de un todo viviente. Pero lo que atomiza y disuelve el análisis ya no se podrá recuperar por el empeño de una síntesis reconstructiva. «Y es que, mientras más se desciende en las profundidades de la conciencia, menos derecho se tiene a tratar los hechos psicológicos como cosas que se yuxtaponen»[101]. De aquí parte la crítica bergsoniana al método positivista. «El error del asociacionismo es haber eliminado ante todo el elemento cualitativo del acto que hay que ejecutar para no conservar de él más que lo que hay de geométrico e impersonal»[102]. Se asocia, entonces, lo que previamente se ha disociado por el análisis intelectual, con vistas a «la más grande comodidad de la vida práctica». «La asociación no es, pues, un hecho primitivo»[103], sino un producto deriva-

---

97 Ídem, pág. 68.
98 Ídem, pág. 59.
99 *L'évolution créatrice* (1907), *Oeuvres,* ob. cit., pág. 625.
100 *Les données inmédiates de la conscience, Oeuvres,* ob. cit., pág. 146.
101 Ídem, pág. 10.
102 *Oeuvres,* ob. cit., pág. 107.
103 *Matière et Mémoire, Oeuvres,* ob. cit., pág. 304.

digitalia
www.digitalia.us

do de la abstracción previa y la separación de elementos, como partes de un todo. Se asocia lo discontinuo y separado, pero en tal separación se solidifica lo fluido y lo vivo se vuelve inerte. La asociación yuxtapone y compone geométricamente elementos, que han sido arrancados y disecados por el análisis del todo viviente. Este atomismo lógico no sólo contradice el testimonio más íntimo de la conciencia, sino que desnaturaliza su propia vida, que no es un sistema mecánico, sino dinamismo e integración, «un todo indivisible, que sólo la reflexión separa en fragmentos distintos»[104]. Pero esta ordenación del número no tiene nada que ver con el orden musical del alma. «El error constante del asociacionismo es el de sustituir esta continuidad del devenir, que es la realidad viviente, por una multiplicidad discontinua de elementos inertes y yuxtapuestos»[105]. Éste es un error común tanto al empirismo como al racionalismo:

> Tal es, por consiguiente, la empresa de los filósofos que buscan recomponer la persona con estados psicológicos, ya sea que se atengan a los estados mismos, ya sea que les añadan un hilo destinado a vincular los estados entre sí. Empiristas y racionalistas son víctimas aquí de la misma ilusión. Los unos y los otros toman *notaciones parciales* por *partes reales,* confundiendo así el punto de vista del análisis y el de la intuición, la ciencia y la metafísica[106].

La crítica al asociacionismo determina la suerte del determinismo, pues éste se debe al mismo esquema geométrico. De ahí Bergson que pueda anticipar que todo el problema de la libertad consiste en saber si el tiempo puede reducirse a espacio o es irreductible a él. A su juicio, el pensamiento reflexivo ha cometido tres ilusiones: la primera, «ver en la intensidad una propiedad matemática de los estados psicológicos, y no, como decíamos al comienzo de este ensayo, la cualidad especial, la *nuance* propia de estos diversos estados»... La segunda, «reemplazar la realidad concreta, el progreso dinámico que percibe la conciencia por el símbolo material de este progreso llegado a su término»... Pero estas dos ilusiones implican una tercera, la determinación del acto por sus antecedentes. De modo que «la cuestión de saber si el acto podía o no podía ser previsto vuelve siempre a esta otra: ¿el tiempo es algo del espacio?[107]. Ésta es la cuestión decisiva y fundamental. Para discurtirla, Bergson distingue dos especies de determinismo, el físico y el psicológico. Según el primero, la libertad es incompatible con la determinación universal que rige la materia; y, conforme al segundo, todas nuestras acciones están determinadas por toda la serie anterior de estados de conciencia. El primero, que se conoce como mecanicismo, encierra realmente un necesitarismo lógico, pues el principio de causalidad que lo rige no es más que la expresión de la necesidad matemática que vincula la causa al efecto, en virtud de la pertenencia o pre-formación del efecto en su causa. «Así entendido, la relación de causalidad es una relación de necesidad en el sentido de que se *aproximará* indefinidamente a la relación de identidad, como una curva

---

[104] Ídem, pág. 305.
[105] Ídem, pág. 277.
[106] *La pensée et le mouvant, Oeruvres,* ob. cit., pág. 1405.
[107] Ídem, pág. 124.

digitalia
www.digitalia.us

a su asíntota»[108]. Spinoza es el exponente más característico de este modelo infrangible de un *ordo rerum,* correspondiente a un axiomático *ordo idearum,* cuya necesidad pende, en última instancia, de la identidad de la sustancia absoluta. De ahí la tendencia dominante en la ciencia, según la lógica interna del determinismo, «a transformar las relaciones de sucesión en relaciones de identidad, a anular la acción de la duración, y a reemplazar la causalidad aparente por una identidad fundamental»[109]. Bergson sostiene que este modelo geométrico es incompatible con la experiencia de la *durée* vital. El paralelismo psicofísico, que frecuentemente se alega como argumento incontrovertible, no pasa de ser una imagen externa mientras no pueda probarse la estricta y necesaria dependencia de un estado psíquico respecto a una condición orgánica. Por lo demás, el analogado psicológico más próximo a la idea de causa es la idea de fuerza, que, aunque contaminada de necesitarismo por su uso en el orden natural de la causalidad física, «excluye en realidad la (idea) de determinación necesaria». «Nosotros conocemos la fuerza —Bergson precisa a este respecto— por el testimonio de la conciencia, y la conciencia, no afirma ni comprende incluso la determinación absoluta de los actos por venir: he aquí, pues, todo lo que la experiencia nos enseña, y si nos atenemos a ella, diríamos que nos sentimos libres y que percibimos la fuerza, erróneamente o con razón, como una libre espontaneidad»[110].

Más clara y precisa formulación presenta el determinismo psicológico, en que a la postre se resuelve todo determinismo físico respecto a la conducta humana, pues éste sostiene que todo estado de conciencia está indisolublemente ligado a sus antecedentes psíquicos, de los que se sigue de modo necesario. Pero esto equivale a afirmar que las mismas causas producen siempre los mismos efectos, lo que es inverificable en el teatro de la conciencia, donde no hay posibilidad de identificar un estado como idéntico y repetible, pues «esto sería olvidar que los elementos psicológicos, incluso los más simples, tienen su personalidad y su vida propia, por poco profundos que sean; devienen sin cesar, y el mismo sentimiento, por el hecho de que se repite, es un sentimiento nuevo»[111]. No se sigue de aquí, al parecer de Bergson, que no dándose en el orden psíquico necesidad lógica, tiene que haber contingencia, y que, por tanto, la libertad ha de ser interpretada en términos de libre arbitrio, donde en cada punto instante fuera posible determinar el sentido de la trayectoria de la acción. Este modelo es tributario, según Bergson, del planteamiento determinista en tanto que pretende ser su revés. El determinismo o bien se formula hacia el pasado, a la búsqueda de un antecedente, que haga la acción necesaria, o bien hacia el futuro, y «suponiendo de antemano la acción cumplida, pretende que ella no podría producirse de otro modo»[112], mientras que el partidario de la libertad admite que este de «otro modo» es inherente a cada punto instante de la trayectoria, abierto en una doble posibilidad (Stuart Mill), de modo que la acción contraria es igualmente posible. Frente a ello Bergson sostiene que ambas tesis contrapuestas

---

[108] *Les données inmédiates de la conscience, Oeuvres,* ob. cit., pág. 36.
[109] Ídem, pág. 137.
[110] Ídem, pág. 142.
[111] Ídem, pág. 131.
[112] Ídem, pág. 114.

digitalia
www.digitalia.us

comparten, no obstante, un postulado común, pues las dos operan sobre el esquema simbólico de la espacialización del tiempo. También el partidario del libre albedrío se representa la totalidad de la trayectoria, argumentando que no estaba trazada de antemano en su sentido, sino que ha ido determinándose en cada punto, a partir de una ambivalente in-determinación. «No hay que olvidar, en efecto, que esta figura, verdadero desdoblamiento de nuestra actividad psíquica en el espacio, es puramente simbólica —arguye Bergson— y, como tal, no podrá ser construida más que si se sitúa uno en la hipótesis de una deliberación acabada y una resolución tomada»[113]. No asiste al dinamismo interno de la acción, sino que la representa simbólicamente desde fuera, suponiendo que en cada punto de la trayectoria pudo ser otra la dirección. Pero, «si las dos partes eran igualmente posibles —argumenta Bergson— ¿cómo se ha elegido?; y si una de ellas era solamente posible, ¿por qué se la creía libre? Y no se ve que esta doble cuestión vuelve siempre a ésta: ¿el tiempo es algo del espacio?»[114]. El determinismo no sabe de otra cosa que la acción ya cumplida; el indeterminismo (del libre arbitrio), viéndola también cumplida, cree que, antes de cumplirse, pudo ser de otra manera a como fue; uno se encierra en la necesidad matemática y el otro en la pura contingencia; uno excluye el *fieri* del sentido de la trayectoria, y el otro no puede dar razón de él, al poner en cada punto de la misma un elemento de in-determinación. Pero, la serie dinámica de la conciencia, piensa Bergson, es tan incompatible con el necesitarismo matemático como con el contingentismo espiritualista. En realidad, Bergson pretende ponerse más allá de este dilema, en que suele plantearse el problema de la libertad; vivirla o experimentarla desde dentro del acto en que se da, en vez de representarla mediante sus imágenes simbólicas, que la desnaturalizan:

> Es preciso buscar la libertad en una cierta *nuance* o calidad de la acción misma, y no en una relación de este acto con lo que no es o con lo que hubiera podido ser. Toda la oscuridad viene de que los unos y los otros se representan la deliberación bajo forma de oscilación en el espacio, mientras que ella consiste en un progreso dinámico donde el yo y los motivos mismos son en un continuo devenir, como verdaderos seres vivientes. El yo, infalible en sus constataciones inmediatas, se siente libre y lo declara; pero desde que busca explicar su libertad, no se apercibe de ella más que por una especie de refracción a través del espacio. De ahí un simbolismo de naturaleza mecanicista, igualmente impropio para probar la tesis del libre arbitrio, hacerla comprender y refutarla[115].

¿En qué consiste esta nueva calidad de la acción, que la convierte propiamente en una acción de libertad? La respuesta de Bergson es bien simple: es una acción de todo el yo, en que éste se expresa íntegra y radicalmente en la unidad profunda de su vida. «Es del alma entera, en efecto, de donde emana la decisión libre, y este acto será tanto más libre cuanto la serie dinámica, a la que se liga tienda a identificarse con el yo fundamental»[116]. Autonomía y espontaneidad actúan aquí en toda su pureza. Porque la li-

[113] Ídem, pág. 118.
[114] Ídem, pág. 119.
[115] Ídem, pág. 120.
[116] Ídem, pág. 110.

digitalia
www.digitalia.us

bertad tiene grados; se es más o menos libre. A medida que el yo se aleja de su zona cortical o superficial de contacto con el mundo y abandona, a la vez, su «yo parásito» o de acarreo, para hundirse en la profundidad unitaria de su vida, y asumir «en tensión creciente» su dinamismo interior, asciende en libertad. El acto libre crece desde la raíz y la unidad interior; «responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas, a esa concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra experiencia pasada; en suma, a nuestra idea personal de la felicidad y del honor»[117]. No se trata, pues, de una decisión entre posibilidades, ante las que el yo fuera en principio indiferente, sino de una concentración resolutiva en aquella dirección más conforme con el sentido unitario de la propia vida. Y el sentido, como en la frase musical, es la expresión de la totalidad. «Dicho brevemente —resume Bergson— somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esa indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista»[118]. La metáfora no es intrascendente, porque el arte es la experiencia más afín a esta auto-construcción dinámica del yo, «que lleva la marca de nuestra persona»[119]. No es de una identidad sustantiva, de la que aquí se habla, sino narrativa, melódica, expresiva, como el novelista que, lejos de prescribir un carácter a sus personajes, desde un plan preconcebido, los vive por dentro en su propia lógica de desarrollo, y se vive en ellos a la espera de su propia consumación. Como precisa Bergson, novelista y personaje son aquí «la misma persona», que se llama de distinto modo «cuando actúa y cuando recopila su historia»[120]. Y es que el arte se muestra en Bergson como una alternativa a la ciencia, como un modo de ser, de actuar y de comprenderse que no obedece a leyes, sino a la impulsión interior y a la vocación; en suma, como la creatividad frente al determinismo.

Desde el descubrimiento de este vínculo interior entre libertad y temporalidad, puede trascender Bergson tanto el determinismo cientificista como su reverso/complementario, la libertad *noúmenon* kantiana. El error de Kant, concluye Bergson, es no haber visto este enlace. Todo su planteamiento adolece de esta pérdida, de esta ceguera para la temporalidad inmanente. Pero, si el Kant teórico espacializa el tiempo al tomarlo como un continuo homogéneo, el práctico lo negativiza en un sobrevuelo de auto-determinación. Para escapar a la esfera del determinismo fenoménico, pues para él «causalidad implica determinación necesaria», Kant «elevó la libertad a la altura de un *noúmenon*. Y como había confundido la duración con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente exterior a la duración, inaccesible en consecuencia a nuestra facultad de conocimiento. Pero la verdad es que nosotros apercibimos este yo todas las veces que por un vigoroso esfuerzo de reflexión, apartamos los ojos de la sombra que nos sigue para entrar en nosotros mismos»[121]. La libertad no pertenece, pues, al orden suprasensible, no es una isla mágica de autodeterminación

[117] Ídem, pág. 112.
[118] Ídem, pág. 113.
[119] Ídem, pág. 114.
[120] Ídem, pág. 124.
[121] Ídem, pág. 152.

digitalia
www.digitalia.us

soberana en un mundo regido por la necesidad, sino que arraiga en la profundidad del yo, allí donde su tiempo brota, como una melodía, en solidaridad e interpenetración de todas sus notas, de todos sus momentos, hacia la unidad de su transcurso.

La crítica al intelectualismo metodológico le lleva a Bergson, años más tarde, ya en la plena madurez de todos sus registros, a una crítica gemela al intelectualismo moral. Reaparece aquí subrepticiamente el tema de la moral de la ciencia, esto es, de una moral, cuya obligación está fundada en la formalidad misma de la razón. «Pero del hecho de que la ciencia debe respetar la lógica de las cosas y la lógica en general si quiere tener éxito en sus investigaciones, del hecho de que éste sea el interés del sabio en cuanto sabio —arguye Bergson— no se puede concluir en la obligación para nosotros de poner siempre la lógica en nuestra conducta, como si tal fuese el interés del hombre en general o al menos del sabio en tanto que hombre»[122]. Para Bergson, ni sobre la razón formal sin contenido ni sobre la razón concreta y positivista puede fundarse la moral genuina. Su crítica se dirige de nuevo, como su primer frente, a la moral kantiana, pero indirecta y oblicuamente, como en segunda instancia, alcanza también la moral del utilitarismo. Bergson denuncia la ilusión inveterada de la filosofía de fundar la obligación desde un juicio de pura razón, sin advertir que con ello se limita a reconocer la obligación en la que ya se está de antemano por pertenecer a un determinado orden social. Es en la sociedad donde preexisten los criterios prácticos, que el filósofo toma, y, a lo sumo, depura y justifica. «La sociedad, con aquello que la mantiene y la empuja hacia adelante —dice Bergson— está ya ahí»[123] de antemano, con su sistema de fines y valores, su jerarquía de bienes, sus criterios de valoración y pautas de comportamiento. Y si frente a la moral vigente, el filósofo se remite a la idea del bien como «la fuente de toda obligación y de toda aspiración», será preciso que lo defina, esto es, que establezca una jerarquía y un orden de preferencias y valoraciones, o, en otros términos, un determinado código moral, cuya presunta fuerza racional vinculante nada podría contra el *sic volo, sic iubeo,* la autarquía de la voluntad soberana. La razón está desarmada y nada puede contra el imperio de la pasión. Contra un egoísta nada vale el mandato de la razón pura, sino la convicción de que su egoísmo no puede prevalecer contra todos, y necesita morigerarse y compatibilizarse con el interés de los otros. Se dirá que esta corrección es ya el fruto de la reflexión racional, pero con ello, piensa Bergson, no se hace más que reconocer la fuerza vinculante «de la conservación y cohesión del grupo»[124]. Cuando se afirma que la moral racional es el utilitarismo o la utilidad social se viene a confesar con ello que la obligación no es más que la interiorización de la fuerza vinculante del este orden social. «La obligación no ha descendido, como podría creerse, de lo alto, es decir, del principio de donde las máximas han sido racionalmente deducidas; ella sube desde abajo, quiero decir del fondo de las presiones, prolongable en aspiraciones, sobre el que reposa la sociedad»[125]. La razón justificativa se comporta aquí como un abogado, que trata de hallar motivos en apoyo de una causa pre-establecida para ven-

---

122 *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), *Oeuvres,* ob. cit., pág. 1048.
123 Ídem, pág. 1051.
124 Ídem, pág. 1053.
125 Ídem, pág. 1052.

digitalia
www.digitalia.us

cer suspicacias y resistencias. «Allí donde parece fundar la obligación, se limita a mantenerla, resistiendo a una resistencia, absteniéndose de impedir»[126]. Pero esto significa que la obligación no es más que presión social y que su fundamento estriba en la necesidad vital de contar con los otros y mantener la cohesión del grupo. Trata así Bergson de «de-construir» la noción kantiana de deber como un *faktum* incondicional, haciendo ver otro *faktum* más radical, de orden biológico, que es la pertenencia del hombre a un grupo social, como condición indispensable para realizar su vida. Lo que tiene Bergson a la vista, en este momento, no es más que la moral de la ciencia del positivismo.

> A cualquier filosofía, en efecto, que se vincule, se está bien forzado a reconocer que el hombre es un ser viviente, que la evolución de la vida, sobre sus dos líneas principales, se ha consumado en la dirección de la vida social, que la asociación es la forma más general de la actividad viviente puesto que la vida es organización, y que de ahí se pasa por transiciones insensibles de relaciones entre células en un organismo a relaciones entre individuos en la sociedad[127].

El texto podría estar extraído de la obra de Comte o de Spencer, y viene a abonar su tesis, sólo que desenmascarándola en cuanto moral de la presión social, al desposeerla de la aureola de una moral racional de la obligación. «Nosotros nos limitamos —prosigue Bergson con cierta ironía— a constatar lo incontestado, lo incontestable. Pero, una vez admitido esto, toda teoría de la obligación deviene inútil a la vez que inoperante: inútil puesto que la obligación es una necesidad de la vida; inoperante, ya que la hipótesis introducida puede todo a lo más justificar a los ojos de la inteligencia (y justificar muy incompletamente) una obligación que preexistía a esta reconstrucción racional»[128]. Con todo, parecería que a la postre, en su intento de rebasar a Kant, viene Bergson a dar la razón al positivismo moral y a reconocer que toda moral no es, en el fondo, más que una física social de las costumbres. La crítica del intelectualismo moral, coherente con la noción bergsoniana de la inteligencia como una función práctico-utilitaria, vendría a fin de cuentas a dar la razón al utilitarismo. Por una extraña ironía, la destrucción de la idea kantiana del puro deber se salda al precio del reconocimiento de la presión social. Pero, en verdad, no es éste enteramente el caso, pues Bergson admite una dimensión análoga al puro desinterés kantiano, sólo que la sitúa pascalianamente en el orden del corazón, y no de la razón pura. La moral de la presión es la propia de una sociedad cerrada, atenta sólo a la unidad y la persistencia del grupo, y, por tanto una moral cerrada ella misma, insensible a cualesquiera otras exigencias que puedan venirle de fuera. ¿Se puede traspasar este cerco de positividad? Bergson cree que sí, y ve en esto la obra de la otra moral abierta o creadora, capaz de romper fronteras y abrir una nueva experiencia moral:

> Pero lo mismo que ha habido hombres de genio para hacer retroceder los límites de la inteligencia, y que le ha sido concedido por ello a los individuos, de tarde en tar-

[126] Ídem, pág. 1054.
[127] Ídem, pág. 1055.
[128] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

de, mucho más de lo que hubiera sido posible de dar de un golpe a la especie, así han surgido almas privilegiadas, que se sentían emparentadas con todas las almas y que, en lugar de quedarse en los límites del grupo y de atenerse con ello a la solidaridad establecida por la natraleza, se lanzaban sobre la humanidad en general en un ímpetu de amor *(élan d'amour)*[129].

Este *élan d'amour,* que más que exigencia es impulsión cordial, constituye la fuente de la moral abierta. La filantropía deja de ser una vaga y pálida idea de razón raciocinante para trascenderse en una fuerza impulsora de más vida y de más humanidad. Hablar aquí de obligación racional sería insensato, aunque por opuestas razones, pues el amor no puede mandarse. Por nada ni por nadie se siente obligado, sino que se obliga a sí mismo libérrimamente en lo que hace. Es el amor el que cancela la obligación. Y este amor, que se efunde, genera la adhesión o la aceptación por los mismos sin-motivos de su oferta, esto es, por pura generosidad de corazón. «La emoción creadora que levantaba a estas almas privilegiadas, y que era un desbordamiento de vitalidad, se extendía alrededor de ellas: entusiastas, irradiaban entusiasmo, que jamás se ha extinguido completamente y que puede siempre encontrar su llama»[130]. Y esta emoción se transmite, se propaga, genera nuevas emociones e impulsos, que prolongan en la historia el «ímpetu de amor». Ímpetu, emoción y entusiasmo es la respuesta dinámica que ofrece Bergson frente al intelectualismo moral; una moral del sentimiento, dinámica y creadora, capaz de saltar límites y salvar resistencias, a diferencia del nebuloso ideal del altruismo, «¡como si una idea pudiera jamás demandar categóricamente su propia realización!, ¡como si la idea fuese aquí otra cosa que el extracto intelectual común de un conjunto de tendencias y aspiraciones, algunas de las cuales están por debajo y otras por encima de la pura inteligencia!»[131]. Ahora bien, eso que está fuera, bien *au dessous* o bien *au dessus* de la inteligencia, es precisamente la vida. Presión social e ímpetu de amor, aunque opuestos entre sí, «no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida»[132], una de conservación y estabilización y otra de evolución creadora.

A la pregunta, pues, si «yo debo» por conviciones morales, esto es, racionales, romper los límites de la moral de mi grupo, rebelarme contra la presión social que me cerca, y luchar por un más amplio horizonte de humanidad, y esto aun en contra de mis intereses egoístas, Bergson o no puede dar respuesta alguna, después de haber disuelto la obligación moral, o bien no tiene otra salida que deshacer la propia pregunta, pues si siento esa necesidad y participo de esa emoción creadora, ya no debo sino que soy llamado a ello... Y si no la siento, lo único que manda en mi sentimiento, como resonancia del instinto social, es sentirme obligado por el código moral, que mantiene la unidad y la cohesión de mi grupo. Entre lo uno y lo otro, o presión social o ímpetu de amor, no queda, a su juicio, una tercera alternativa. Sin embargo, en ese término medio, más allá del instinto social y más acá del ímpetu heroico, esto es, entre la presión sociológica y

[129] Ídem, pág. 1056.
[130] Ibíd.
[131] Ídem, pág. 1057.
[132] Ídem, pág. 1057.

digitalia
www.digitalia.us

la misteriosa vocación irresistible, reside a mi juicio, el problema moral como deber u obligación, es decir, como una exigencia de la pura razón en contra de mis apetitos. Éste es el verdadero *Faktum* moral, que tan certeramente describió Kant, y que Bergson, a partir de sus postulados vitalistas, no supo o no pudo ver. A través del sentimiento, en el dúo presión o rebelión, que inunda dilemáticamente el fin de siglo, florecía de nuevo el romanticismo en la moral, y esto aun antes de que Bergson acertara a formularlo en su obra.

4. La crisis del positivismo en España

Tras este interludio teórico, conviene volver la atención a la situación cultural española de la época. ¿Por qué entra en crisis el positivismo en España antes de alcanzar su apogeo, precisamente durante el período, en el último cuarto de siglo, en que parecían afianzarse en el país las condiciones propicias a su desarrollo? A menudo se vincula esta crisis con la del liberalismo, con el que está estrechamente emparentado, y se señala la debilidad de la revolución burguesa en España como la causa de esta crisis. «La inexistencia en España de una sociedad burguesa integral y de una vigorosa civilización industrial —ha escrito a este respecto Diego Núñez— tuvo, pues, como efecto consiguiente la anulación de la mutua correspondencia entre el cultivo de la ciencia experimental y la dinámica del medio social»[133]. Y sin desarrollo industrial y educación científica era difícil que prosperase en España la mentalidad positiva. Obviamente esta situación de precariedad tenía como causa estructural interna la atipicidad de la revolución burguesa española, mediante un pacto oligárquico con fuerzas del Antiguo Régimen. Es innegable, por lo demás, que ambas crisis —la del positivismo y la del liberalismo, que van a ocurrir conjuntamente hacia finales de siglo— son solidarias y se refuerzan, por tanto, entre sí. Un liberalismo débil y condescendiente difícilmente iba a jugar a fondo la carta renovadora del positivismo, por «temor a ir demasiado lejos», como ha señalado Eloy Terrón[134]. «El liberalismo español, a falta de una base segura y autónoma de Poder —prosigue Núñez— tendrá que echar mano de ideologías ecléctica s y organicistas, como el krausismo, para mejor adaptación a las peculiares necesidades y desarreglos de la sociedad española: o apelar a instancias moralistas y pedagógicas para, desde un plano ético-espiritual, acometer la organización del país»[135]. Y recíprocamente, un positivismo débil, casi todo él de importación, sin bases estructurales estables, difícilmente podría acometer la ingente tarea regeneradora que reclamaba el país sin contar con las ideologías críticas y modernizadoras, que tenían bien probada su oposición al Antiguo Régimen. La precariedad de la situación española les obligaba a entenderse. Adolfo Posada denominó a esta simbiosis «krausismo positivo». Pero entendámoslo bien, no es que el positivismo se vuelva krausista, sino a la

[133] *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis,* ob. cit., pág. 208.
[134] *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea,* ob. cit., pág. 20.
[135] *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis,* ob. cit., págs. 207-208.

digitalia
www.digitalia.us

inversa, que el krausismo se positiviza, se vierte a la ciencia empírica y la política positiva, para adaptarse mejor a los nuevos tiempos y las nuevas exigencias del país. No era una «conversión» acomodaticia, pues estaba posibilitada por el espíritu de apertura hacia la ciencia experimental y las realidades concretas, propio del krausismo. Había, por lo demás, en el orden del pensamiento, una estructura genérica afín, que permitía la traducción de las categorías ontológicas del krausismo a un plano positivo. «De este modo —ha señalado el mismo Núñez— las categorías básicas de la ontología idealista van a experimentar un proceso de positivación: la idea de *devenir,* característica de la filosofía de la historia idealista, se transforma bajo el influjo del moderno naturalismo, en la de *evolución;* al sentido ético-espiritual de la *organicidad* krausista, le sustituye ahora otro de tipo biológico natural, y del *monismo* idealista especulativo pasamos a un monismo científico o positivo, fundado en sólidos agarraderos científicos»[136]. No se crea, sin embargo, que fue general este entendimiento entre ciencia positiva y racionalismo idealista, preconizado por N. Salmerón y su escuela, pues también hubo recelos y enfrentamientos por ambas partes, de modo que si el positivismo supuso de hecho, como indica Lissorgues haciéndose cargo de la posición de Clarín, «un buen correctivo para el krausismo»[137], éste a su vez actuó como factor debilitador del positivismo.

Siguiendo a D. Núñez, cabe, pues, atribuir la precariedad del positivismo en España a la falta de las condiciones objetivas para su cultivo, debido a la atipicidad de nuestra revolución burguesa, pero conviene tener también en cuenta lo tardío de su recepción en nuestro país, en torno a 1870, una fecha en la que ya el positivismo andaba en crisis en Europa, cogido en un doble frente, como se ha visto, entre el pensamiento crítico de izquierda y la crítica radical a la Ilustración. Para el primero, el positivismo no es más que una ideología conservadora del orden burgués y para el segundo, una forma enteca de racionalismo. Ambas tendencias fueron especialmente virulentas en países faltos de una sólida cultura ilustrada, y se convirtieron en señuelo ideológico de intelectuales y escritores pequeñoburgueses, marginados por el sistema de la Restauración y en un difícil *interregno* entre la oligarquía política y los incipientes movimientos proletarios. Por si faltara algún huésped de animación en esta coyuntura crítica y como intento de superación del nihilismo, fruto de la metafísica de la subjetividad moderna, según el diagnóstrico nietzscheano, iba a florecer en Europa, durante el último cuarto del siglo, un neoidealismo espiritualista, de índole ética y/o estética, que se entenderá a sí mismo como alternativa al materialismo y utilitarismo positivista. El caso emblemático, como se ha visto, es la filosofía de H. Bergson, y en España, la posición poético-metafísica de Clarín, tan afín, como ha mostrado Lissorgues, a la mentalidad bergsoniana[138]. Es comprensible, en consecuencia, que *Clarín,* desde su mentalidad radical e idealista, sienta «repugnancia por este *espíritu positivo,* que le parece triste y mediocre sedimento del

---

[136] Ídem, 99. Sobre el krausopositivismo, aparte de las indicaciones en la citada obra de D. Núñez (cfr. especialmente págs. 97, 82, 85, 86-87, 99 y 102), puede verse el capítulo que le dedica Antonio Jiménez García en *El krausopositivismo de Urbano González Serrano,* Badajoz, Diputación provincial, 1996, págs. 125-138.

[137] *El pensamiento filosófico y religioso de Lepoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 190.

[138] Ídem., págs. 202 y 210.

digitalia
www.digitalia.us

positivismo y que es responsable, en gran parte, según él, del empobrecimiento de la vida intelectual y espiritual de la nación»[139]. Son estos diversos factores los que van a precipitar la crisis del positivismo antes de que alcanzara en España un punto de apogeo semejante al que había tenido en Francia o Inglaterra.

Sintomáticamente, los debates sobre el positivismo que se llevan a cabo en el Ateneo de Madrid, durante el curso 1875-1876, se presentan bajo el signo de la aporía. «¿El actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista constituye un grave peligro para los grandes principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización?», reza el título del Seminario realizado en la Sección de Ciencias morales y políticas del Ateneo. No se trata de un reclamo fácil al auditorio o de una concesión a la mentalidad tradicional, sino de la viva conciencia de un problema vital por el doble desafío que representaba el positivismo tanto a la tradición como a las ideas crítico/revolucionarias. Una personalidad tan prestigiosa y tan poco sospechosa de sectarismo y conservadurismo como Gumersindo de Azcárate, participante en el debate, lo señala a lo largo del ensayo, que con tal motivo escribió sobre el tema: «amenaza destruir —dice— las dos fuerzas cuya resultante empuja en nuestros días la vida de los pueblos, la tradicional y la progresiva, la Religión y la Filosofía»[140], opinión que reitera a la hora de hacer balance final del movimiento, bien es cierto que sólo con referencia a lo que llama el positivismo ontológico, por el grave peligro que encierra su doble guerra a la religión y la metafísica, «base sobre la que descansa la vida individual y social en nuestro tiempo»[141]. No es extraño, pues, que en este debate se produjera un doble frente de alianzas, de un lado «positivistas y criticistas», aliados naturales por su común inspiración kantiana, y «del lado opuesto, hegelianos, espiritualistas y krausistas —señala el neokantiano y también participante Manuel de la Revilla—, conviniendo los primeros en hacer la guerra a todos los idealismos místicos, a toda concepción *a priori* y a toda confusión entre lo científico y lo sobrenatural. Los segundos, en cambio, luchan por conservar en su integridad la ontología y la teología, en reivindicar para la ciencia el conocimiento de lo divino, y en afirmar como verdades científicas lo que no son más que creencias o postulados. No hay que decir que para los segundos es el positivismo la negación radical de la ciencia, de la moral, de la religión y del derecho»[142].

A la misma conclusión que Gumersindo de Azcárate llegaba Manuel Alonso Martínez en su Memoria sobre «El influjo del positivismo en las ciencias morales y políticas», leída en la Real Academia del mismo nombre en varias sesiones del curso 1882-1883: «Porque ni el criterio positivo ni la abstracción explican la *idea de Dios* ni la *ley moral,*

---

[139] Ídem, pág. 194.

[140] «El positivismo y la civilización», recogido en *Estudios filosóficos y políticos,* Madrid, Impr. Manuel de los Ríos, 1877, pág. 9.

[141] Ídem, pág. 120. Véase también págs. 115-116.

[142] Citado por por A. Jiménez García en *El krausopositivismo de Urbano González Serrano,* ob. cit., 128. Huelga añadir que a Manuel de la Revilla se le ve el plumero criticista, por esta alusión a lo que «no son más que creencias y postulados», y, por tanto, no se puede tomar, como cree Jiménez García, por «cronista imparcial» del debate (ibíd.).

digitalia
www.digitalia.us

que son los dos pilares sobre que descansan las ciencias morales y políticas»[143]. Conviene, sin embargo, advertir que los defensores de estas ideas en el debate del Ateneo no son precisamente los pensadores tradicionales e integristas, sino representantes de fuerzas activas modernizadoras como el hegelianismo o el krausismo. La línea de conflicto ideológico era, pues, interna a las fuerzas liberales y democráticas de progreso, aunque el diálogo iniciado propiciará acercamientos como el krausopositivista. Significativamente queda fuera del debate en el Ateneo la escuela tradicionalista ultramontana, hecho que destacan tanto Azcárate como Manuel de la Revilla. Los adeptos de esta escuela entendieron que el problema no iba con ellos, pues su fe revelada estaba por encima del litigio, pero sí concernía, en cambio, a los partidarios de la moral y la religión natural. La lectura que hace Azcárate de esta ausencia acusa una gran penetración:

> Lo que ha sellado los labios de los católicos que asistían a esta discusión, es que los más de ellos están imbuidos en los principios de una escuela que conforma en la parte crítica con la *positivista*. En efecto, los tradicionalistas comienzan por declarar la impotencia y la incapacidad de la razón, para deducir luego de aquí la necesidad de la revelación, y tan de acuerdo están en aquella primera afirmación, que, como ha hecho notar oportunamente Flint, los argumentos que contra la psicología y la metafísica de su tiempo emplearon Broussais y Augusto Comte, eran los mismos de que antes se habían servido Bonald y Lamennais para atacar a la filosofía[144].

En suma, los extremos se tocan. El tradicionalismo integrista, aunque por razones diversas al positivismo, mantenía la incapacidad de la razón en cuestiones metafísicas, pero lo que era para ellos el signo de una impotencia o debilidad constitutiva, que exigía el salto a la fe, lo exaltaban, en cambio, los positivistas como un timbre de progreso crítico[145].

Importa recoger los cargos que tiene Azcárate en contra del positivismo porque condensan bien las reservas y objeciones más comunes que se hacían al mismo en la época. Distingue en la discusión entre el *positivismo crítico* y el *dogmático* u *ontológico*[146], identificando así dos posiciones antimetafísicas, que se presentaban aliadas en el debate, la de los neokantianos como José del Perojo y Manuel de la Revilla, y la ortodoxamente positivista y naturalista, representada por Tubino, Cortezo, Simarro, Ustáriz y

---

[143] *Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas,* Madrid, Tipografía Gutenberg, 1984, V, pág. 397.

[144] «El positivismo y la civilización», ob. cit., págs. 6-7.

[145] «Y he aquí el punto de contacto que en otra parte hemos hecho notar, entre el *positivismo* y el *tradicionalismo* católico. Éste como aquél considera que la razón humana es impotente para conocer ese orden trascendental, y, por tanto, a Dios; y en esto funda la necesidad de una revelación extraordinaria y directa que comienza por mostrarnos la existencia del Ser infinito y que nos dicta además los principios y las reglas de conducta que nos han de guiar en la vida» (ídem, págs. 72-73).

[146] Clarín hace una distinción análoga entre el positivismo como método y como sistema rechazando abiertamente el segundo por su caráter antimetafísico, pero reconociéndole al método cierta fecundidad heurística. «A su parecer —comenta Y. Lissorgues— el método experimental, la persecución de rigor en el análisis, son fácilmente disociables del sistema preconcebido en el cual la filosofía positivista quiere encerrarlos» *(El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 188).

digitalia
www.digitalia.us

Lacabra. La primera, concentrada en el problema crítico acerca de la validez y límites del conocimiento, mantiene una postura empirista y relativista, y se abstiene, en consecuencia, de plantear el problema ontológico. La segunda, en cambio, pese a la barrera empirista, traspasa inconsecuentemente esta frontera y se atreve a formulaciones ontológicas acerca del *noúmenon* «cayendo así en el *materialismo».* Obviamente Azcárate se muestra más indulgente con la posición criticista, no porque comparta su fenomenismo, sino porque pondera la contribución kantiana a la epistemología científica. La crítica al kantismo es la que podía esperarse de una metafísica idealista y postcrítica. El positivismo crítico, según Azcárate, en su pura reducción fenomenista, debería abstenerse de toda categoría y principio de la razón, en vez de caer en la inconsecuencia de admitir unas, como la de causa, y negar otras, sin embargo, como la sustancia, que están implicadas con la propia conciencia de sí. En la autoconciencia estaba, pues, la clave de la superación del positivismo. «De suerte que respecto de éste (el yo) —precisa Azcárate— conozco en junto y a la par, el *noúmenon* y el *fenómeno,* puesto que no se trata aquí de una cosa exterior a la que añado algo que sólo en mí se da, sino que lo conocido mismo es ambas cosas»[147]. El error del positivismo estriba en confundir la experiencia de sí en cuanto autoconciencia con la introspección psicológica, que sólo arroja estados mentales. O dicho en otros términos, en reducirse a un yo psíquico o fenoménico, sin advertir que al menos al yo de la autoconciencia habría que atribuirle, como decía Hegel, la dignidad de un *noúmenon*. La razón de este error es que el método positivista ignora el poder de la reflexión, reduciéndose a la observación e inducción, con lo que puede captar relaciones fenoménicas, pero nunca una unidad de esencia o naturaleza, como clave del sistema de propiedades de la cosa. Ahora bien, este fenomenismo se paga especialmente caro cuando se trata del hombre, por la renuncia a una dimensión ontológica, «puesto que debiendo éste, como ser racional y libre que es, determinar por sí su vida, se queda sin luz y sin guía en ella cuando se declara pura y vana abstracción el orden de las ideas, y se le priva de criterio cuando se niega la existencia y el valor de los principios»[148]. A lo largo de la crítica, Azcárate no sólo reitera las tesis de la metafísica krausista, sino que trata de mostrar las consecuencias prácticas a que conduce la falta de una idea normativa del hombre. Con su reducción al fenomenismo y relativismo, el empirismo ha dejado de ser un racionalismo integral y consecuente, capaz de guiar la vida humana. De trasfondo queda, pues, el tema moral y político como la auténtica diana de la crítica.

A este trasfondo se apunta más precisa y abiertamente en la crítica al positivismo dogmático u ontológico. El naturalismo metodológico se dobla ahora en una tesis ontológica subrepticia, que comporta materialismo y determinismo, pues interpreta a los fenómenos en cuanto estados de la materia, dispuestos en relaciones infrangibles de causa-efecto. En su crítica Azcárate se esfuerza por salvar la libertad, esto es, la espontaneidad y autonomía del yo a partir de su irreductibilidad al determinismo que rige los procesos de la materia. Y de nuevo insiste en el acto de la reflexión, que revela el ser conscio del

147 «El positivismo y la civilización», ob. cit., pág. 18.
148 Ídem, pág. 25.

digitalia
www.digitalia.us

yo, inmediata o mediatamente, y su capacidad volverse presente a sí mismo, esto es, de asitir a su vida, en lo que radica la autodeterminación libre. «Es verdad que parece a veces que somos extraños a las operaciones de nuestro espíritu, como si éstas se verificaran sin nuestra intervención —concede Azcárate—; pero no lo es menos que desde el momento que atendemos y reflexionamos, aquello que parecía inconsciente pierde este cáracter»[149]. El yo no es un autómata determinado intrínsecamente por un sistema de operadores inconscientes, sino un centro activo de actos. Obra mediante el cuerpo pero no como mero cuerpo, envuelto con otros cuerpos en relaciones meramente mecánicas. El positivismo confunde, dice Azcárate, el cuerpo como condición y el cuerpo como causa, desembocando así en determinismo. Frente a las consecuencias extremas de *l'esprit de geometrie,* sólo cabe el testimonio, al modo idealista del mejor Kant, o de Fichte o Krause, de la conciencia de la propia libertad, como un *Faktum* irreductible. «Es tal la evidencia del principio de la libertad y con tal claridad la ve el hombre en su conciencia, que son pocos los que, arrastrados por una lógica inflexible, llegan a defender esta consecuencia manifiestamente errónea de su doctrina»[150]. Azcárate es, por lo demás, consciente de que la admisión de la libertad genera antinomias, como las kantianas, para cuya resolución no ve otro camino que abrirse a la metafísica. «Esta cuestión de la libertad tiene una gran trascendencia, porque ella suscita en el espíritu contradicciones que sólo pueden tener solución en la metafísica»[151]; en la metafísica krausista, claro está, con su racionalismo armónico, mediante un principio que funde a la vez nuestra libertad y nuestra limitación, como seres finitos, esto es, nuestra vocación de trascendencia a la par que nuestra facticidad. Todo lo cual le lleva a desarrollar la idea de Dios, y su presencia potencial en la conciencia humana, clave de todo su sistema metafísico[152]. En contrapunto, se deja entender que el positivismo materialista es explícita o implícitamente un ateísmo. Así lo concluye abiertamente Alonso Martínez, a partir de las premisas positivistas, pues de ellas se infiere —dice en tono crítico—, «que el día que esta revolución se consume, esto es, el día que triunfe en todos los ánimos la filosofía positiva, el género humano cesará de atribuir la constitución de la naturaleza a una voluntad inteligente, y dejará de creer en un Creador y Gobernador supremo del universo»[153].

Precisamente de estos tres cargos —materialismo, determinismo y ateísmo—, Comte había intentado defenderse en su *Système de politique positive,* aun admitiendo la base de los malentendidos. El materialismo se debía a una usurpación metódica de nivel específico de cada objetividad por otra más básica. «En este sentido, el materialismo constituye un peligro inherente a la iniciación científica, tal como hasta aquí debió cumplirse, tendiendo cada ciencia a absorber a la siguiente en nombre de una positivi-

---

149 Ídem, pág. 34.

150 Ídem, págs. 38-39.

151 Ídem, pág. 39.

152 Dejo deliberamente al margen la idea de Dios, involucrada necesariamente en este planteamiento metafísico, no porque Azcárate no la trate con rigor, sino para reservar su tratamiento al capítulo X «El surgimiento del laicismo».

153 «Influjo del positivismo en las ciencias morales y políticas», art. cit., pág. 386.

digitalia
www.digitalia.us

dad más antigua y mejor establecida. El mal es por consiguiente más profundo y más extendido que lo que supone la mayor parte de los que lo deploran»[154]. Incluso más de lo que creía el propio Comte, pues o bien tenía que admitir un emergentismo de niveles de realidad o reconocer que el nivel primario, fisicalista, es el determinante en última instancia. De hecho, el fisicalismo ha acompañado inexorablemente al empeño positivista y fueron precisamente los científicos los que practicaron esta lectura. No bastaba pues, con apelar al orden jerárquico de las ciencias y sus niveles de positividad, si el sentido pregnante de lo positivo lo determina el orden físico y si todo el edificio de las ciencia reposa, como una pirámide, sobre su base empírico-fisicalista. Sólo renunciando a un principio ontológico de explicación podía escaparse a este reproche, pero al precio de incurrir en un fenomenismo en el aire, sin base ontológica de sustentación. Comte vuelve sobre el determinismo o fatalismo en numeroros pasajes, buscando un motivo psicológico al hábito de la interpretación determinista dominante:

> Cuando fenómenos cualesquiera pasan del régimen de voluntades (teológico), incluso modificadas por las entidades (metafísico) al régimen de leyes, el contraste de su regularidad final con su inestabilidad primitiva debe, en efecto, presentarse ante todo con un carácter de fatalidad, que no puede desaparecer de inmediato más que por una más profunda apreciación del verdadero espíritu científico[155].

Ahora bien, si se admite un férreo concepto de ley, conforme al *esprit de la geometrie,* ¿queda sitio para el orden humano de la libertad en un sentido pregnante del término? ¿No es ciego el acontecer natural, tomado como instancia última, a cualquier destinación u orientación hacia el orden humano? Son preguntas que no dejarán de resonar en los ambientes intelectuales del fin de siglo. Comte sostenía que la impresión de fatalismo desaparecía según se ascendía en el orden sistemático de los fenómenos, conforme a la variable modificabilidad del plan natural en sus disposiciones secundarias[156]. Pero el problema estaba planteado precisamente en el orden de las disposiciones principales, esto es, en la incompatibilidad del orden natural, concebido al modo geométrico, con la emergencia de la libertad. Era muy difícil, en efecto, conciliar, como se lo proponía Comte, el orden natural con la libertad habitual o la sistematización objetiva de los fenómenos con la subjetiva, pues el naturalismo no da ninguna garantía de esta conciliación. Comte creía, sin embargo, que un progreso del conocimiento acabaría despejando el problema. «Esta conciliación era esencialmente imposible mientras que el estudio del orden natural no se extendiera hasta las leyes sociológicas. Pero, tan pronto como el espíritu positivo abraza realmente esta atribución final, la supremacía necesaria de tales especulaciones se somete sin esfuerzo al juego legítimo del sentimiento»[157].

---

154 *Oeuvres,* VII, págs. 50-51.
155 Ídem, pág. 54.
156 Ídem, pág. 55.
157 Ídem, pág. 37.

digitalia
www.digitalia.us

¿No era ésta una ilusión peligrosa? Supuesta una interpretación fisicalista y una aplicación férrea de la lógica de la determinación o conexión determinante, ¿es posible dar cuenta de la libertad como autonomía y disposición de sí? El reproche de ateísmo preocupaba, aún más si cabe, a Comte, pues era de temer que la emancipación del espíritu teológico se entendiera como una fase meramente destructiva (de la clave del orden tradicional), que de hacerse persistente, degenerase «en un obstáculo esencial a toda verdadera organización social e incluso mental»[158]. A-tea y a-teísta, es decir, meramente crítica y negativa, era a sus ojos cierta clase de metafísica, pero no en su esencia el positivismo, que estaba llamado a suministrar una nueva clave de orden, una vez que la humanidad emancipada hubiera aprendido a desentenderse del problema teológico. «Incluso bajo el aspecto intelectual, el ateísmo no constituye más que una emancipación muy insuficiente, puesto que tiende a prolongar indefinidamente el estado metafísico persiguiendo sin cesar nuevas soluciones a problemas teológicos, en lugar de eliminar como radicalmente vanas todas las cuestiones inaccesibles»[159]. El ateísmo quedaría así históricamente superado en la misma medida que el teísmo y el espíritu teológico. Lo propio del positivismo era, pues, el agnosticismo, que no niega ni afirma, o bien, el indiferentismo ante una seudocuestión, que acaba siendo despejada por la evolución histórica. Spencer discutirá, sin embargo, que la evolución del conocimiento científico conlleve este signo eliminatorio de toda trascencedencia y no precisamente de reconocer cada vez mejor los límites de lo incognoscible y detenerse ante el misterio, al igual que Stuart Mill negará, como una falsa conclusión lógica, las consecuencias antirreligiosas que se quieren sacar del positivismo. Pero, el problema está en saber si esta eliminación, no por ser de guante blanco, no es más radicalmente a-tea, esto es, eliminatoria de la idea de Dios, que cualquier otro ateísmo combativo, y si eliminada (o silenciada) esta idea, puede la nueva instancia científica absolutizarse como clave integral del nuevo orden humano.

A este problema, el propiamente moral y jurídico, Azcárate responde categóricamente negando la capacidad ética normativa de la llamada moral utilitarista. En contra de lo que creyera Comte, no basta la ciencia positiva ni la moral de la ciencia para justificar éticamente la vida. La crítica de Azcárate pone de nuevo en primer plano el tema de la libertad. A su juicio, el positivismo, realzando, de un lado, el papel del medio, el hábito y la herencia en el comportamiento humano, y reduciendo del otro «el sentido moral al grado más elevado de lo que es el instinto social en el animal» (Darwin), desvirtúa la moralidad en una mera física social de las costumbres. Es vida vista en su sobrehaz, como no más que hábito y adaptación, pero se le escapa el ser de la vida como invención y dirección de sí. «El erróneo concepto que de la *vida* tiene el *positivismo* es una consecuencia lógica de sus principios, puesto que desde el momento en que se afirma sólo la realidad del *fenómeno,* no es posible ver que la vida se desarrolla y desenvuelve sobre algo que es permanente, que es el núcleo de que aquélla se deriva y el fun-

[158] Ídem, pág. 46.
[159] Ídem, pág. 47.

digitalia
www.digitalia.us

damento en que se asienta, y el cual no es otra que la *esencia* de los seres vivos, que va produciéndola y determinándola»[160]. Sólo desde una ontología de la vida, abierta a una consideración no reduccionista de la libertad, sería posible sustentar el comportamiento moral, más allá de una física de las costumbres o de la presión social. La mera «observación de los hechos que constituyen la historia del individuo y la humanidad», piensa Azcárate, no autoriza «para declarar el sentido en que deba reformarse la vida, puesto que está privado de criterio para distinguir lo que es tan sólo un mal histórico... de lo que es ineludible y necesario por ser una consecuencia de la naturaleza misma del hombre y de los demás seres»[161]. Pero Azcárate va aún más lejos en su crítica, subrayando que el deber moral implica el puro desinterés de la acción, y ésto no se compadece con una moral utilitaria. Otro tanto sostenía Clarín, para quien el utilitarismo cercenaba de raíz la posiblidad del idealismo, «cortando los lazos espirituales que nos unen con la idea y con el amor de lo absoluto»[162]. Más aporética aún se vuelve la cuestión moral si se la considera desde el positivismo ontológico, pues «tiene que concluir, si procede lógicamente —argumenta Azcárate— en la moral del placer o cuando más en la que inspira el cálculo, la cual no es esencialmente distinta de aquélla»[163]. En suma, el positivismo ontológico va a parar, según Azcárate, al sensualismo, y el crítico, al emotivismo moral, «que desliga arbitrariamente —dice de este último— la ciencia de la vida, encerrando aquélla en el conocimiento, entregando ésta a la dirección e imperio del puro sentimiento»[164].

No queda mejor parada, a juicio de Azcárate, la esfera del derecho, pues al desligarlo de su base moral, se lo entrega a la escuela histórica o a la experiencia revolucionaria. «El positivismo crítico, al rechazar todo orden trascendental, se incapacita para reconocer el *derecho* como un principio absoluto, y tiene que caer por necesidad o en el quietismo ciego de la *escuela histórica* o en el continuo e incesante movimiento de la *revolucionaria»*[165]. Y en cuanto a la política, ¿es conservador o revolucionario el positivismo? Azcárate confiesa la imposibilidad de reducir a unidad las diversas tendencias. En él caben desde el conservadurismo más belicoso, que hace de «la lucha por la existencia la ley de la vida humana», al altruismo sentimental y el vacuo socialismo. No obstante, Azcárate cree adivinar una fuerte tendencia conservadora de fondo, haciéndose «defensor del *statu quo,* concluyendo por cerrar la puerta a toda clase de reformas, ya que carecemos de criterio para llevarlas a cabo, dándose por contento con las que imponga el instinto que fatal y necesariamente mueve a las sociedades»[166]. En su balance final, Azcárate viene a reconocer como mérito del positivismo el haber impulsado la investigación científica, redescubierto el sentido de la historia y fomentado un talan-

---

[160] «El positivismo y la civilización», ob. cit. págs. 62-63.

[161] Ídem, pág. 83.

[162] Cit. por Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 141.

[163] «El positivismo y la civilización», ob. cit., pág. 84.

[164] Ídem, pág. 87.

[165] Ídem, pág. 88.

[166] Ídem, pág. 98.

digitalia
www.digitalia.us

te «moderador a la impaciencia» de las grandes reformas, pero su renuncia a los principios y a la reflexión lo deja ayuno de criterios normativos. En cuanto al positivismo ontológico, «sin desconocer los servicios que está prestando, en cuanto es una protesta enérgica contra los abusos de la especulación y los extravíos del idealismo», no deja de señalar Azcárate que «el gravísimo peligro que entraña esta doctrina para la civilización moderna nace de la actitud hostil en frente de la religión y de la metafísica»[167].

Paradójicamente, Comte se había mostrado interesado en extender el espíritu positivo a las teorías morales y sociales para eliminar la anarquía intelectual y moral de su tiempo[168], pero lo que parecía seguirse de ello no era más que el utilitarismo del orden burgués o un vacuo y sentimental altruismo. O tal vez lo uno y lo otro, pues los extremos se tocan, y el altruismo emotivo puede servir de exoneración a la dura positividad del orden burgués. Si me he referido con algún pormenor a esta crítica no es sólo porque registra con lucidez los cargos fundamentales contra el positivismo, viniendo desde una metafísica idealista, como la krausista, sino porque suscita, además, los graves dilemas a que se vieron enfrentados los pensadores en el fin de siglo entre conocimiento empírico y emotivismo moral, entre quietismo y activismo, o entre agnosticismo y misticismo. Lo uno o lo otro, o tal vez, lo uno y lo otro, en componenda ecléctica o en disyunción trágica; en suma, entre el escepticismo, al que va a parar, en última instancia, según Azcárate, el criticismo, o el dogmatismo cientificista y materialista a que conduce el positivismo ontológico[169]. Este desgarrón va a ser, en el fin de siglo, una de las causas del malestar de la cultura.

[167] Ídem, pág. 116.
[168] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., págs. 76 y 88.
[169] «El positivismo y la civilización», ob. cit., pág. 58.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo VIII

La irrupción del pesimismo

Entre los diversos sentidos que daba Comte al término positivo, el quinto y último era por oposición a lo negativo, y en este respecto venía a indicar el carácter esencialmente constructivo de su doctrina. Al positivismo, por tanto, le cuadraba bien el calificativo de optimista, con su defensa del orden social burgués, su sentimiento ético de sociabilidad y su fe en el progreso humano. Bien es cierto que a Comte no le agradaba el término «optimismo» con que era habitualmente reconocida su doctrina, y se esforzaba en rechazarlo por ver en ello una actitud, aparte de ingenua, inerte y perezosa. «La obligación de explicarlo todo no conduce a justificarlo todo»[1], decía, lo cual es cierto, sin duda, en un sistema general de conocimiento, pero no lo es tanto en el positivismo, basado en un principio natural de progreso evolutivo. Así lo había declarado enfáticamente Comte en su *Discours sur l'esprit positif:* «Bajo el aspecto más sistemático, la nueva filosofía asigna directamente, por destinación necesaria, a toda nuestra existencia, a la vez personal y social, el perfeccionamiento continuo, no solamente de nuestra condición, sino también y sobre todo, de nuestra naturaleza, en la medida que lo comporta, a todos los respectos, el conjunto de leyes reales, exteriores o interiores»[2]. El evolucionismo, en cualquiera de sus formas, era la garantía de que no queda baldío el esfuerzo humano, si está orientado conforme a la objetividad científica, y se inscribe en la legalidad natural. Sin duda, esta inscripción no es naturalista, sino intencional, y por eso podía advertir Comte que «según la teoría evolucionista sobre la que reposa hoy el positivismo sistemático, la nueva filosofía se opone espontáneamente y cada vez más al optimismo como al fatalismo, a medida que abarca especulaciones más complicadas»[3]. Obviamente el progreso en la vida social no es automático ni espontáneo y requiere, por tanto, del concurso inteligente del hombre, pero el positivismo venía a enseñar que este concurso era posible, porque todo orden, también el social, envuelve una dimensión di-

[1] *Systéme de politique positive,* en *Oeuvres,* VII, pág. 57.
[2] *Discours sur l'esprit positif,* ob. cit., pág. 93.
[3] *Oeuvres,* VII, pág. 56.

digitalia
www.digitalia.us

námica o evolutiva de desarrollo, y todo esfuerzo, racionalmente orientado, redunda necesariamente en el bienestar social. En este sentido, la teoría positivista de la evolución, tipo Comte o Spencer, pese a sus *tics* naturalistas y a sus protestas cientificistas, no podía ocultar su deuda con el devenir racional de la lógica hegeliana. A fin de cuentas, conforme a la ley de los tres estados, al optimismo providencialista del espíritu teológico-metafísico tenía que suceder un nuevo providencialismo, no menos optimista, fundado ahora en la previsión y la diligencia del hombre.

1. La invasión del pesimismo

Pero en contra de esta evolución, cortada todavía sobre un patrón humanista, se fue abriendo paso una teoría menos risueña y más crudamente naturalista del evolucionismo, la darwinista, según la cual la lucha por la vida entraña un arduo esfuerzo de vitalidad, que en el caso de los mejores, esto es, los más fuertes y mejor dotados, se veía premiado con la adaptación al medio y la supervivencia. La aplicación mecánica de este esquema a la sociedad, como hicieron algunos, dejándose llevar por el espíritu positivo, ofrecía una pavorosa imagen del conflicto social como motor necesario del desarrollo, en el que, a fin de cuentas, se probaba y corroboraba la aptitud de los mejores. Pero esto suponía un cambio de signo en la orientación optimista y humanista general de la cultura. Como advierte D. Núñez, «si antes el concepto de evolución se utilizó para garantizar científicamente la idea de progreso y democracia, ahora, en el comienzo de la crisis del liberalismo, se va a emplear —especialmente a través de determinadas direcciones del darwinismo social— para fundamentar las corrientes políticas de signo elitista y autoritario»[4]. La aristarquía, como la llamaba Pompeyo Gener, parecía ganarle la partida teórica a la democracia, y el egoísmo de los más fuertes cobraba carta de naturaleza frente al vago ideal de la humanidad. El bienestar colectivo, visto a esta cruda luz naturalista, no dejaba de ser una abstracción exangüe, sin fuerza para comparecer en el terreno positivo de la lucha por la vida. Así lo entiende también Sánchez de Toca, desde una posición católica conservadora, haciendo ver que el darwinismo no vacilará en sacar las consecuencias extremas antidemocráticas de su doctrina:

> Declara que no concibe lo que pueden ser esos derechos inherentes a la persona humana, y todas esas patrañas metafísicas que hoy se formulan con el nombre de derechos imprescriptibles, inalienables, anteriores y superiores a toda ley escrita. El dogma de la igualdad democrática le parece también al darwinismo un sueño de utopista, que no puede tener otro fruto que el de engendrar horrible anarquía[5].

Sobre esta base advierte Sánchez de Toca la divergencia profunda entre el principio de la evolución y el de la revolución, pues mientras el primero es liberal selectivo o competitivo, el segundo es de sentido radical democrático, de modo que sólo el común

---

[4] *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis,* ob. cit., pág. 208.

[5] *Ensayos sobre religión y política,* Madrid, Impr. Maroto, 1880, pág. 464.

digitalia
www.digitalia.us

frente antirreligioso puede explicar el interés de la democracia radical por estas teorías científicas. «Seguramente que el radicalismo democrático —dice— habrá recibido en nuestro tiempo pocas invectivas tan irónicas y sangrientas como las que le dirige Herbert Spencer en algunas páginas de su *Introducción a la ciencia social*[6].

Pero, a decir toda la verdad, el antiutopismo tenía raíces más hondas en la cultura europea, que ascendían a la metafísica voluntarista de Schopenhauer, quien había denunciado acremente la ilusión hegeliana de ver en la historia un teorema o epifanía del espíritu absoluto. Para él la condición humana es siempre la misma, la misma pero de otra manera *(eadem sed aliter),* bajo otras apariencias y formas, pero, en el fondo, permanente en su «ser invariable», y éste no es más que voluntad hambrienta, y, por lo mismo, sufriente. Con el fin de siglo reverdece el pesimismo de Schopenhauer. Mención especial merece, en este sentido, el ataque frontal al optimismo ilustrado procedente de la filosofía romántica (Schelling, Schopenhuaer), actualizada por Eduard von Hartmann en su *Philosophie des Unbewussten,* que se convirtió muy pronto en el evangelio del pesimismo. En el capítulo XIII de esta obra, con el muy elocuente título de «La irracionalidad del querer y la miseria de la existencia», donde Hartmann lleva a cabo su enjuiciamiento sobre «el valor eudemonológico» del mundo, aparece como la tercera ilusión a destruir críticamente la tesis del progreso, a saber, que la felicidad ha de ser pensada como perteneciente al «futuro del proceso del mundo». Hartmann la señala como la ilusión característica de la modernidad, a partir del concepto de desarrollo evolutivo en la obra de Leibniz, al que califica como «apóstol positivo del mundo moderno»[7]. Se trata de la ilusión más difícil de erradicar por ser precisamente la propia de nuestro tiempo, basado en la confianza en el poder de la ciencia y la industria para el fomento del bienestar humano. La felicidad no se da, pues, en este mundo presente, tal como sostenía la cultura antigua grecorromana, todavía en un estadio primario de la ilusión eudemonológica, ni siquiera en el otro mundo trascendente, como creía la Edad Media cristiana, sino en el mundo por venir mediante el desarrollo de todas las potencialidades liberadas por la aparición del sujeto moderno, que es para sí mismo su providencia y su dios. Hay ilusión, piensa Hartmann, cuando el juicio sobre el valor del mundo está mistificado y falsificado por factores extraconscientes, en este caso, por el amor a la vida, al que también llamamos instinto de autoconservación. Nuestros sentimientos vitales descansan las más de las veces sobre estas ilusiones, arraigadas y tenaces, en la medida en que sirven inconscientemente al instinto de supervivencia, de modo que sólo el desarrollo de la conciencia y el avance del conocimiento pueden llegar a despejarlas. ¿Cómo, pues, una cultura «racionalista» puede caer en la ilusión, a menos que ésta sea la más refinada, la forma más secreta y sutil de fe y de esperanza, disfrazada bajo la máscara de «conocimiento objetivo»? Tal es el caso para E. von Hartmann de la tesis moderna del progreso, que so pretexto de contar con el apoyo de las ciencias y la anuencia de la filosofía, no puede disimular su carácter de una escatología secularizada, la economía racional del todo o del género humano, al que debe sacrificarse la dicha del individuo. No otra cosa afirma la fe en el progreso:

---

[6] Ídem, pág. 478.

[7] *Philosophie des Unbewussten,* Leipzig, Kröner, II, pág. 203.

digitalia
www.digitalia.us

> Así se produce además la autocomprensible exigencia de llenar la vida, preservada de este modo por la autonegación y la voluntad del todo, de una manera que no sirva al bienestar del individuo sino al bien del conjunto, lo que hay que lograr no mediante la pasiva receptividad, ni por el descanso desidioso y el vergonzoso esconderse ante los toques (del destino) en la lucha por la existencia, sino a través de la producción activa, el hacer incesante, el abnegado precipitarse en el remolino de la vida y la participación en el común trabajo económico y espiritual[8].

El singular, como ya vio Max Stirner, se rebelará fatalmente contra esta nueva mitología, poniendo su yo sobre cualquier abstracción, que pretenda usurpar su soberanía incondicionada. Pero, aunque logremos acallar su egoísmo con las mejores razones, haciéndole ver que también la idea soberana del yo es el precipitado ideológico del instinto de autoconservación, y que su culto egoísta sólo acarrea, a la corta o a la larga, mayor dolor y frustración en la existencia, nunca será con todo convincente la causa por la que se le pide este sacrificio. ¿Constituye, en efecto, el progreso una buena razón para exigirle al individuo tales sacrificios, y subordinar así su egoísmo particular a una suerte de utilidad común diferida y cortada al talle de la especie humana en su conjunto? Eduard von Hartmann cree que no. En su planteamiento rezuma el agrio pesimismo de la sabiduría secular, desde el Eclesiastés a Schopenhauer, que sobrepasa incluso la esfera humana, para extender «un velo de melancolía, al decir de Schelling, por toda la naturaleza entera, dejando ver así «la profunda e indestructible melancolía de toda vida»[9]. Pero con ser muchas las citas ilustres que aporta Hartmann, son más dignos de atención aún sus argumentos. Su tesis básica es que por mucho y muy grande que sea el progreso del hombre, no se verá éste libre de los grandes sufrimientos que lo afligen, constitutivos de su naturaleza, como la enfermedad, la edad, la necesidad y la muerte[10]. No hay un progreso moral, repite Hartmann en tonos que recuerdan a Rousseau, paralelo al progreso científico/técnico. En la conciencia moral, la relación entre el egoísmo y altruismo permanece constante, aunque se hayan refinado las formas respecto a la brutal crueldad de tiempos más rudos en virtud de la extensión de las sanciones por el Estado y la sociedad. Y si acaso pudiera hablarse de un aumento de la conciencia moral, es natural que al agudizarse la medida crezca también la conciencia de la falta. «Y en consideración a esta necesaria agravación de la medida, hasta se debe afirmar que aumenta la suma de las acciones inmorales, pues el crecimiento del fondo de moralidad no ha progresado al unísono con la agravación de la medida para el juicio moral, sino que permanece por detrás de él»[11]. Ha retrocedido, a la vez, según Hartmann, en este tercer estadio, a causa de la desaparición de la ilusión religiosa, la piedad *(Frömmigkeit),* que en otro tiempo podía neutralizar el egoísmo, sin que haya sido sustituida eficazmente por virtudes del mismo rango. Desaparece o está en trance de desaparecer el gozo edificante de la religión, y sólo se vislumbra como sustituto, a manera de culto privado, «la mís-

[8] Ídem, II, pág. 205.
[9] Cit. por E. von Hartmanm. Ídem, II, págs. 159-160.
[10] Ídem, II, pág. 206.
[11] Ídem, II, pág. 208.

digitalia
www.digitalia.us

tica conexión con el Uno-todo»[12]. Análoga es la situación en la ciencia y en el arte. Hartmann constata un cambio de actitud, en virtud del cual disminuye la consagración heroica a la ciencia, propia de otros tiempos, por una dedicación de trabajadores especialistas, que han dejado de encontrar en ella una pasión capaz de embargar toda la vida. Paralelamente, desaparece el gran arte en una sociedad utilitaria e interesada; éste pierde su rango divino de otro tiempo para devenir intrascendente, como objeto de distracción o de consumo. Y en relación, por último, con los grandes instintos prácticos, como el amor y el honor, suministradores de ilusión, cree Hartmann que por lo general ha disminuido su fuerza por obra de una educación racional sin que sea capaz de anularlos por completo. Ahora bien, esta destrucción de la ilusión ha vuelto la vida aún más miserable, como a quien un rudo golpe despierta de un dulce sueño «a la tortura de la realidad». Y puesto que el mundo prosigue su curso, es preciso, pese a todo, contribuir con el propio esfuerzo y dolor. «Pero sería una abierta contradicción —concluye Hartmann— si una generación debiera existir siempre sólo en función de la siguiente, mientras que cada una es miseria para sí misma»[13].

¿Es efectivo, pues, el progreso en orden a la felicidad humana? Los progresos científicos no aportan nada al progreso moral, como se ha indicado, y los técnicos, que tienen, sin duda, una influencia sobre el bienestar de la humanidad en su conjunto, acarrean problemas complementarios para el singular al complicarle y aumentarle sus necesidades y el esfuerzo por satisfacerlas, o bien alimentar ambiciones de tener y poder. «El único provecho positivo del aumento de la prosperidad es que fuerzas que antes estaban vinculadas a la lucha contra la necesidad las libera para el trabajo del espíritu, y que con ello se acelera el proceso mundial. Pero este resultado sólo redunda en beneficio del proceso en cuanto tal, pero de ningún modo de los individuos y naciones, que con el aumento de la riqueza nacional se imaginan trabajar para sí mismos»[14]. En el orden político, se ha producido una grave inversión: El hombre ya no vive para gobernarse, sino que se gobierna para poder vivir. Con esto ha crecido desmesuradamente el poder del Estado sobre los singulares, aparte de que todas las tareas del Estado son negativas, protegen o preservan de algo, y cuando pretenden ser positivas invaden el ámbito de la sociedad. Con los ideales sociales ocurre otro tanto. Ayudan a aliviar la lucha contra la necesidad, mediante el principio de la solidaridad, «pero siempre se trata sólo del alivio de los males, pero no del logro de una positiva felicidad»[15]. En todos estos argumentos subyace una convicción básica, a saber, que el placer es sólo la evitación del dolor o del displacer, el cese de la tensión y la vuelta al punto cero de equilibrio. No se habla, pues, de felicidad positiva, sino meramente negativa como ausencia de dolor. De donde puede concluir Hartmann que «aunque fueran alcanzables estos fines ideales, sólo se conseguiría el punto nulo *(Nullpunkt)* de sensación respecto a estas tendencias de la vida»[16].

---

[12] Ibíd.
[13] Ídem, II, pág. 210.
[14] Ídem, II, pág. 211.
[15] Ibíd.
[16] Ídem, II, pág. 212.

digitalia
www.digitalia.us

A la teoría evolucionista y optimista del progreso, Hartmann contrapone una metafísica pesimista, de inspiración básicamente schellingiana, aun cuando integra planteamientos parciales o unilaterales de Hegel y Schopenhauer. Ateniéndose a Hegel, Hartmann sostiene que el fin inmediato de la evolución es la conciencia, cuyo nivel aumenta paralelamente con la experiencia de la desilusión, pues conciencia y dolor crecen al unísono; pero la conciencia misma no es más que el espejo donde se autocontempla la realidad y el medio a servicio de un último fin, cuya clave radica en el Inconsciente. En él se esconde la secreta sabiduría del Uno-todo, que rige el mundo y que actúa en todo tipo de conductas. Este fin no puede ser otro que la felicidad, al que tiende ciega e imperiosamente la vida, toda vida. Ahora bien, lo que nos enseñan la experiencia y la reflexión es un testimonio universal de des-engaño. «Hemos aprendido que el desarrollo progresivo de la conciencia tiene un resultado negativo: reconocer gradualmente la condición ilusoria de la esperanza, la locura del deseo de felicidad. No se puede negar, por tanto, un profundo antagonismo *(Gegensatz)* entre la voluntad, que aspira a una satisfacción y felicidad absoluta, y la inteligencia liberada cada vez por la conciencia del instinto»[17]. En tales condiciones, el único camino hacia la felicidad no puede ser otro, de acuerdo con Schopenhauer, que librarnos del sufrimiento, lo que exige la emancipación de la inteligencia de la tiranía de la voluntad. Para Hartmann el antagonismo en el seno de la condición humana refleja una radical contraposición metafísica de dos principios —y ésta es la herencia de Schelling— el principio ilógico o salvaje, vinculado a la voluntad, que es ciega, y el principio lógico, que ha de corregirla[18]. La voluntad de por sí es meramente a-lógica o extraña a la razón, pero se vuelve antilógica en virtud de las consecuencias de su actuación, «pues alcanza la infelicidad, que es lo contrario de su querer»[19]. La lucha, pues, es irremediable, y en ella se decide el curso del mundo. «Este querer antirracional, que es responsable de la existencia del mundo, este desgraciado querer debe ser reconducido a un no querer y a la ausencia de dolor (propia) de la nada: esta tarea del principio lógico en el Inconsciente es determinante del qué y del cómo del mundo»[20]. He aquí el sentido de esta lucha. La discrepancia con Schopenhuaer reside en el modo de llevar a cabo la liberación de la voluntad o la transformación del querer en no querer. Para Hartmann la propuesta de Schopenhauer es contradictoria, pues la mera conciencia individual no basta para la negación de la voluntad en sí, dado que el individuo es un mero fenómeno y la voluntad es la sustancia universal del mundo. La negación ascética del individuo nada podría contra la fuerza de esta voluntad esencial, pues la supresión de un fenómeno o manifestación *(Erscheinung)* deja intacta e íntegra la esencia *(Wesen)* universal. Por otra parte, el Inconsciente «no puede hacer ex-

[17] Ídem, II, pág. 217.

[18] En la vida del hombre se expresa, pues, un antagonismo universal entre la Voluntad y la Idea, por utilizar los términos respectivos de Schopenhauer y Hegel, esto es, entre la potencia originaria y la determinación formal, responsables respectivamente de la existencia y la esencia de las cosas, conflicto que desgarra el Uno-todo, tal como vio Schelling en su filosofía positiva, y le otorga un carácter sufriente, que sólo se superará cuando la Idea aprenda a liberarse de la Voluntad y a transformarla en querer negativo.

[19] *Philosophie des Unbewussten,* II, págs. 218-219.

[20] Ídem, II, pág. 219.

digitalia
www.digitalia.us

periencias ni aprender de ellas, ni puede sufrir ningún menoscabo cuantitativo en su esencia y sustancia por la retirada de un mera y unilateral dirección en la actuación»[21]. De ahí la insuficiencia para Hartmann del ascetismo. No es el fin lo que se discute, sino los medios que emplear. El ascetismo, en el plano individual, significa ciertamente una apreciación correcta sobre el valor de la vida, pero generalizado y universalizado en cuanto forma de vida, aplicado a colectividades, supone una amenaza a la evolución del mundo hacia niveles más altos de conciencia.

Las premisas, pues, de que hay que partir, según Hartmann, son dos: *a)* que la liberación sólo puede producirse al término de la evolución y *b)* debe afectar al todo sustancial y no sólo al individuo, esto es, debe ser «una negación de la voluntad universal cósmica»[22]. Tal negación omnímoda sólo puede ocurrir si la conciencia hace suyos los fines del Inconsciente. Éste es el nuevo principio práctico, según Hartmann: La conciencia debe reconocer estos fines y ayudar a su realización[23]. Esto no implica una abstención de la vida, como quiere el quietismo, sino una «completa entrega» a ella, a sus tareas y a sus dolores; no una desaveniencia *(Entzweiung)* sino una reconciliación *(Versöhnung)*[24]. Como advierte Hartmann, el completo pesimismo tanto como el consecuente optimismo, conducen siempre al quietismo. En un caso, por su actitud nihilista; y en el otro, por la confianza providencial en un buen fin, lo que se consigue es la inacción. Es, pues, la lucha entre lo antilógico y lo lógico, el principio bárbaro y el principio racional, a lo largo del proceso evolutivo, con su producción creciente y dolorosa de mayores niveles de conciencia, lo que puede ocasionar el surgimiento de una voluntad negativa en contra de la voluntad ciega e irracional. A diferencia de Schopenhauer, Hartmann cree que «tal superación no hay que pensarla como una influencia directa de la razón sobre la voluntad, sino sólo indirectamente mediante la excitación de un deseo de sentido contrario, que por su parte entre en oposición con el primero, y cuyo resultado sea que ambos se superen en un punto cero»[25]. Recuérdese que, según Schelling, el principio lógico forma parte de la sustancia real del mundo, y que, por tanto, puede influir con su astucia en una modificación de la voluntad ciega trocándola en no querer. La evolución alcanzará así un punto en que la humanidad en su conjunto, desarrollada en la escala de la totalidad por obra de la interrelación de los pueblos, sienta un profundo deseo de no-ser por la aguda conciencia de la miseria de la existencia y alimente un sentimiento de compasión universal por todo lo que vive, de modo que su no querer negativo de la humanidad sobrepase la suma del querer positivo y ciego, gestando la posibilidad de una resolución común. Del velo de la melancolía se habría pasado así al apetito tanático, y de la negación ascética a la preparación del apocalipsis. Nada nos dice Hartmann del cómo final de esta resolución, pero todo hace pensar en un suicidio cósmico, resultado consciente de una negación práctico/existencial irreversible de la voluntad de vivir. Bajo la apariencia de una superación dialéctica del pesimismo y el optimismo al uso, lo que sostenía Hartmann era nada menos que una teleología negativa,

[21] Ídem, II, pág. 220.
[22] Ibíd.
[23] Ídem, II, pág. 221.
[24] Ídem, II, pág. 221.
[25] Ídem, II, pág. 222.

digitalia
www.digitalia.us

donde el apetito tanático o del no-ser, o lo que es lo mismo de la felicidad, en virtud del propio incremento progresivo de la conciencia a escala universal, acabaría triunfando, a nivel cósmico, sobre la ciega voluntad de vivir.

2. El debate sobre el pesimismo

Para no perderse en la polvareda del debate, es preciso plantear críticamente la cuestión del pesimismo, tal como lo hiciera el neokantiano W. Windelband, en su artículo *Pessimismus und Wissechaft* de 1876. Sobre las premisas del criticismo kantiano, Windelband concluye que el pesimismo no tiene nada que ver objetivamente con la ciencia, y por tanto sólo puede encontrar en ella sitio, no en cuanto teoría filosófica, sino a título de un mero fenómeno en el campo de la psicología individual o histórico-cultural. Para él se trata, tanto en el optimismo como en el pesimismo, de estados afectivos *(Stimmungen),* basados en disposiciones psíquicas, que por motivos del carácter o por experiencias personales, acaban engendrando a lo largo del tiempo una activa tendencia a sentir y valorar el mundo, pero siempre mediante generalizaciones a partir de vivencias subjetivas[26]. Y esto vale tanto de los individuos como de los pueblos y de sus tendencias culturales predominantes. El clasicismo es optimista como el romanticismo es pesimista, sin que esto suponga ningún juicio objetivo de valor de uno sobre el otro. El problema empieza, piensa Windelband, cuando estas disposiciones afectivas, convertidas en interpretaciones globales del mundo, envuelven «una pretensión de verdad objetiva y reconocimiento universal»[27]. Pero para este paso no le asiste ningún derecho desde el punto de vista científico, pues la ciencia exige la desconexión de todos los intereses subjetivos. Ambas posiciones formulan una tesis sobre el valor del universo, pero «no encierran un juicio *(Urteil)* teórico para la comprobación y explicación de la realidad, sino más bien un enjuciamiento *(Beurteilung)* caracterizándola en cuanto favorable o disfavorable. El juicio es por tanto teleológico, y su objeto, el objeto juzgado, no es ciertamente en este caso una cosa singular ni una determinada clase de cosas sino el universo»[28]. Ahora bien, tal enjuiciamiento, arguye Windelband, sólo podría llevarse cabo sobre la determinación de un fin del universo y esto excede las posibilidades de la ciencia. Ésta puede establecer relaciones particulares de finalidad dentro del universo, pero le falta la posibilidad de pensar un fin en sí del universo en cuanto todo. De donde concluye Windelband que «la ciencia humana nada sabe ni nada puede saber de un fin, que constituyera la determinación del universo y pudiera suministrar el criterio de su enjuiciamiento. No se da ningun fin del universo, que se pueda probar objetivamente»[29]. Lo que resta, al margen de la ciencia, son enjuiciamientos arbitrarios, que responden a pun-

[26] «Pessimismus und Wissenschaft», recogido en *Präludien,* Tubinga, Mohr, 1911, II, págs. 197-198.
[27] Ídem, pág. 200.
[28] Ídem, pág. 204.
[29] Ídem, págs. 207-208.

digitalia
www.digitalia.us

tos de vista antropocéntricos, de marcado cariz subjetivo. Sobre esta base, el pesimismo eudemonológico como el metafísico quedan, por tanto, fuera de juego para él. A este eudemonismo negativo Windelband contrapone «la férrea voz de los grandes pensadores alemanes, a saber, que no estamos en el mundo para ser felices sino para cumplir nuestro deber»[30]. Sólo desde la fe moral, como ya vieron Kant y Fichte, se puede hablar de un fin del universo, en relación con el cumplimiento de la tarea moral del hombre. Pero «tanto el valor como también la fundamentación de este pensamiento deben buscarse más en la gran fuerza del carácter que en la sobria demostración científica»[31]. Por el contrario, Windelband encuentra en el pesimismo eudemonológico, con su exigencia de un fin que debe ser conforme a mi satisfacción subjetiva, algo patológico, un egocentrismo tan exasperado, que en su desengaño acaba asfixiando a quien lo padece. Ésta es una afirmación constante en sus críticos. Nordau halla en el pesimismo algo sorprendente, como una pérdida del sentido de la realidad por un exceso de imaginación morbosa, y cree que obedece a un déficit de vitalidad, al contrario del optimismo, «que no es más que otra palabra para la vitalidad, una afirmación de hecho de la existencia»[32]. Pero no se trata sólo de la melancolía del asténico, sino de algo más profundo, como vio Azcárate, de «una enfermedad del espíritu»[33], la morbosa melancolía del desengañado. Tal como lo entendió William James, «el pesimismo es esenciamente una enfermedad religiosa», porque plantea una demanda absoluta de sentido a la que no hay respuesta[34]. El pesimismo es el precio de esta frustración religiosa, pero paradójicamente, la misma frustración puede convertirse en una forma desengañada de religión, el quietismo nirvánico. No sin razón había denunciado Pompeyo Gener, a propósito del Inconsciente Uno-todo de Hartmann, que este *«Pan* vago y sombrío, nacido entre las brumas de Alemania, no es más que el último dios, que formula el último de los sistemas religiosos»[35]. Al extremo consecuente de su posición, el pesimismo se mostraba afín al budismo, exaltando el nirvana, la vuelta al no-ser, como una verdadera resolución religiosa. Azcárate se refiere a ella como «la sombría y desconsoladora doctrina de Schopenhauer y Hartmann»[36], y se esfuerza en probar frente a ellos que el cristianismo, si se exceptúan algunas «manifestaciones de un misticismo extraviado», es incompatible con el quietismo, puesto que encierra un ideal práctico de perfección absoluta[37].

No faltaron réplicas contundentes al pesimismo provenientes de la metafísica racionalista, o bien del criticismo y el positivismo. Como muestra puede valer la obra de E. Caro, *El pesimismo en el siglo XIX,* que gozó de gran difusión en España. Caro compendia en estos términos la posición canónica del pesimismo metafísico, Schopenhauer/Hartmann:

---

[30] Ídem, pág. 218.

[31] Ibíd.

[32] «Optimisme ou pessimisme» en *Paradoxes psychologiques,* París, Alcan, 1897, pág. 111.

[33] «El pesimismo en su relación con la vida práctica», en *Estudios filosóficos y políticos,* Madrid, Impr. de Manuel de los Ríos, 1877, pág. 134.

[34] *The will to believe,* Londres, Harvard University Press, 1979, pág. 40.

[35] *La muerte y el diablo,* Barcelona, Impr. Granada y Cía, 1907, pág. 283.

[36] «El pesimismo en relación con la vida práctica», ob. cit., pág. 129.

[37] Ídem, págs. 155-156.

digitalia
www.digitalia.us

> una teoría psicológica de la voluntad, la concepción de un poder engañador que envuelve a todo ser viviente y especialmente al hombre, y, por último un balance de la vida que se liquida con un déficit enorme de placer y una verdadera bancarrota de la naturaleza[38].

En lo que respecta a la primera tesis, que identifica la voluntad de vivir con el dolor, con sus dos consecuencias, que el placer es algo meramente negativo y la conciencia acrece el acervo del dolor, Caro trata de deshacer la ecuación fundamental voluntad = esfuerzo = necesidad = valor, haciendo ver que, conforme a la experiencia, única base de juicio, no todo esfuerzo es doloroso —éste es no es el caso del esfuerzo de un organismo sano— ni toda voluntad se dirige a la satisfacción de una necesidad, logrando así un estado de indiferencia. Lo que combate fundamentalmente Caro es el sentido negativo del placer, como mera ausencia de excitación, por el placer positivo, consecutivo a la realización de una *enérgeia* o capacidad, conforme a la enseñanza de Aristóteles. El comtiano Pompeyo Gener se muestra de la misma opinión, sólo que su aliado en este punto es Kant, según cree, o tal vez mejor Spinoza: «El gozar no es otra cosa que el sentirse vivir, o sea el de sentirse de continuo empujado a salir del estado presente. El deseo creciente, las necesidades progresando paralelamente a su satisfacción, de aquí la fuente de la felicidad humana»[39]. Y puesto que la vida encierra movimiento y progreso, «todo placer es activo, conforme a la vida»[40], y su satisfacción tanto más intensa cuanto más vida haya en el empeño, «siendo el dolor un estado de conciencia que corresponde a una disminución de la vida y el placer correspondiente a un aumento»[41]. De ahí que los placeres vinculados a la realización, los de la acción ética, de la creación artística y de la investigación científica sean por ello los superiores y los más gratos.

En cuanto a la segunda consecuencia, según la cual la conciencia aumenta el dolor, Caro sostiene que, en la misma medida, aumenta también la posibilidad del gozo. «El hombre de genio sufre más que el adocenado, convenido; pero existen alegrías al nivel de su pensamiento»[42]. Podría decirse que la conciencia potencia ciertamente la operación, pero dejándola en ambivalencia respecto al dolor o al gozo, de modo que, como razona Pompeyo Gener, «al mismo tiempo que se afina para el dolor, se afina para el placer, y paralelamente con ella la inteligencia progresa para apartar las causas del dolor y proporcionar el bienestar»[43]. Ni que decir tiene que el comtiano Gener tiene una idea muy distinta del progreso. «Crecen las necesidades, es verdad, pero crece también con ellas su satisfacción teniendo el hombre en su mano el equilibrarlas»[44]. Crece el egoísmo, pero junto con él, la productividad, el desarrollo y la organización social para reequilibrarlo en una obra de utilidad común. «El egoísmo es legítimo», protesta Gener contra la teoría ascética de la renuncia y el aniquilamiento, tomando el concepto de

---

[38] *El pesimismo en el siglo XIX,* trad. de A. Palacio Valdés, Madrid, Ed. Medina, 1870, pág. 92.
[39] *La muerte y el diablo,* ob. cit., pág. 289.
[40] Ídem, pág. 291.
[41] Ídem, pág. 295.
[42] *El pesimismo en el siglo XIX,* ob. cit., pág. 105.
[43] *La muerte y el diablo,* ob. cit., pág. 303.
[44] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

filautía de Aristóteles—, porque «cuando uno no se considera a sí mismo difícilmente considera a los demás», ni está reñido, como se suele creer, con el altruismo, que no es otra cosa, como enseñó Comte, dice Gener, que «ese egoísmo reflejo que consiste en sentir en nosotros el daño o el placer ajenos como propios, por comparación, facultad de que carecen los seres inferiores»[45].

La segunda premisa del pesimismo metafísico se refiere a la existencia del Inconsciente como un poder incoercible, que en función de su propia economía dispone de los individuos y de su conciencia, como «juguete de una inmensa ilusión». Frente a la astucia del Inconsciente y el fraude de la Voluntad, nuevas figuras del genio maligno cartesiano, Caro se limita a levantar la sospecha de que no será tan sofisticado el fraude si al cabo la conciencia acaba descubriéndolo. Se trata de una hipótesis arbitraria, de carácter metafísico, que va en contra de la experiencia reflexiva del hombre. Decir que el amor, como piensa Schopenhauer, es un lazo que nos tiende la naturaleza para perpetuar la especie es desconocer la experiencia personal del amor y la transformación idealizadora que en él sufre el instinto. En cuanto a los tres estados de la ilusión, según Hartmann, les contrapone, por su parte, Pompeyo Gener los tres estados de Comte, haciendo ver la mayor plausibilidad de la ley comtiana, sobre todo, en lo que concierne al tercer estado positivo y al hecho del progreso, que no sólo es de la conciencia, como admite Hartmann, sino también del sentido moral y de la organización social de la humanidad. Las sombras en el ideal del progreso son pasajeras y sus vicisitudes se deben, en gran medida, a la rémora de una religión pesimista, que nos ha legado, dice Gener, «una anemia constitucional y un sistema nervioso sobreexcitable»[46]. El bucle se venía a cerrar sobre sí mismo. La religión del pesimismo se atrevía a profetizar lo que ella misma estaba incoando.

En el tercer flanco del balance de placeres, Hartmann distingue, matizando con ello la tesis schopenhaueriana del placer como negación, entre los placeres meramente negativos, y aquellos otros, que encierran alguna positividad. Éstos son los placeres subjetiva o bien objetivamente reales. Pero ni los unos ni los otros compensan, a juicio de Hartmann, porque o cuestan más de lo que valen o se fundan sobre un expediente ilusorio de felicidad. En su respuesta crítica, Caro pone en cuestión las bases en que se apoya el enjuiciamiento pesimista. Hartmann confunde, según él, dos cuestiones capitales, «la del valor de la existencia para cada uno de nosotros y la del valor de la existencia considerada en sí, el valor relativo y el valor absoluto de la vida humana»[47]. En el primero, rearguye Caro, el único juez es el propio individuo, de modo que «todo balance» global, «es falso por su propio punto de partida que es la apreciación individual de aquel que lo forma»[48]. En cuanto al segundo, concerniente al sentido y al valor en sí de la vida, sólo se puede llevar a cabo desde un punto de vista no hedónico sino moral. «Si Kant tiene razón —argumenta Caro—... si la vida es una escuela de experiencia y de trabajo en que el hombre tiene una tarea que cumplir... si esta tarea es la creación de

[45] Ídem, pág. 304.
[46] Ídem, pág. 308.
[47] *El pesimismo en el siglo XIX,* ob, cit., pág. 119.
[48] Ídem, pág. 122.

digitalia
www.digitalia.us

la personalidad por el esfuerzo, la cual es la más alta concepción que se puede formar de la existencia, el punto de vista cambia enteramente»[49]. Desconocer esta fuente de enjuciamiento es para Caro «el error fundamental» del pesimismo. Como se ve, Caro, tal vez sin proponérselo, viene a enlazar con el planteamiento crítico de Windelband sobre la posibilidad de la determinación de un fin de la existencia, lo que sólo ocurre en la fe moral o racional. Es esta fe la que destruye toda forma de pesimismo eudemonológico. Desde distintos supuestos, E. Caro y Pompeyo Gener venían a concluir en una teoría positiva del progreso, bien sea de signo moral o bien de signo intelectual, en cuanto avance del espíritu ilustrado. A esta luz, el pesimismo aparecía como un antagonista sombríamente religioso del espíritu de la Ilustración. En la misma línea ilustrada se mueve el planteamiento de M. Guyau en su libro *La irreligión del porvenir*. A su juicio, la hipótesis metafísica del panteísmo pesimista —«la libertad del suicidio es la nueva fuerza de atractivo por la que se reemplazará la bella ilusión de la inmortalidad; la salvación por la muerte reemplazará a la salvación por la vida eterna»[50]—, pese a los motivos que pueden abonar el estado del alma desengañada en el fin de siglo, no parece que vaya a imponerse como la religión del futuro. Entre tales motivos, Guyau enumera el propio progreso científico-técnico, que ha ocasionado un «trastorno del equilibrio interior», o la hipertrofia del pensamiento reflexivo, que acaba por deprimir la fuerza de voluntad; en suma —«el pesimismo es, en algún modo, la *sugestión metafísica* engendrada por la impotencia física y moral»[51]—, pero el conocimiento mismo, debidamenmte combinado con la acción, puede ayudar a superar nuestra impotencia y aliviar nuestras miserias:

> El gran remedio para el *análisis* llevado al extremo, como ha existido en ciertos espíritus del genio de Amiel que viven siempre en la contemplación de su yo, está en olvidarse un poco, en ensanchar su horizonte y sobre todo su acción. La acción es por su naturaleza una *síntesis* realizada, una decisión tomada que resuelve o corta un conjunto de puntos[52].

No es cierto, por lo demás, piensa Guyau, el *nihil novum sub sole,* en que se escuda el desengaño. En la vida siempre cabe la novedad y ver las cosas de otra manera. Es esencial a la vida su propia afirmación creadora. De ahí que, frente a la tendencia nirvánica del fin de siglo, que amenaza con tragarse la cultura, Guyau acabe oponiendo su fe racional en el optimismo militante, propio de la Ilustración:

> No se persuadirá a la vida de no querer vivir; a la velocidad adquirida por el movimiento mismo de que se cambie de golpe en inmnovilidad. Lo hemos dicho en otra parte: es una misma razón la que hace la existencia posible y la que la hace deseable: si la suma de penas inclinase la balanza en una especie viviente, dicha especie se extinguiría por el debilitamiento consecutivo de la vitalidad. Los pueblos occidentales o, por decirlo mejor, los pueblos *activos* a quienes pertenece el porvenir, no se converti-

[49] Ídem, pág. 123.
[50] *La irreligión del porvenir,* trad. y Prólogo de A. M. Carvajal, Madrid, Jorro, 1904, pág. 419.
[51] Ídem, pág. 422.
[52] Ídem, pág. 426.

digitalia
www.digitalia.us

rán jamás a las ideas pesimistas: el que obra siente su fuerza, y el que siente su fuerza es feliz[53].

Menos importancia tienen las críticas externas al pesimismo práctico, o más bien a las consecuencias prácticas del pesimismo, como las formuladas por Azcárate y Max Nordau. El punto de vista en que se sitúan, explícitamente reconocido por Azcárate, es el del sentido común, o quizá mejor el de la vida espontánea. La tesis pesimista es formulada con caracteres rotundos y simplificadores:

> Que el mal, siempre vencedor y siempre triunfante, brota allí mismo donde parece que brota el bien; que la felicidad, que el hombre persigue, es un sueño y una locura; que vivir es padecer; que el dolor sin término, sin compensación y sin otro fin que el dolor mismo, es nuestro destino: que, por tanto, el ideal es la muerte, el anonadamiento, la nada; y que, siendo el trabajo infecundo y la actividad inútil, el quietismo es la santidad y debe de ser nuestra regla de conducta[54].

Azcárate repasa las distintas formas que reviste este pesimismo práctico, desde la intelectual a la artística, desde la social a la jurídico-política, moral y religiosa, haciendo ver la secuelas de escepticismo, indolencia e inercia que genera por doquier. Su crítica se ampara en la fe moral o racional que inspira al krausismo: que la ciencia es y debe ser guía de la vida, que la vida es lucha de realización moral, que el dolor puede ser un medio de transformación personal, y que la felicidad, en la forma limitada en que es posible al hombre, es el premio de una vida en la virtud. Azcárate acaba su conferencia con un proverbio de la raza anglosajona, que encaja bien con el idealismo moral krausista —«trabajar, buscar, encontrar, y no rendirse»[55]. Desde supuestos distintos, fundamentalmente naturalistas, Max Nordau critica, por su parte, el antropocentrismo eudemonológico que se atreve a enjuiciar el valor del mundo, porque desconoce que «no tenemos el derecho de medir los procesos del cosmos con la corta medida de la lógica humana»[56]. Para Nordau, el optimismo es natural, en la medida en que obedece a un compromiso con y por la vida, «toda tentativa por erradicarlo es vana, porque es, hablando propiamente, la clave de bóveda de nuestro ser, y no puede ser destruido más que con él»[57]. De ahí que, por antítesis, pueda concluir que el pesimismo no es más que un apetito de muerte.

3. El escepticismo vital

Pese a la crítica ilustrada, a la que he hecho referencia, la verdad es que las doctrinas pesimistas alcanzaron una gran difusión por toda Europa en el fin de siglo. En España, la obra de Schopenhauer fue punto de cita obligada, como se sabe, para los escri-

---

[53] Ídem, pág. 436.
[54] «El pesimismo en su relación con la vida práctica», ob. cit., pág. 158.
[55] Ídem, pág. 163.
[56] «Optimisme ou pessimisme», ob. cit., pág. 76.
[57] Ídem, pág. 89.

digitalia
www.digitalia.us

tores de la generación finisecular, muy especialmente para Unamuno, Baroja y Azorín, bien por traducciones al español o a través de la cultura francesa[58]. Incluso llegó a ser conocida *La Filosofía del inconsciente* de Ed. von Hartmann, a la que se refieren G. Azcárate y Unamuno, y critican con rigor, como se ha visto, tanto Pompeyo Gener como E. Caro. Azcárate estableció acertadamente la relación entre el pesimismo y la conciencia de la crisis epocal, pues «consistiendo la grandeza y los peligros de ésta en la lucha entre un mundo que se va y otro mundo que viene, uno que nace y otro que muere»[59], no era extraño que junto a los profetas de la utopía prosperaran también los muñidores del decadentismo. El texto parece hacer alusión a una crisis social y política, entre el Antiguo Régimen absolutista, de fondo metafísico y teológico, y el nuevo mundo, gestado por las revoluciones modernas. Y en este sentido, es muy significativo un apunte juvenil de Ganivet, en que entiende el escepticismo social, que vive el país —el diagnóstico vale en general, en varia medida, para el resto de Europa, especialmente la continental—, como un resultado de la contienda entre el principio revolucionario, que no acaba de triunfar, y el principio conservador o tradicional, que se resiste a su derrota (II, 640). Este planteamiento da la clave para entender cómo el pesimismo metafísico fue fundamentalmente un producto autóctono de la cultura alemana, que llegó a ponerse de moda en círculos aristocráticos, ajenos al nuevo tiempo, y arraigó tanto más en aquellos países donde la cultura tradicional metafísica o teológica era más vigorosa. Si se entiende como una «enfermedad del espíritu», en el sentido de W. James, cabe considerar que esta religión negativa, nirvánica, era la reacción extrema del espíritu religioso frente al asalto de la Ilustración. Claro está que para muchos el positivismo resultaba deficiente como forma integral de vida. E. Caro acertaba a ver el trasfondo filosófico de la crisis, «en el estado de espíritu como suspendido por encima del vacío infinito entre sus antiguas creencias, que han sido destruidas una a una y el positivismo que se resigna a la vida y al mundo tales como son»[60]. La actitud pesimista traducía así la conciencia exasperada de la decadencia, entre las ruinas de la antigua concepción religioso-metafísica, destruida por el criticismo moderno, y la nueva visión cientificista, que no lograba dar al hombre una visión integral del mundo, en que éste pudiera reconocer su propio destino. No es, pues, extraño, que entre los dos mundos, lacerado en la disputa, apareciera el talante trágico como el nuevo signo de la cultura. El desencantamiento del mundo, la destrucción de todos los poderes mágicos, producido por la revolución científico-técnica, acarreaba a su vez la incapacidad de justificar la existencia en su sentido y valor. Ésta es, a mi juicio, la raíz más profunda que abonaba al pesimismo. La ciencia había barrido los últimos restos de la teología natural y la metafísica idealista, pero ella misma no estaba en condiciones de ofrecer una respuesta alternativa del mismo calado. Por decirlo abruptamente con León Tolstoi, «la ciencia carece de sentido porque no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir»[61]. No era sólo la reacción contra el optimismo de las luces, sino

---

[58] Un estudio de conjunto es *La filosofía de Schopenhauer* de M. Ribot.

[59] «El pesimismo en su relación con la vida práctica», ob. cit., pág. 131.

[60] *El pesimismo en el siglo XIX,* ob. cit., pág. 140.

[61] Cit. por Wax Weber, *El político y el científico,* Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 208-209.

digitalia
www.digitalia.us

el desengaño interno que crecía acerca de una cultura utilitarista y pragmática, que a la postre se resolvía en escepticismo. Y esta conciencia de incertidumbre afectaba a todas las fuerzas creadoras, especialmente las del arte y la filosofía, inhibidas ante el avance del cientificismo. De ahí que el pesimismo ofreciera un caldo de cultivo adecuado para una sombría filosofía irracionalista y para la morbosa imaginación de los artistas, que se tomaban así el desquite sobre su marginalidad en la nueva cultura positivista. Ciertamente es un escepticismo teórico, al constatar los límites en que se mueve el conocimiento racional en un orden meramente fenoménico, pero no menos práctico, en la medida en que queda infundamentado el universo del valor. En nada insiste más Ganivet en su escrito juvenil «España filosófica contemporánea». El escepticismo le aparece como el mal endémico de la situación intelectual española, fruto de un enteco positivismo y de un pragmatismo ramplón. Mas cuando la mente renuncia o desespera de la verdad, la vida desorientada vaga en la irresolución:

> el estado normal es la indiferencia que a todos presta oídos sin decidirse por nada que ni tiene fuerzas para destruir ni vitalidad para crear, que al lado de toda afirmación pone la sonrisa dolorosa del escéptico. Indiferencia en el obrar, escepticismo en el creer (II, 589).

Pero lo que más importa a Ganivet del escepticismo es justamente el daño que inflige a la voluntad, la potencia vital por antonomasia. Se trata de la abulia, enfermedad crónica, según él, de los españoles, agravada por un final de siglo relativista y escéptico. Frente a este estado, en vano clama Ganivet por una filosofía de principios, sólida y vigorosa, con abierta nostalgia de la gran filosofía idealista, que se había ido a pique con los avances del espíritu positivo. Tras el conflicto entre la metafísica y la ciencia, ni aquélla estaba en condiciones de hacerse valer frente a ésta, ni la ciencia podía llenar el hueco que había quedado abierto tras el derrumbe de la metafísica, pese al peralte, casi místico-religioso, que a su positivismo le había dado Augusto Comte. Para Unamuno, en cambio, no era sólo cuestión de fenomenismo, sino de aquel criticismo corrosivo, que destila la razón moderna, y que, a la postre, acaba volviéndose contra sí misma, fagocitándola como si de un cuerpo extraño se tratase. Con cierta ironía y una punta de sarcasmo se refiere a esta victoria pírrica de la razón raciocinante:

> La disolución racional termina con disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de los Stuart Mill, éste es el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez (VII, 171).

Pero, con ser esto grave, «el elemento decisivo, como ya vio Nietzsche, es el escepticismo moral»[62]. Me refiero con ello, no sólo a la imposibilidad de fundamentar el uni-

[62] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, 881, trad. esp. *OC,* IX, pág. 25.

digitalia
www.digitalia.us

verso del valor, entregándolo al orden del sentimiento, sino a la impugnación crítica de aquellos valores trascendentes, que venían constituyendo en la tradición europea la guía de la existencia. Si, según Nietzsche, el fenomenismo es un pesimismo en teoría del conocimiento, no lo es menos el sentimentalismo en el orden moral. Lo que queda no es más que escepticismo vital, que nos deja sin motivos para vivir. Debemos a Giacomo Leopardi la confesión más estremecedora de esta situación:

> Los hombres, en su mayoría, viven por costumbre, sin placeres ni esperanzas efectivas, sin razón suficiente para conservar la vida, y hacer lo necesario para mantenerla. Porque si reflexionasen, dejando de lado la religión, no encontrarían un motivo para vivir y, contra la naturaleza, pero conforme a la razón, concluirían que su vida es algo absurdo, porque, aun cuando conforme a la naturaleza el hecho de haber empezado a vivir es un motivo válido para seguir viviendo, conforme a la razón ya no lo es[63].

Y, en un sentido análogo, Unamuno piensa que lo malo de la ciencia es contradecir nuestras más caras esperanzas. «La verdad racional y la vida —concluye Unamuno— están en contraposición.» Y líneas más adelante agrega: «Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad ni la razón logra hacer de la verdad consuelo» (VII, 171). El resultado del conflicto no puede ser otro que la incertidumbre.

4. Raíces y formas del pesimismo

¿No es ésta acaso la actitud dominante en el fin de siglo? Valga por todos el testimonio impresionante de Azorín, hablando por su generación:

> Azorín es casi un símbolo; sus perplejidades, sus ansias, sus desconsuelos, bien pueden representar toda una generación sin voluntad, sin energía, indecisa, irresoluta; una generación que no tiene ni la audacia de la generación romántica ni la fe de afirmar de la generación naturalista. Tal vez esta disgregación de ideales sea un bien; acaso para una síntesis futura —más o menos próxima— sea precisto este feroz análisis de todo... Pero es lo cierto que entre tanto lo que está por encima de todo —de la Belleza, de la Verdad y del Bien—, lo esencial, que es la Vida, sufra una depresión enorme, una extraordinaria disminución... que es disminución de la Belleza, de la Verdad y del Bien, cuya armonía forma la vida, la Vida plena (I, 957-958).

Incertidumbre que contagia incluso a la lírica de Machado, volviéndola cavilosa y perpleja. Con acentos del *Eclesiastés* cantaba el poeta andaluz:

> Incomprensibles, mudas
> nada sabemos de las almas nuestras.
> Las más hondas palabras

[63] *Zibaldone de pensamientos,* Barcelona, Tusquets, 1990, pág. 95.

digitalia
www.digitalia.us

del sabio nos enseñan
lo que el silbar del viento cuando sopla
o el sonar de las aguas cuando ruedan (LXXXVII).

Claro está que esta incertidumbre puede revestir distintos tonos e irisaciones, desde la mansa y apacible del pequeño filósofo, a lo Montaigne, que es Azorín, a la agónica y esforzada de Unamuno, o la burlona y lúdica del apócrifo machadiano Juan de Mairena; puede llegar hasta la tensión extrema de la angustia o la congoja, o bien, disiparse en la resignación, el *spleen* y el aburrimiento; en suma, puede ser una incertidumbre des-engañada o inquieta e inquisitiva; un medio para ganar la libertad creadora, como piensa Unamuno, o para dimitir resignadamente de la lucha.

En suma, el escepticismo vital es una y la misma cosa que el pesimismo, no ya como teoría o doctrina, sino, lo que es más grave, en cuanto actitud. Quiero decir con ello que en él no cuenta el talante subjetivo ni un credo filosófico, sino la sensación de la depresión interior que experimenta la vida cuando carece de justificación. Éste es un pesimismo de raíz, un pesimismo vivido, anterior y más primordial que cualesquiera de sus especies teóricas. Entre las diversas formas de pesimismo podía contar Nietzsche el «pesimismo de la sensibilidad» (la excesiva excitabilidad con preponderancia de los sentimientos de displacer)..., el pesimismo de las voluntades no libres por falta de fuerza de inhibición contra los estímulos... el «pesimismo de la duda», vacilante e irresoluto,... «el pesimismo moral de Pascal, o el metafísico de los Vedanta o el social de los anarquistas... Todos estos —se pregunta retóricamente— ¿no son fenómenos de decadencia y de enfermedad?»[64] Por lo demás, las diversas suertes de pesimismo que menciona tan perspicazmente Nietzsche aparecen ampliamente descritas en la novelística de fin de siglo. Al primer pesimismo lo he venido llamando eudemonológico por estar fundado en un balance de placer y displacer. «El exceso de los dolores sobre los placeres o el exceso inverso (hedonismo) —puntualiza Nietzsche— estas dos doctrinas son ya indicios del nihilismo, pues en los dos casos no se establece otro sentido final que el del placer o el displacer»[65]. Toda la vida se mueve entonces, como un péndulo inquieto, entre la excitabilidad y la frustración, en una circularidad fatal, pues la decepción lleva a buscar nuevos goces, más intensos y refinados, para escapar al aburrimiento, pero éstos, cuando se esfuman, precipitan aún más en el hastío y el desencanto. Y así hasta la desesperación. Un testimonio elocuente de este pesimismo neurótico y exasperado había dejado Huysmans en su novela *À rebours*. El protagonista, Des Esseintes, había experimentado la frustración y el displacer en proporción directa a su búsqueda refinada de gratificaciones y satisfacciones, metódicamente emprendidas, intentado en vano llenar su vacío existencial. Es el mismo talante, entre esnob y bohemio, de Antonio Azorín, y hasta en la preferencia por las mismas lecturas, que había celebrado Huysmans en boca de su héroe:

> He aquí la nueva vida del viejo bohemio, admirador de Baudelaire, devoto de Verlaine, entusiasta de Mallarmé; del viejo bohemio amante de la sensación intensa y refi-

[64] *Aus dem Nachlass, Werke* VI, 661; trad. esp., *OC,* X, págs. 171-172.
[65] *OC,* IX, pág. 43.

digitalia
www.digitalia.us

> nada, apasionado de todo lo elegante, de todo lo original, de todo lo delicado, de todo lo que es Espíritu y Belleza (I, 971).

No por casualidad este pesimismo, en los espíritus refinados y sensibles destila el esteticismo, el cultivo de las emociones y sensaciones, de lo interesante y fascinante, hasta de lo provocativo, dejándose prender por la seducción del instante, para anestesiar la íntima inquietud del alma. A la larga, el des-compromiso práctico del mundo, por carente de sentido, libera una actitud meramente contemplativa —el modo en que la inteligencia desengañada logra escapar a la ciega voluntad de vivir, como dijo Schopenhauer—, y se convierte en la mirada artística contempladora. Como le reprocha Unamuno «esa concepción, o mejor dicho, ese sentimiento hipnótico del mundo y de la vida, nos lleva a adoptar una posición estética, a tomarlo como espectáculo» (I, 1179). Y como ejemplo de este «espíritu disolvente» el vasco cita «el intelectualismo esteticista» de Renan, cuando nos pide obedecer como acólitos las órdenes del gran corego del Universo, el Insconciente, que juega con nosotros al montarse su espectáculo (ibíd.). Y es que ni siquiera el racionalista Renan se vio libre en sus *Diálogos filosóficos,* como muestra E. Caro, de la seducción pesimista, y acabó rindiéndose resignadamente al fraude secreto de este juego[66].

Claro está que no siempre es posible el escape esteticista, sin que renazca el gusano de la inquietud. Del pesimismo de la duda, en perpetua oscilación, sin saber qué partido tomar o a qué poner el alma, dan buena prueba el talante errabundo y perplejo de muchos héroes de la novela finisecular, como el Antonio Azorín de *La Voluntad* o el Fernando Ossorio de *Camino de perfección*. Ahora bien, entre las diversas formas de pesimismo, el metafísico o nirvánico se lleva la palma. Estaba en la almendra de la filosofía de Schopenhauer sobre el valor de la vida, «un negocio que no cubre gastos», porque la decepción y la frustración son el fruto amargo de la voluntad de vivir, en un tiempo condenado irremisiblemente a la muerte. Toda esta amarga conciencia sobre el valor de la vida alimentó profusamente la literatura de fin de siglo. Ya Max Nordau en una novela que lleva por título precisamente *Die Krankheit des Jahrhunderts (Le mal du siècle)* había contrapuesto el pesimismo caviloso y en el fondo nirvánico de Wilchen Eynhardt, un alma bella y heroica en su idealismo, condenado a la inacción, la marginalidad y el fracaso, al vitalismo emprendedor de su amigo Paul Haber, que lo lleva al triunfo en la economía y la política, en una sociedad que sanciona el esfuerzo y el éxito. La reflexión final que Schrötter confía a su *Diario,* después de la muerte de Wilchem, es muy significativa, pues testimonia los efectos corrosivos de este pesimismo en la almas mejor dotadas. El fracaso de su amigo Eynhardt estaba para él en «su falta de voluntad, que no era más que la consecuencia de la idea que tenía acerca de la nada de la vida humana; su ausencia de deseos era la expresión de su desdén por todo lo que es vano y pasajero; su aversión al fenómeno del mundo la renuncia trágica a alcanzar jamás, detrás de él, la sustancia, la eterna cosa en sí»[67]. Pero Schrötter (posiblemente la

[66] *El pesimismo en el siglo XIX,* ob. cit., págs. 80-85.
[67] *Le mal du siècle,* trad. por A, Dietrich, París, Imp. Louis Westhäuser, 1889, pág. 479.

digitalia
www.digitalia.us

voz de la conciencia perpleja de fin de siglo) no se atreve a pronunciarse sobre cuál de estos dos caracteres es más beneficioso para el mundo, si el idealismo desengañado de Eynhardt o el espíritu tenaz y emprendedor, dentro de su mediocridad, de Haber. Lo único que ve claro es que se trata de dos almas irreconciliables, con lo que viene a reconocer la trágica escisión entre la reflexión desengañada y el coraje de vivir.

Muy afín al Wilchem Eynhardt de Max Nordau en *Die Krankheit des Jahrhunderts* y tocado como él por el mismo mal del siglo, es el héroe del *Axël* de Villiers, el conde de Auersperg, retirado de la vida mundana en su castillo familiar en la Selva Negra, donde se dedica a las ciencias ocultas y al ascetismo bajo la dirección del maestro Janus, una extraña mezcla de filósofo a lo Schopenhauer y de místico budista. «El Axël —comenta Hinterhäuser— es la obra de la negación integral, y como tal constituye una radical formulación del sentimiento ante la vida que caracterizó a la vanguardia artística del fin de siglo»[68]. *Axël* encarna, en efecto, el pesimismo metafísico de los Vedanta, pero cruzado con cierto furor tanático destructivo. El extremado idealismo de Axël, su desprecio del mundo, su entrega a una vida simple y elemental, su rebeldía frente a toda convención se deben a su convicción de que el mundo es pura apariencia. A la invitación de su primo, el comandante Kaspar Auersperg, que pasa unos días en el castillo, de que «deje sus quimeras y marche sobre la tierra», a la búsqueda de la gloria y el triunfo en la corte, le replica airado el soberbio Axël, censurándole «sus mezquinas ambiciones» y la retórica huera de su discurso, que no es más que «el hedor de un corazón disecado»[69]. Y cuando su primo, que se tiene por un hombre de su tiempo, un siglo pragmático y calculador, le recrimina fingir ignorar el siglo en que viven, le responde Axël con desdén que él es «un soñador bastante incómodo». A la incitación del comandante Kaspar,

> —Pudiendo ser rey, ¿por qué no llegar a serlo?
> —Yo tengo otras aspiraciones[70] —le contesta desdeñosamente Axël.

Sus aspiraciones son las propias de un sabio budista, alcanzar un dominio completo de la voluntad mediante la negación del deseo y la transfiguración del querer, una vez vencida la apariencia ilusoria del mundo. Ésta es la lección del maestro Janus:

> Porque tú posees el ser real de todas las cosas en tu pura voluntad. Tú eres el dios que puedes llegar a ser... Transfigúrate en su luz silenciosa...[71]

La renuncia es el último acto de la voluntad para Axël, de la que renace transformada en un no querer. A fuerza de renuncias, Axël se entiende a sí mismo como un exiliado del mundo. Desprecia los honores, las riquezas y hasta el amor cuando éste le tienta por vez primera en la figura seductora y sombría de Sara de Maupers, llegada misteriosamente al castillo, después de haber huido del convento, donde su padre la tenía encerrada. Sara ama la vida, en la búsqueda de una plenitud, que pueda llenar de senti-

---

[68] *Fin de siglo, figuras y mitos,* ob. cit., pág. 134.
[69] Axël en *Oeuvres complètes* de Villiers de l'Ísle-Adam, Ginebra, Slatkine Reprints, 1970, IV, pág. 146.
[70] Ídem, pág. 180.
[71] Ídem, pág. 192.

digitalia
www.digitalia.us

do su tiempo. Para Axël, en cambio, la experiencia del vacío es el camino único para retornar a la vida infinita. De ahí que cuando al fin se rinde a la suprema experiencia del amor, que le inspira la enigmática Sara, prefiera la muerte por amor en un rapto de eternidad antes que entregarse a la realización de unos sueños, que los llevarían fatalmente a la rutina y el desencanto. Axël rechaza la invitación de Sara, que le insta a la vida:

> —Deja caer tales fantasmas, Sara: ya he visto bastante la luz del sol.
>
> —Axël, Axël, ¿me olvidas ya por pensamientos divinos?... Ven, he aquí la tierrra, ven a vivir.
>
> —¿Vivir? No, Nuestra existencia está llena, y su copa desborda. ¡Qué reloj de arena contará las horas de esta noche!... ¿El porvenir?... Sara, cree en mis palabras: acabamos de agotarlo[72].

Sara se resiste y se apresta a defender su amor contra la sobrehumana pretensión de Axël —«¿matarse no es desertar?»—, pero éste la invita a consumar su noche nupcial en brazos de la muerte.

> —Ahora, ya que el infinito no es una mentira, elevémonos, olvidados de otras palabras humanas, en nuestra misma infinitud[73].

Y acaban bebiendo el veneno que lleva Sara en su anillo de desposada, mientras llegan desde fuera los ecos alegres de una boda campesina...

También el personaje de *À rebours,* Des Esseintes, podía reconocerse plenamente en el pesimismo ontológico de Schopenhuaer, que venía a coincidir con *El Eclesiastés* y *El libro de Job:* «es miseria verdaderamente la vida del hombre sobre la tierra»:

> Él también predicaba la nada de la existencia, las ventajas de la soledad, avisaba a la humanidad que, cualquiera cosa que hiciese, de cualquier lado que se volviera, permanecería desventurada: si pobre, a causa de los sufrimientos que nacen de la privación; si rica, en razón de invencible hastío que engendra la abundancia; pero él no encomiaba ninguna panacea, no os entretenía con ninguna añagaza[74].

Elogios como éste del pesimista Schopenhauer pueden rastrearse en la generación de fin de siglo. Si hay algun filósofo decisivo en la actitud de la generación, antes incluso que Nietzsche, es Schopenhauer. Unamuno lo traduce a finales de siglo y su influencia comienza a desplazar a la de Hegel, que había sido la dominante en su pensamiento, junto con Spencer, hasta 1895. Azorín, por su parte, en *La Voluntad,* lo reencarna en la figura de su maestro Yuste, la máxima influencia en su vida juvenil, junto con la del padre Lasalde, ambos coincidentes, pese a la disparidad de sus premisas teóricas y talantes, en el reconocimiento de la vanidad del mundo. No puede ser más ex-

---

[72] Ídem, págs. 260-261.

[73] Ídem, pág. 270.

[74] Huysmans, *À rebours,* París, Gallimard, 1977, pág. 184.

digitalia
www.digitalia.us

plícito su maestro Yuste, en el testamento que lega al discípulo en el lecho de muerte. Las dos notas dominantes son el escepticismo y el pesimismo:

> En estos momentos supremos yo declaro que no puedo afirmar nada sobre la realidad del universo... La inmanencia o trascendencia de la causa primera, el movimiento, la forma de los seres, el origen de la vida... arcanos impenetrables... eternos... (I, 897).

Mientras tanto, canturrea el coro de una cofradía, al fondo de la calle, una vieja y triste salmodia. Luego calla. El discípulo también calla. Es un tenso silencio de expectación. Por fin, el maestro exclama:

> —¡Ah, la inteligencia es el mal!... Comprender es entristecerse; observar es sentirse vivir... Y sentirse vivir es sentir la muerte, es sentir la inexorable marcha de todo nuestro ser y de las cosas que nos rodean hacia el océano misterioso de la Nada (I, 898).

Y el discípulo ha aprendido bien la lección hasta el punto de experimentarla más tarde en una vivencia anonadadora:

> Ahora, en estos momentos, apenas si tengo fuerzas para escribir; la abulia paraliza mi voluntad. ¿Para qué? ¿Para qué hacer nada? Yo creo que la vida es el mal, y que todo lo que hagamos para acrecentar la vida será fomentar esta perdurable agonía sobre un átomo perdido en lo infinito... Lo humano, lo justo, sería acabar el dolor acabando la especie. Entonces, si la humanidad se decidiera a renunciar a este estúpido deseo de continuación, viviría siquiera un día plenamente, enormemente [...] Yo no sé si esta idea llegará a realizarse: exige, desde luego, un grado supremo de conciencia. Y el hombre no podrá llegar a él hasta que no disocie en absoluto y por modo definitivo las ideas de generación y la de placer sexual... Sólo entonces, esto que llamaba Schopenhauer La Voluntad cesará de ser, cesará por lo menos en su estado consciente que es el hombre (I, 971-972).

No obstante, el pesimismo de Azorín presenta diferentes estratos. Hay también en él un pesimismo ambiental, que le contagian los pueblos tétricos e indolentes de España, faltos de horizontes y de estímulos, o la educación inhibidora, obsesiva y represiva, de un catolicismo moribundo:

> En Semana Santa toda esta melancolía congénita llega a su estado agudo... Y esta tristeza a través de siglos y siglos, en un pueblo pobre, en que los inviernos son crueles, en que apenas se come, en que las casas son desabridas, ha ido formando como un sedimento milenario, como un recio ambiente de dolor, de resignación, de mudo e impasible renunciamiento a las luchas vibrantes de la vida (II, 54).

En esta atmósfera de abatimiento la lectura de Schopenhauer tenía que multiplicar sus efectos. De ahí que junto a este pesimismo sociológico esté el otro metafísico, convertido en tesis filosófica, en la boca de Yuste, y que a veces sube a la pluma de Azorín con un amargo regusto de acíbar:

digitalia
www.digitalia.us

> Todo pasa, Azorín; todo cambia y perece. Y la sustancia universal —misteriosa, incognoscible, inexorable— perdura (I, 814).

Baroja, por su parte, arma con la filosofía de Schopenhuaer la trama ideológica básica de *El árbol de la ciencia.* «A los pocos días de frecuentar el hospital, Andrés se inclinaba a creer que el pesimismo de Schopenhauer era una verdad casi matemática. El mundo le parecía una mezcla de manicomio y de hospital; ser inteligente constituía una desgracia, y sólo la felicidad podía venir de la inconsciencia de la locura» (II, 463). Y Antonio Machado, el poeta de la generación, no necesitaba apoyarse en ninguna teoría para experimentar poéticamente el mismo sentimiento de un tiempo fugitivo, que se precipita en la muerte:

> Al borde del sendero un día nos sentamos,
> Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita
> son las desesperantes posturas que tomamos
> para aguardar... mas ella no faltará a la cita (XXXV).

En Unamuno abundan también, sobre todo a partir de su crisis religiosa en 1897, los tonos sombríos para cantar la vanidad universal:

> Comprendemos todo lo lúgubre, lo espantosamente lúgubre de esta fúnebre procesión de sombras, que van de la nada a la nada, y que pronto esto pasará como un sueño..., como sombra de un sueño (II, 383).

No se atreve a concluir que el ser sea un contravalor, pues entonces —reflexiona en el *Diario íntimo—,* «el altruismo lógico es el de Schopenhauer, predicar el suicidio cósmico o colectivo» (VII, 823). Pero Unamuno, radicalmente antibudista y antisenequista, quizá porque sentía como nadie la fascinación de la nada, no podía ni quería resignarse. Pero tampoco podía hacerse ilusiones y afirmar lo contrario, que el ser es el supremo valor o perfección. En tales circunstancias, no le quedaba otra alternativa que la desesperación militante:

> Creo, por el contrario, que muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados, y por desesperación acabaron sus hazañas... Cabe un cierto pesimismo trascendente, engendrador de un optimismo temporal y terrenal (VII, 187).

La fórmula unamuniana del «pesimismo trascendente» es de un gran acierto expresivo por oposición al pesimismo inmanente, que se consume en pasiva lamentación. Trascendente aquí en el doble sentido de que se trasciende a sí mismo en una actitud activa y combativa, y con ello, se trasciende, a la vez, a la realidad en la forma de un compromiso ético por el porvenir de la conciencia. De ahí que lo llame también poético o creador. Es el pesimismo ético, como lo designó Windelband. En la medida en que la naturaleza no hace concesiones a la realización de la tarea moral del hombre, cabe ha-

digitalia
www.digitalia.us

blar de un pesimismo ético, tipo Fichte, «el único —piensa Windelband— cuya relativa justificación nos parece fuera duda, y que es una fuerza impulsora en todas las nobles manifestaciones de la vida humana»[75].

Emparentado con él está el pesimismo religioso, «que es el que desespera —precisa Unamuno— de la finalidad humana del universo, de que el alma individual se salve para la eternidad» (VII, 265). Cuidadosamente evita en esta fórmula una negación dogmática, y en lugar de «niega» emplea el verbo «desespera», indicando con ello su agonía por ver cumplida el ansia de sobrevida. Pero, a fin de cuentas, y debido a las implicaciones éticas que tiene en Unamuno el deseo de inmortalidad como exigencia moral, se trata de un pesimismo ético, que encuentra ardua y problemática la empresa moral del hombre en una naturaleza insensible a sus esfuerzos y esperanzas. Pero Unamuno, como don Quijote, no desiste de su apuesta desesperada por el sentido, En suma, un doble pesimismo, el de los débiles, que conduce a la resignación o a la anestesia; y el de los fuertes, los que no se resignan y luchan.

A los ojos de Nietzsche, sin embargo, este pesimismo ético reincidía de nuevo en la búsqueda de una justificación moral del fenómeno del mundo, aun cuando lo hiciera de modo exigitivo y voluntarista, con lo cual no era más que una forma del pesimismo reactivo. Para él, en cambio, el pesimismo fuerte es el propio del mito trágico, porque no rehúye enfrentarse con el fondo sombrío y monstruoso de la vida, a diferencia del pesimismo débil, que se hace siempre trampa con sus escamoteos, sucedáneos y disimulos. Nietzsche no se oculta el sufrimiento espantoso de la vida, donde estriba el secreto de la sabiduría trágica, que reveló el sátiro Sileno, y que no es otro que el vacío universal. Tal pesimismo fue el testimonio de la vigorosa salud del pueblo griego: «Su existencia entera, con toda su belleza y su medida, reposaba sobre el abismo oculto del mal y del conocimiento, y el espíritu dionisíaco le mostraba de nuevo el fondo del abismo»[76]. Muy próximo al pesimismo fuerte del mito trágico es el de Leopardi, para quien el destino aparece ahora en la faz de una naturaleza adusta, de leyes inflexibles e inexorables. No hay ya ilusiones que valgan. Sólo queda el corazón desengañado del hombre ante el vacío universal, como canta en el conmovedor poema «A sí mismo», que tanto fascinaba a Unamuno:

> Descansarás por siempre,
> cansado corazón. Murió el engaño
> que eterno yo creí. Murió. Bien siento
> que de amados engaños,
> no sólo la esperanza, el ansia ha muerto.
> Reposa ya. Bastante
> palpitaste. No valen cosa alguna
> tus afanes, ni es digna de suspiros
> la tierra. Aburrimiento

[75] «Pessimismus und Wissenschaft», *Präludien,* II, pág. 219.

[76] *Die Geburt der Tragödie, Werke* I, pág. 34, trad. esp., *OC,* I, pág. 74.

digitalia
www.digitalia.us

es tan sólo la vida, y fango el mundo.
Cálmate. Desespera
por una vez. A nuestra especie el hado
sólo nos dio el morir. Desprecia ahora
a Natura, al indigno
poder que, oculto, impera sobre el daño,
y la infinita vanidad del todo[77].

Es una desesperación callada, fría, en la soledad infinita de una Naturaleza sorda y ciega, en su gélida indiferencia, a las cavilaciones y preguntas que torturan al hombre. Leopardi, como comenta Caro, «tomó su partido sin vacilar: pasó de una fe ardiente a una suerte de escepticismo feroz y definitivo, que no admitió jamás ni incertidumbre, ni combates, ni ninguna de estas aspiraciones al *más allá,* donde se refugia en una especie de voluptuosidad inquieta el lirismo de nuestros grandes poetas contemporáneos»[78]. Se diría que sólo Leopardi y Nietzsche supieron encarar, sin turbación ni inquietud, el fondo del abismo. El pesimismo débil reconoce el mal, pero trata de hallarle una justificación. El pesimismo de la fuerza, por el contrario —escribe Nietzsche en *La Voluntad de poder*—

> tiene horror a justificar; goza el mal puro y crudo, encuentra que el mal privado de sentido es más interesante. Si antes tuvo necesidad de un Dios, ahora le fascina un desorden universal sin Dios, un mundo de acasos, de cuya esencia forma parte lo terrible, lo enigmático, lo que seduce...[79]

No es, pues, extraño que este crudo reconocimiento del mal —del mal como un destino insuperable— pudiera llevar en la mórbida mentalidad de fin de siglo a formas extremas de su celebración en el satanismo, tal como relata magistralmente Huysmans en *Là-bas,* pues, como le ocurrió al Gilles de Rais de su novela, «del misticismo exaltado al satanismo exasperado no hay mas que un paso»[80], y una frustración o decepción puede precipitar en el mismo.

---

[77] *Cantos, XXVIII,* trad. de David Romano, Barcelona, Planeta, 1983, pág. 87.
[78] *El pesimismo en el siglo XIX,* ob. cit., pág. 38.
[79] *Aus dem Nachlass, Werke VI,* pág. 626; trad, esp., *OC,* IX, pág. 171.
[80] Huysmans, *Là-bas,* París, Garnier-Flammarion, 1978, pág. 73.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo IX

La experiencia del nihilismo

1. La muerte de Dios

Y es que lo que está en el fondo del pesimismo no es otra cosa que el nihilismo. «El pesimismo como preformación del nihilismo» —ésta es la fórmula de Nietzsche—. Creo que en ella está el verdadero epicentro de la crisis espiritual de fin de siglo. «¿Qué significa el nihilismo? —se pregunta Nietzsche— que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin: falta la contestación al por qué?»[1]. Pero si no hay porqué ni para qué, «todo carece de sentido». Ésta es la vivencia anonadadora que se extiende por Europa en el fin del siglo. El nihilismo es el derrumbamiento de todo el horizonte trascendente que en la tradición platónico-cristiana daba sentido al mundo, horizonte que abarca tanto el mundo suprasensible platónico como al Dios cristiano. Por decirlo con una expresión dramática, que ha hecho fortuna, es «la muerte de Dios». La muerte de Dios, no tal como lo pensó Hegel, en virtud de la realización del espíritu absoluto en el tiempo en la forma de una humanidad cosmopolita y universal. No. La muerte de Dios, pensada nietzscheanamente, significa «Dios no es necesario». Más aún: Dios es nocivo; es una hipótesis que inhibe y limita el alcance de la voluntad de poder. En esto se encierra la experiencia que ha hecho el hombre moderno desde el principio de inmanencia hasta la Ilustración y la revolución. El movimiento de secularización, esto es, la emancipación de la cultura de la vieja matriz religiosa y de la institución eclesiástica, no era más que la lenta absorción de la antigua economía ontoteológica de lo divino en el nuevo medio de la conciencia humana. Del teísmo metafísico se pasa al antropoteísmo, mediante la inmanentización de aquellas funciones que la metafísica teológica asignaba al ente divino del fundamento. A partir del giro cartesiano, todas estas funciones se hacen residir en la autoconciencia, como *fundamentum incocussum veritatis.* Dios deviene inmanente a la conciencia humana como la clave de bóveda del sistema de

[1] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, 557; trad, esp., *OC,* IX, pág. 27.

digitalia
www.digitalia.us

sus representaciones y la envergadura de su poder, y acaba por identificarse con el propio dinamismo de la racionalidad en la historia del mundo. No es que sea un Dios inmanente e interior, sino inversamente una inmanencia divinizada con la absorción de lo divino. Como ha escrito Karl Löwith:

> Teísmo, deísmo y ateísmo constituyen las etapas sobre el camino hacia un mundo desdivinado y con ello hacia un hombre mundanizado. Dicho con una fórmula, que nos puede servir como hilo conductor: el camino de la historia de la filosofía lleva desde la cosmoteología griega, a través de la antropoteología cristiana a la emancipación del hombre. La filosofía se torna antropológica en la misma medida en que el hombre se emancipa del cosmos divino de los griegos y del Dios trasmundano de la Biblia y finalmente asume la creación del mundo humano mismo[2].

Pero esta emancipación no es más que antropoteísmo, es decir, el vaciado de la antropoteología cristiana en el molde de la subjetividad moderna. En este sentido, toda la revolución filosófica moderna es *in nuce* a-tea, si no de intención, al menos de pre-supuestos, pues está concebida por modo reductivo y asimilativo de la ontoteología y «dirigida claramente contra toda trascendencia imaginable»[3]. En otra ocasión he analizado este proceso con algún detalle como la lógica interna de la razón moderna, en el tránsito o transformación de la ontoteología natural en la teología trascendental kantiana, y de ésta en la teodicea hegeliana para desembocar finalmente en la antropodicea de Feuerbach[4]. Al final, la subjetividad se traga a Dios, se deifica históricamente sobre la base de un deicidio secularizador. Conforme a éste, Dios tiene que morir para que viva el hombre. Como declara en *La gaya ciencia* el hombre loco —loco precisamente por haber sido tocado por esta revelación decisiva:

> ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!... ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?, ¿no deberemos convertirnos en dioses nosotros mismos, sólo para aparecer dignos de ello?[5]

Muerto o asesinado Dios, parece quedar el hombre acrecido por su crimen hasta la estatura de su víctima. De ahí la paradoja de la secularización, que si de un lado es un desencantamiento del mundo, del otro resulta ser una magnificación religiosa o sacralización de las nuevas realidades humanas. «Y nada muestra más patentemente esta sacralización del mundo como los principios de fe que rigieron estas dos tendencias y las metas que se propusieron: la fe en la ciencia y en el progreso, la perfección moral del

---

[2] *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche,* Göttingen, Ruprecht, 1967, págs. 9-10.

[3] W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna,* México, FCE, 1961, págs. 34-35.

[4] Véase mi ensayo «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en *Convicción de fe y crítica racionsal,* Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 135-223. Véase igualmente, un análisis de este proceso, en la obra de Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* parte segunda, cap. IV, «El problema de la humanidad», Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, págs. 426-450.

[5] *Die fröhliche Wissenschaft, Werke,* III, 127, trad. esp., Madrid, Narcea, 1955, pág. 17.

digitalia
www.digitalia.us

hombre, el servicio a la nación»[6]. Pero, ¿qué ocurre si todo eso que suple y rellena el hueco de Dios en el hombre moderno —los nuevos ideales de la humanidad, el progreso, la ciencia, la democracia, la cultura, magnificados como un nuevo orden laico o secular de valor—, si todo ello comieza a destilar también su insuficiencia y precariedad, si al fin se apercibe el hombre de que sólo la vieja nostalgia de Dios hace que todo eso se escriba con mayúsculas? En desenmascarar la superchería de un mundo autónomo de valor, válido en sí y por sí, ha consistido la obra crítica demoledora de Nietzsche. Había que replicar no sólo al pesimismo débil de Schopenhauer, sino al nihilismo incompleto de los que, por procurarse sucedáneos, se ocultaban las últimas consecuencias del gran acontecimiento. La carencia de sentido se vuelve entonces radical y absoluta:

> El más grande de los últimos acontecimientos —que «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble— comienza a lanzar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos y cuya suspicacia en sus ojos es lo bastante fuerte y fina para este espectáculo, precisamente parece que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda confianza se ha trocado en duda[7].

2. «De cómo el mundo verdadero devino fábula»

Claro está que Nietzsche no utiliza siempre la retórica de la tiniebla. Visto en su revés, esto es, atravesando las espesas sombras del nihilismo, los ojos del vidente alcanzan a ver una luz de amanecida. Es el clima más exultante que nos transmiten algunos textos de Nietzsche. En el fragmento que lleva por título «de cómo el verdadero mundo devino finalmente una fábula», Nietzsche delinea con trazo esquemático, pero vigoroso, los pasos del proceso de secularización, al filo de los cambios de la idea del verdadero mundo. Éste era el mundo en sí, del cual el de aquí perecedero es sólo copia o apariencia, mero lugar de prueba y de tránsito para el definitivo. Lo normativo y lo en sí valioso es el otro mundo, el trasmundo. Pero he aquí que a lo largo del proceso de secularización, específico de la conciencia moderna, los papeles se han invertido. Al principio, el verdadero mundo estaba al alcance del sabio; luego, en el cristianismo, se declara «inasequible hoy aquí, pero prometido al virtuoso» en la otra vida, a lo que comenta irónicamente el misógino Nietzsche: «progreso de la idea: se vuelve más sutil, más insidiosa, más inaprehensible; se hace femenina, se hace cristiana»[8]. De la fuerte convicción platónica, de inspiración metafísica, en un mundo en sí, se pasa a la fe en la trascendencia cristiana, más refinada en su sentido a la par que fundada en las razones del corazón. De ahí que la fe pueda devenir fácilmente un consuelo en la miseria. Es como la nostalgia de Dios que alivia el vacío de su ausencia. En el hueco de Dios queda todavía la memoria consoladora de su antigua compañía. En este tercer paso, que se inicia en la modernidad, «el mundo verdadero es inaccesible, indemostrable, imprometi-

---

[6] K. Löwith, *De Hegel a Nietzche,* ob. cit., pág. 50.
[7] *Die fröhliche Wissenschaft, Werke,* pág. 205, trad. esp. cit., págs. 347-348.
[8] *Götzen Dämmerung, Werke,* pág. 219., IV, pág. 963, trad. esp. *OC*., X.

digitalia
www.digitalia.us

ble, pero, en cuanto pensado, es ya un consuelo, una obligación, un imperativo» (ibíd.). Los resplandores del viejo sol, según la metáfora de Nietzsche, aún alumbran pero nos llegan a través de la niebla del criticismo y el escepticismo. «La idea deviene sublime, pálida, nórdica, königsberguiana» (ibíd.) —precisa Nietzsche apuntando a Kant, a quien asigna un papel decisivo en este proceso secularizador—. Kant no inventa el principio de inmanencia, que pertenece a la estación de la subjetividad cartesiana, pero todavía Descartes podía contar con la idea cierta y aseguradora de Dios, como un principio de la entera economía de la razón. Para Kant, la idea cartesiana ha perdido toda fuerza probatoria y subsiste como mero principio regulativo. El mundo en sí, el *noúmenon,* resulta incognoscible, y sólo nos toca en la razón práctica mediante la conciencia de un imperativo. Dios se ha vuelto mera idea o mero postulado de la razón. El criticismo kantiano se hace así responsable de lo que viene luego, el agnosticismo y el fideísmo. La cuarta estación ha perdido enteramente la memoria del gran ausente. No es que la idea de Dios sea inaccesible, sino que «nunca hemos tenido acceso a él». Es simplemente lo desconocido *(unbekannt),* o en todo caso, a modo de una x, que no puede despejar el pensamiento finito. Y Nietzsche subraya con alborozo: «es el canto del gallo del positivismo» (ibíd.). Los tiempos se invierten; la noche de Dios se vuelve auroral, a los ojos de Nietzsche; ahora comienza a amanecer donde antes reinaba la tiniebla. El quinto paso apunta al ateísmo consecuente de la razón moderna ilustrada: «el verdadero mundo es una idea que no sirve para nada: se ha vuelto inútil, superflua, y por tanto, refutada: suprimámosla» (ibíd.). Y Nietzsche vuelve a dar la hora que marca el reloj del mundo. La mañana asciende; «es día claro; vuelta del buen sentido *(bon sens)* y la serenidad» (ibíd.). La última estación, la del nihilismo consumado, sin subterfugios ni sucedáneos, coincide con el pleno mediodía. Su conclusión es terminante:

> Nosotros hemos abolido el verdadero mundo, ¿qué mundo queda?, ¿acaso el aparente...? Pero no; con el verdadero mundo hemos abolido también el aparente (ibíd.).

No hay residuo ni subproducto. Desaparecido el canon de lo en sí verdadero, ya no hay lugar para lo aparente. Se ha superado la medida de la metafísica y su juego a los trasmundos. *«Incipit* Zaratustra» o Zaratustra *dixit:* Lo que queda es el verdadero y único mundo.

3. La queja por la muerte de Dios

Otro gran poeta alemán, con menos retórica que Nietzsche pero con más intenso lirismo, había tenido ya, años antes, en el intersticio entre la Ilustración y el romanticismo, el sueño sombrío de este ocaso de lo divino. Nietzsche conocía, sin duda, el asombroso poema de Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter), con el enigmático título «Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cosmos, diciendo que no hay Dios», incluido en el *Siebenkaes,* en el que refunde otro anterior: «Queja de que no hay Dios». Como precisa Olegario G. de Cardedal en el excelente estudio que ha dedicado a este poema, «la frase alemana *"Klage dass kein Gott ist"* puede tener varias interpretaciones.

digitalia
www.digitalia.us

Puede ser simplemente queja ante el hecho de que Dios no exista, o reclamación, pleito, acusación judicial porque Dios no existe. Finalmente lo que Jesús profiere es una *Rede,* traducible por discurso, alocución, arenga»[9]. Todos estos sentidos se funden en el poema, que es tanto lo uno como lo otro, un lamento elegíaco y un debate sobre el veredicto ilustrado de la muerte de Dios, bajo la forma del discurso de un Cristo muerto ante una asamblea de muertos, que en vano esperan redención. El poema adopta la forma tan querida a Jeal Paul de un sueño, preludio del ensueño romántico, y como él, revelación del fondo inconsciente o ultraconsciente del hombre. Como ha escrito Albert Béguin «la significación profunda de esos grandes sueños, divididos entre el Amor y el Terror, se impone poco a poco al espíritu. Bajo la forma de angustia intensa, de dulce nostalgia o de serena realización, casi todos ellos expresan las aspiraciones del yo aislado, que sufre su soledad como una ley implacable de la existencia terrestre, pero que siempre acaba por vislumbrar un más allá donde acabará esa soledad»[10]. Sueños «entre el Amor y el Terror», es decir, entre la memoria reencantada del paraíso de la infancia y la experiencia desencantada de la razón adulta. Más que ningún otro, este sueño, visión alucinada de pesadilla, expresa el Terror de un mundo vacío, donde Dios no existe, y a la vez, en su coda final, como al despertar del sueño, el vislumbre del paraíso. El propio Jean Paul lo advierte en la Nota previa al poema:

> En el universo nadie está tan sólo como el hombre que niega a Dios; su corazón, que ha perdido al más grande de los padres, se halla huérfano; y ese hombre está de duelo junto al cadáver inmenso de la Naturaleza, al que ningún espíritu universal otorga movilidad ni cohesión y que va creciendo dentro de su tumba[11].

Se diría que el poeta sueña el mundo a tenor de una naturaleza desencantada por obra de la ciencia, donde ya no se encuentra a Dios, y logra ver toda la luz sombría de esta visión, para que «algunos leídos profesorcillos» ilustrados sepan bien el mundo de pesadilla de que hablan. Así empieza el sueño: «un atardecer de verano me hallaba yo tendido en un monte de cara al sol y me quedé dormido. Entonces soñé que me despertaba en un camposanto...»[12]. Se abren las tumbas, al ruido sordo de un temblor de tierra o de la lejana caída de aludes innumerables, y acuden los muertos por doquier para congregarse en asamblea en una iglesia, que cruje y oscila de arriba a abajo en espantosa conmoción. Desde la cúpula de la iglesia, donde un reloj marcaba la eternidad, descendió hasta el altar la figura de Cristo. La escena se asemeja, a primera vista, a un juicio final, pero no desciende un majestuoso Cristo juez, sino un Cristo víctima, desengañado, traspasado por una revelación sorprendente. Los muertos debieron de reconocer en seguida el sentido de su gesto desolado, porque le gritaban:

---

[9] *Cuatro poetas desde la otra ladera,* Madrid, Trotta, 1996, pág. 246.

[10] *El alma romántica y el sueño,* México, FCE, 1954, pág. 221.

[11] Cito el poema por la traducción de A. Sánchez Pascual en la primera edición castellana de la versión íntegra del mismo, recogida en el libro ya citado de Olegario G. de Cardedal*, Cuatro poetas desde la otra ladera,* págs. 283-289. El texto de la cita es de la página 284.

[12] Ídem, pág. 285.

digitalia
www.digitalia.us

—Cristo, ¿es que no hay Dios?
Y el respondía:
—No lo hay[13].

Esta sencilla declaración —la fría aseveración de la razón ilustrada— adquiere ahora, en labios de Cristo, toda la profundidad desoladora de la muerte de Dios. Es un mundo inmarcesible en su belleza —el paraíso de la infancia— el que se viene estrepitosamente abajo. La audacia del poeta, haciendo del mismo Cristo, y no de Shakespeare, como en la versión primitiva del poema, el portavoz de este anuncio ante la asamblea de los muertos, vuelve espantosamente trágica la figura de Jesús. Como ha visto certeramente Olegario G. de Cardedal, «el relato es la contrafacción del artículo del Credo («descendió a los infiernos»), invirtiendo la persona y la función de Cristo: de anunciador de la redención universal y de la vida ofrecida por Dios a anunciador de la muerte eterna»[14]. Ninguna tragedia anterior había alcanzado este *climax* de lo trágico cristiano No es ni siquiera la agonía de Cristo en la soledad de la cruz, cuando lamenta el abandono de Dios, sino la confesión desengañada de que no hay Dios, y de que todos están solos, muertos y bien muertos, para siempre:

> He cruzado los mundos, he penetrado en los soles, he volado en compañía de las vías lácteas por los desiertos del cielo; pero no hay Dios... Y encima del abismo estaba el brillante arco iris formado por los seres, sin ningún sol que lo hubiese creado; y de aquel arco iris se desprendían gotas. Y cuando he alzado la vista hacia el inmenso mundo, buscando el ojo de Dios, el mundo me ha mirado con sus cuencas; estaban vacías y no tenían fondo. Y la Eternidad yacía sobre el Caos, y lo roía, y se rumiaba a sí misma. Seguid chillando, notas disonantes, dispersad con vuestros chillidos las sombras. ¡Pues Él no existe![15]

¿Qué son estas dos notas disonantes que luchan dentro de la iglesia entre sí? El poeta no las nombra, pero cabe adivinarlas como las dos cuerdas que vibran y resuenan en el seno de todos los sueños, el Amor y el Terror, el júbilo de la confianza y el grito de espanto y desesperación. Una apuesta por la esperanza porque confía en el ser; la otra reconoce el vacío engullidor de la nada. Ahora, la cuerda de la desesperación arranca sus más lúgubres gemidos:

> ¡Oh, Nada rígida y muda! ¡Oh, Necesidad fría y eterna! ¡Oh, Azar loco! ¿Conocéis estas cosas que quedan debajo de vosotros?... ¡Qué solo se encuentra cada uno de nosotros en esta vasta cripta del universo! Lo único que está a mi lado soy yo. ¡Oh, Padre!¿dónde está tu infinito pecho, para que pueda descansar en él? Ay, ya que cada uno es su propio padre y su propio creador, ¿por qué no puede ser también su propio ángel exterminador...?[16]

---

[13] Ídem, pág. 286.
[14] *Cuatro poetas desde la otra ladera,* ob. cit., pág. 247.
[15] Ídem, pág. 286.
[16] Ídem, pág. 287.

digitalia
www.digitalia.us

Pero el Cristo desengañado siente una inmensa piedad por sí mismo y por el mundo, al hacer memoria de su estancia en la tierra, cuando creía contar con un Padre, y desde el fondo de su nostalgia, con lágrimas en los ojos, recomienda al único vivo —el poeta vidente— en aquella asamblea de muertos: «Oh, tú, mortal que te hallas ahí a mi lado, si aún estás vivo, ¡adóralo! Pues de lo contrario lo habrás perdido para siempre»[17]. Luego, el soñador vio una gigantesca serpiente, la de la eternidad, que con sus anillos dispersaba y aplastaba el cosmos, y cuando iba a sonar el badajo de una inmensa campana para dar la hora definitiva de la eternidad, se despertó estremecido de su pesadilla. Pero ahora notó que sonaban otras campañas apacibles, como los toques del Ángelus, que celebraban la belleza del atardecer. El sol declinaba en el horizonte, detrás de los trigales —anota el poeta— de «espigas henchidas de grano». «Mi alma lloró de alegría de poder volver a adorar a Dios»[18].

¿Qué significa esta adoración? Parece que el cumplimiento de la advertencia, que en sus últimas palabras le dirigió a él, en persona, el Cristo de la visión, «adóralo, pues de lo contrario lo habrás perdido para siempre». ¿Pero era aquella adoración un consuelo para soportar la vida, velando tan cruda revelación, o quizá el único medio de ahuyentar definitivamente la pesadilla de un mundo vacío, donde no hay Dios? El poema deja el asunto abierto, indecidible. La resolución del enigma depende de la función que se le asigne al sueño en la poética de Jean Paul. Según la penetrante visión de Albert Béguin, «en todas estas obras, los sueños tienen una significación esencial: por medio de ellos, sobre todo, se opera la transfiguración del mundo, la irrupción de la claridad después de la visión de las tinieblas»[19]. Según este código de lectura, la claridad ha sobrevenido tras despertar del terror de la pesadilla. Por declaraciones de Jean Paul en aquellos años sabemos que tras la angustia por la muerte, a raíz del suicidio de su hermano y de la muerte de sus amigos Adam von Oerthel y J. B. Hermann, se recuperó con la idea de un amor compasivo a todo lo que sufre un destino mortal, y a la vez, la esperanza de poder trascenderla. Era la revelación del 15 de noviembre de 1790. «Me recupero ante el pensamiento de que la muerte es el regalo de una vida nueva, y que el inverosímil aniquilamiento es un sueño»[20]. Por todo comentario, anota Albert Béguin: «el acontecimiento del 15 de noviembre —"deseo a todo el mundo un 15 de noviembre"— abrió para Jean Paul el mundo de lo sobrenatural y de las consoladoras certidumbres»[21].

El poema de Jean Paul, a través de la mediación francesa de Madame de Staël, que lo recogió en su *Viaje a Alemania,* mutilándolo en su coda final, tuvo una gran trascendencia en la cultura europea, como el precedente sombrío del nihilismo. El mensaje estaba explícito. Un poeta se había atrevido a soñar un mundo sin Dios. ¿Pero qué añadía entonces este sueño a la prosa gris de la Ilustración? ¿Acaso poner en forma musical las creencias ilustradas? Se olvidaba por completo la advertencia del propio Jean Paul en la Nota previa contra «los leídos profesorcillos», que discuten sobre la existencia de Dios «con igual sangre fría e igual corazón helado que si se tratara de la existencia de un uni-

[17] Ídem, pág. 288.
[18] Ídem.
[19] *El alma romántica y el sueño,* ob. cit., pág. 230.
[20] Citado, por A. Béguin. Ídem, pág. 228.
[21] Ídem, pág. 229.

digitalia
www.digitalia.us

cornio»[22]. A esta luz, el poema era en verdad tanto una queja o planto por la muerte de Dios como una reclamación. Si Nietzsche no citó a propósito del nihilismo el poema de Jean Paul, que conocía, supongo que fue porque no le gustó el tono quejumbroso, donde se dejaba ver su profunda nostalgia del paraíso perdido, ni aquel despertar de la pesadilla, en que sonaban de nuevo las campanas de su infancia. También la nostalgia es un modo deficiente de remitirse a Dios en el hueco o vacío de su ausencia. Pero para Nietzsche, todo esto no era más que pensamiento consolador, una forma de nihilismo pasivo, que se resiste a sacar las consecuencias extremas de la muerte de Dios.

4. La experiencia nadista

«Pero lo que para la sociología es un hecho definible y descriptible —piensa R. Gutiérrez-Girardot— fue para el artista y el poeta un acontecimiento apocalíptico»[23]. Ya se ha analizado esta vivencia desoladora en el sueño alucinante de Jean Paul, de tan larga y profunda proyección en la cultura europea. De un modo u otro, toda la lírica y la novelística del fin de siglo están traspasadas por el acontecimiento de «la muerte de Dios». «Crece el desierto» —profetiza en otro momento Nieztsche—, esto es, crece la desolación universal en medio de un mundo desencantado. Otro gran poeta, Arnold Matthew, había descrito en su poema «Dover Beach» el paisaje desolado que dejaba en su retirada «el mar de la fe» *(The sea of faith),* en otro tiempo resonante y lleno de vida,

> Pero ahora yo sólo escucho
> su melancolía, ese largo bramido de retirada,
> retrocediendo al aliento
> del viento de la noche,
> dejando tras de sí las vastas orillas tristes
> y los desnudos guijarros del mundo[24].

Antonio Machado acertó a expresarlo en el símbolo del ocaso, donde vaga el alma extraviada en una búsqueda sin objeto:

> Desnuda está la tierra
> y el alma aúlla al horizonte pálido
> como loba famélica. ¿Qué buscas,
> poeta en el ocaso?
> En el camino blanco
> algunos yertos árboles negrean;
> en los montes lejanos
> hay oro y sangre... El sol murió... ¿Qué buscas
> poeta, en el ocaso? (LXXIX).

---

[22] En *Cuatro poetas desde la otra ladera,* ob. cit., pág. 284.
[23] *Modernismo,* ob. cit., pág. 46.
[24] Cit. por Ch. Taylor, *Las fuentes del yo,* ob. cit., pág. 431.

digitalia
www.digitalia.us

Pero el poeta sabe bien lo que busca en el ocaso, la llegada de una noche consoladora, como en el poema «Recueillement» de Baudelaire:

Sois sage o ma Douleur, et tiens-toi plus tranquille.
Tu reclamais le Soir; il descend; le voici.
.....
Le Soleil moribond s'endormir sous une arche,
Et, comme un long linceul trainant a l'Orient,
Entends, ma chère, entends la douce Nuit qui marche[25].

En ambas metáforas, la bajamar de la fe o el ocaso de un sol luciente, se expresa la misma dolorida conciencia poético-religiosa de que Dios se ha retirado del mundo. Algunos hombres lúcidos —filósofos, intelectuales, artistas— llegaron a experimentarlo, a vivir dolorosamente esta situación espiritual. Y a esta vanguardia lúcida y desengañada pertenece la generación española de fin de siglo. Y, como no podía ser menos, lo vivieron fundamentalmente como una crisis religiosa. El propio Nietzsche ha descrito los términos de este cataclismo espiritual en forma de una pregunta obsesiva:

> ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?... ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?, ¿no nos absorbe el espacio vacío?, ¿no hace más frío?, ¿no viene la noche para siempre, más y más noche?, ¿no se han de encender linternas al medio día?, ¿no oímos todavía nada del rumor de los enterradores que han enterrado a Dios?¿no olemos todavía nada de la corrupción divina?...[26]

Ganivet, que había perdido tempranamente la fe, se sintió obligado a reemplazarla con un idealismo trascendente, tan exaltado como extremoso, pero muy pronto alcanzó a ver su fondo de inanidad: «El fin de todos es dar en la nada, porque así como no hay vida orgánica permanente, no hay vida ideal permanente» (II, 1013) —le escribe a su amigo Navarro Ledesma en la temprana fecha del 22 de noviembre de 1894—. Y, a los pocos meses, a comienzos de 1895, abunda sobre lo mismo:

> Te diré, además, que cometes una gran torpeza suponiendo que esa situación sea producida por el vacío de tu vida cuando la produce el vacío de la vida en general... Dígase lo que se quiera, todo requiere un fin en el mundo, y el gran desencanto llega cuando en el fin más alto se descubre el vacío (II, 1015).

O bien, en aquella confesión desoladora al amigo ante una bandada de grajos, que siente ya en acecho:

---

[25] *Les fleurs du mal,* en *Oeuvres Complètes,* París, Gallimard, pág. 111.
[26] *Die fröhliche Wissenschaft,* Werke, III, 137, trad. esp. cit., pág. 242.

digitalia
www.digitalia.us

—Tarde nos llega el amoroso anhelo;
esa nube algo muerto está rondando
y quizá esté lo muerto en nuestra alma (II, 685).

Era el nihilismo o nadismo, como prefería llamarlo Miguel de Unamuno. También a Azorín pasó por esta revelación anonadadora. De la temprana fecha del *Diario de un enfermo,* escrito a finales de siglo, data su crisis espiritual: «¿Qué es la vida? ¿Por qué venimos a la tierra?¿Para qué?... —se pregunta Martínez Ruiz en un apunte de 1898— Estoy jadeante de melancolía. Siento la angustia metafísica. Noche» (I, 693-694). Luego, el maduro Azorín sabrá identificar las cuerdas de este estado de ánimo, fundiendo en un mismo acorde el pesimismo ambiental y el metafísico, que había heredado de Yuste/Schopenhauer:

> todo esto es como un ambiente angustioso, anhelante, que nos oprime, que nos hace pensar, minuto por minuto —¡esos interminables minutos de los pueblos!— en la inutilidad de todo esfuerzo, en que el dolor es lo único cierto en la vida, y en que no valen afanes y ansiedades, puesto que todo —¡todo: hombres y mundos!— ha de acabarse, disolviéndose en la nada, como el humo, la gloria, la belleza, el valor, la inteligencia. Y como Azorín viese que se iba poniendo triste y que el escepticismo amable del amigo Montaigne era, amable y todo, un violento nihilismo, dejó el libro y se dispuso a ir a ver al maestro —que era como salir de un arroyo para caer en una fosa (I, 834-835).

Es el mismo clima espiritual de *Las vidas sombrías* (1900) de Baroja, título tan característico de fin de siglo, con su morbosa voluptuosidad por lo tenebroso. Se trata de la vivencia desoladora de un mundo vacío, donde se oyen extraños lamentos, como «el grito en el mar» —«un grito largo, desesperado, estridente»— al caer de la noche, mientras sobre el mar soplan los vientos y mugen las olas; o como el metálico tic-tac de un «reloj», que mide indiferente las horas tristes de un refugiado en la sala desierta de un negro castillo en ruinas; un mundo donde se interponen las sombras acechantes, como aquella que le impide a una mujer su viaje liberador hacia «lo desconocido», para escapar de la sórdida realidad de su vida... Paisajes amargos y desolados, espectrales, de ensueño y pesadilla, «reflejos del inconsciente», a través de los cuales se adivina el secreto de la tragedia:

Pero quien más había sentido los aletazos del ángel negro de la angustia fue Miguel de Unamuno, aunque el vasco dejaba siempre pendiente sobre todo un interrogante:

> No hay en realidad más que un problema y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo u otro no lo resuelve, es devorado (VII, 367).

¡Cuántos fueron devorados en esta situación! ¡Cuánto dialogaron, batallaron con la esfinge aquellos hombres, hasta el punto de convertirla algunos en una obsesión mórbi-

digitalia
www.digitalia.us

da y peligrosa! En *À rebours,* de Huysmans, Des Esseintes llega a escenificar un diálogo entre una pequeña esfinge de mármol negro y una quimera, de arcilla policromada, situadas junto al lecho, donde yacía con su amante ventrílocua:

> Y en el silencio de la noche, comenzó el admirable diálogo de la Quimera y la Esfinge, recitados por dos voces guturales y profundas, roncas, después agudas, como sobrehumanas:
>
> —Detente aquí, quimera.
>
> —No, jamás.
>
> Arrullado por la admirable prosa de Flaubert, escuchaba palpitante el terrible dúo y los escalofríos le corrían de la nuca a los pies, cuando la quimera profirió su solemne y mágica frase:
>
> —Yo busco perfumes nuevos, flores más grandes, placeres aún no experimentados.
>
> Ah, era consigo mismo con quien hablaba esta voz tan misteriosa como un ensalmo. Era a él a quien contaba su fiebre de lo desconocido, su ideal insaciado, su necesidad de escapar a la horrible realidad de la existencia, a franquear los confines del pensamiento, a buscar a tientas, en las nieblas allende el arte, sin llegar nunca a una certidumbre[27].

He aquí el estado de alma, errabundo y des-engañado, que se produce en las postrimerías de siglo. La esfinge cuestiona sin cesar, pero la quimera no quiere renunciar a sus esperanzas. Dicho en términos de E. F. Amiel, «la sed de infinito no se apaga (pero), Dios está ausente[28]. «Yo quiero un bien, un sueño, una esperanza —escribe Sénancour— que estén siempre delante de mí, más allá de mí, mayor que mi esperanza, más grande que lo pasajero. Accidente efímero e inútil, yo no existía y dejaré de existir. Encuentro con sorpresa que mi idea es más grande que mi ser»[29]. Y esta desproporción o desajuste interior entre el ensueño ideal y la nuda facticidad produce desasosiego, inquietud y, a veces, angustia. Pero la angustia no es sostenible, salvo el caso de Miguel de Unamuno, que la convirtió, a veces de un modo teatral, en su propio campo de batalla. Y cuando la angustia desaparece, cuando pasa el instante terrible de la revelación anonadadora, deja la huella gris de un tiempo condenado irremediablemente al vacío. Entonces sobreviene el tedio, aún más difícil de soportar que la misma angustia.

Los testimonios son tantos y tan conformes, que vienen a expresar inequívocamente un sentimiento epocal característico. Es una vivencia que trasciende lo privado subjetivo para afectar a todo el universo. Como reconoce Leopardi, «el tedio del hombre desaparece por el mismo sentimiento vivo del tedio universal y necesario». Se trata de aquel *tedium vitae* metafísico, de que hablara W. James, como «la característica peculiar de los hombres reflexivos»[30], la melancolía de la cavilación, que

---

[27] Huysmans, *À rebours,* ob. cit., pág. 215.

[28] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 140.

[29] Sénancour, *Obermann,* carta XVIII, París, Charpentier, pág. 86.

[30] *The will to believe,* London and Harvard University Press, 1979, pág. 39.

digitalia
www.digitalia.us

nunca encuentra una respuesta satisfactoria. ¿Por qué?, ¿para qué? El tedio es el cansancio de una pregunta, que se pierde en el vacío. «Si la esperanza parece todavía arrojar un resplandor en la noche que me rodea —escribe Sénancour— no anuncia otra cosa que la amargura que exhala al eclipsarse; no esclarece más que la extensión de este vacío, donde yo buscaba, y donde no he encontrado nada»[31]. Pero no es sólo el exceso de cavilación reflexiva lo que produce el tedio, sino la depresión de la vida, la pérdida de su dignidad y valor en una cultura homogeneizadora. Para Amiel, el *spleen* es la enfermedad de un siglo plebeyo, en que «lo útil quitaría el lugar a lo hermoso, la industria al arte, la economía política a la religión, y la aritmética a la poesía»[32]. Los poetas lograron expresarlo con los tonos más sinceros y genuinos: «Díme, ¿por qué yaciendo / ocioso y sin cuidado, / todo animal descansa / y a mí me asalta el tedio sin reposo» —interroga Leopardi a la luna en el «Canto nocturno de un pastor errante»[33]—. El mismo sentimiento del vacío universal que Anthero de Quental proclama en su soneto «Nirvana»:

E quando o pensamento, assim absorto,
emerge a custo desse mundo morto
e torna a olhar as coisas naturais,
a bela luz da vida, ampla, infinita,
só vê com tédio, em tudo quanto fita,
a ilusão e o vazio universais[34].

En tonos aún más amargos y duros, Baudelaire canta la sabiduría desengañada y escéptica, que se cobra a lo largo del camino de la vida:

Amer savoir, celui qu'on tire du voyage!
Le monde, monotone et petit, aujourd'hui,
hier, demain, toujours, nous fait voir notre image:
une oasis d' horreur dans un désert d'ennui[35].

Y en un sentido análogo Antonio Machado se queja en su «Elegía de un madrigal»:

¡Oh mundo sin encantos, sentimental inopia
que borra el misterioso azogue del cristal!
¡Oh alma sin amores que el universo copia
con un irremediable bostezo universal (XLIX).

Entre los prosistas del 98, Azorín ha sido un consumado analista de este estado de espíritu, en que siente naufragar irremediablemente su vida:

---

[31] *Obermann,* carta XXII, pág. 100.
[32] *Diario íntimo,* Madrid, Tebas, 1976, pág. 23.
[33] *Cantos,* XXIII, trad. de David Romano, Barcelona, Planeta, 1983, pág. 75.
[34] *Sonetos completos,* Porto, Lello e Irmao, 1983, pág. 159.
[35] «Le voyage» en *Les fleurs du mal, en Oeuvres Complètes,* ob. cit., pág. 124.

digitalia
www.digitalia.us

> Y es lo cierto —piensa Azorín mientras baja por la calle de Toledo— que yo tengo un cansancio, un hastío indefinible, invencible... Mi pensamiento nada en el vacío, en un vacío que es el nihilismo, la disgregación de la voluntad, la dispersión silenciosa, sigilosa de la personalidad... ¿Qué hacer? ¿Qué hacer?... Yo siento que me falta la fe; no la tengo tampoco ni en la gloria literaria ni en el progreso..., que creo dos solemnes estupideces (I, 938).

¿Qué salidas quedan, si es que queda alguna? Claro está que hay al menos una salida practicable. Si la existencia es un mal por la frustración continua de sus expectativas y deseos y la falta de un horizonte trascendente de valor, parece una sensata resolución la renuncia a la voluntad de vivir. Ésta es la lección que había enseñado Schopenhauer. La inteligencia desengañada acaba aprendiendo el camino de su liberación, emancipándose de la ciega voluntad de vivir, que la había mantenido hasta entonces encadenada a su servicio. Tal liberación ascética del querer equivale a un acto de descreación, esto es, de anulación práctica de los intereses y valores, que favorecen el fomento de la vida. Nietzsche, sin embargo, a la contra de Schopenhauer, vio en esta renuncia la expresión del espíritu de venganza, de resentimiento contra la vida, consustancial al nihilismo de Occidente. «Schopenhauer se encontraba aún de tal modo bajo la dominación de los valores cristianos —arguye en su contra— que cuando la cosa en sí no fue ya para él Dios, tuvo que mirarla como mala, estúpida, absolutamente reprobable. No comprendió que puede haber infinitas maneras de ser diversamente y hasta de ser Dios»[36]. Pero si la voluntad es de por sí inocente, entonces la afirmación de sí no es más que la expresión creadora del propio poder, en un sí integral a la vida, pese a sus dolores y fracasos. Ésta es la voluntad creadora, «la alegría dionisíaca», que constituye la esencia de lo trágico, mientras que «la aspiración a la nada es la negación de la sabiduría trágica, es lo opuesto a ella»[37]. La lección que saca, pues, Nietzsche, a la contra de Schopenhauer, es la afirmación gozosa del eterno retorno:

> Pensemos ahora esta idea en su forma más terrible: la existencia tal cual es, sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada. El eterno retorno[38].

Y con el sí a la vida va a la mano la voluntad de creación. Entre la renuncia a querer y el querer creador se jugaba, pues, la partida. Existencialmente, la crisis de fin de siglo no es más que la tensión, agónica en algunos casos, entre la seducción del nirvana búdico y la atracción del espíritu de creación. Puede valer como cifra de esta tensión al testimonio de E. F. Amiel:

---

[36] *El ocaso de los ídolos, OC,* X, pág. 164.
[37] *OC,* X, pág. 176.
[38] *Aus dem Nachlass, Werke,* VI, 853, *OC,* IX, pág. 58.

digitalia
www.digitalia.us

Experimento algo así como la paz indefinible del aniquilamiento y la quietud vaga del *Nirvana...* Comprendo la voluptuosidad búdica de los *Sufir,* el *Kief* de los turcos y el éxtasis de los orientales. Y, sin embargo, también siento que esta voluptuosidad es letífera; que es como el uso del opio y del *haschich,* un suicidio lento; que, por otra parte, es inferior al júbilo de la energía y la dulzura del amor, la belleza del entusiasmo y el sabor sagrado del deber cumplido[39].

[39] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 83.

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN CUARTA
La crisis religiosa

CAPÍTULO X
El surgimiento del laicismo[1]

«Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología.» Con esta cita de Proudhon abría Donoso Cortés en 1851 su famoso *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* obra señera del pensamiento tradicionalista, que iba a sentar las bases teóricas del integrismo religioso en la España contemporánea. La cita también podría haberla hecho suya Pi i Margall, proudhoniano de convicción, que en 1854 sostenía bajo el título *La reacción y la revolución* una postura humanista radicalmente antitética a los planteamientos donosianos y de no menor alcance político en el pensamiento democrático. Pero no sólo ellos. Tanto Sanz del Río, como Menéndez Pelayo o Unamuno, por citar tres nombres de muy distintas castas ideológicas, habrían suscrito sin vacilar que en el fondo de toda cuestión política late siempre una cuestión teológica.Ya se trate de que la teología, en cuanto discurso interno a una praxis soteriológica, que concierne a la *salus* integral del hombre, no puede por menos de implicar cuestiones que atañen también, directa o indirectamente, a la figura temporal y secular, en vía *(viator)* de lo eterno, del destino del hombre, o bien de que la praxis política, autónoma y bien fundada, no puede renunciar, a su vez, a determinar por sí misma los fines y valores de la existencia en común, el caso es que sin teología o antiteología, esto es, sin una determinada comprensión de la condición humana y de su destino, en sus referencias existenciales últimas, creían ellos que no era posible esclarecer las grandes opciones políticas. Si toda cuestión religiosa desarrolla implicaciones políticas de gran calado, vale también a la recíproca que toda cuestión política radical tiene, positiva o negativamente, un trasfondo religioso. Esta ecuación no tiene sólo un alcance teórico, en el orden de los principios justificativos, sino práctico decisional. La teología monoteísta, con su concepción metafísica del poder único, creador, rector y providencial de Dios, tiende a ser teocrática, ya sea en sus formas puras o vicarias y delegadas, pues el poder trascendente fluye de arriba a abajo

[1] Reelaboración de mi ensayo «Religión y laicismo en España contemporánea», en *Religión y sociedad en España,* Paul Aubert (ed.), Madrid, Casa de Velázquez, 2002, págs. 121-152.

digitalia
www.digitalia.us

y se da a participar en un orden jerárquico de derivación y dependencia, y, por el contrario, toda política moderna, que pretenda ser autónoma, tiende irrevocablemente a ser democrática y constituirse de abajo a arriba en un orden de representación y delegación. Y es que cuando el poder entra en escena reivindica para sí y en exclusiva el carisma de absoluto. No puede haber otro poder por encima del que se pretende soberano. De ahí que el poder eclesiástico y el poder político secular tiendan, por su propia lógica interna, o bien a reabsorberse recíprocamente o, sencilla y llanamente, a eliminarse. La fusión o confusión del altar y el trono, fórmula en que se ampararon algunas monarquías católicas, era una tregua o un compromiso inestable, pues, como sentencia el Evangelio y vino a certificar después, en sentido opuesto, el demócrata Rousseau, no se puede servir a dos señores, que reclaman entera el alma. O había más altar o más trono, más poder sacral o más independencia de lo temporal, en una tensión interna ineliminable. La simbiosis política era en la práctica una forma de colonización del otro, que llevaba a que uno de los dos fuera prevalente. En virtud de la radical inmanentización de la esfera de los principios en la conciencia moderna, ninguna esfera trascendente podía quedar al margen del nuevo poder constituyente de la subjetividad. Cualquier resistencia de parte de una trascendencia originaria de poder eclesiástico, con alcance político temporal, tenía que verse por fuerza como un límite heterónomo a la voluntad política autocrática, que ésta tenía que integrar o superar. Necesariamente, la conquista de la autonomía del poder temporal exigía o bien la reabsorción política del teocratismo o bien la eliminación democrática del poder religioso. La primera fue la postura de las monarquías absolutas, que absorbieron e interiorizaron el poder sagrado en la forma de una soberanía de nuevo cuño. La segunda la vía radical de la república con una total inmanentización del poder, fundándolo de nueva planta desde la conciencia individual. La secularización no significó políticamente otra cosa. Como precisa Marcel Gauchet, «salir de la religión no significa salida de la creencia religiosa sino salida de un mundo, donde la religión es estructurante, donde comanda la forma política de las sociedades y define la economía del vínculo social»[2]. Esta salida secularizadora no podía llevarse a cabo sin la «metabolización y transformación» de las antiguas estructuras de poder, es decir, sin «una profunda transmutación del antiguo elemento religioso en otra cosa que religión»[3]. Bien sea como subordinación de lo religioso a lo político o como separación estricta de esferas, relegando lo religioso al orden de lo privado, la autonomía política moderna ganaba su derecho a la soberanía a costa de la neutralización y reabsorción de las pretensiones omniabarcadoras de su antagonista. La corona monárquica se remataba con una cruz, en señal de reapropiación del poder sacro, que ya no tenía por delegación, sino en directa y propia representación en la esfera secular, y la república, al término de la consumación histórica del proyecto de autonomización de lo temporal, constituía su propia religión civil y los símbolos seculares de su majestad.

La Monarquía católica española fue *de facto* una figura histórica de teocratismo, en que el poder temporal acabó reabsorbiendo al poder espiritual, pero con los costos de una profunda administración político-religiosa de la conciencia individual. En España valía particular y decisivamente que toda cuestión teológica entrañaba consecuencias de alcan-

[2] *La religion dans la démocratie*, *Parcous de la laïcité*, París, Gallimard, 1998, pág. 11.
[3] Ídem, pág. 14.

digitalia
www.digitalia.us

ce político, y viceversa, como se puso trágicamente de manifiesto en la guerra civil de 1936. Desde el comienzo de su existencia como Estado, la cuestión religiosa había tenido una extraordinaria relevancia política. Las bases religiosas en que se asentó la política unitarista de los Reyes Católicos, poniendo la Inquisición al servicio de la ortodoxia política y religiosa: la justificación ideológica de la conquista de América en el ideal de evangelización, que fundía en una la causa de Dios y la del naciente Imperio: la sanción papal de los títulos para tal dominio, y en fin, el mismo propósito del emperador Carlos de actualizar el viejo ideal del Sacro Imperio en lucha contra el protestantismo y los nacionalismos, iban a fraguar decisivamente la identidad cultural hispánica sobre el molde religioso. «La Contrarreforma —señala J. Álvarez Junco— desempeñó, por tanto, en la monarquía española el papel moldeador de la identidad colectiva que en otros países corrió a cargo de la Reforma protestante»[4]. Por eso, cuando más tarde surja en España la conciencia moderna de «nación» política como una entidad histórica colectiva, con carácter propio y tradición autóctona, armada de una voluntad general, en cuanto sujeto de soberanía, a impulsos de la revolución liberal, especialmente de la obra constituyente de los doceañistas[5] —como ha mostrado el propio Álvarez Junco—, y se desarrolle una cultura nacional homogénea por parte del Estado liberal a lo largo del siglo XIX, no habrá que extrañarse de que la reacción integrista religiosa frente al liberalismo trate de neutralizar primero y adueñarse después de la conciencia nacional en nombre de los valores religiosos que habían sellado la identidad colectiva. La intermitente guerra civil que fue el siglo XIX español, empeñado el nuevo Estado liberal en un período constituyente en lucha contra los últimos bastiones del absolutismo con ribetes teocráticos, tenía su refrendo ideológico en un conflicto de conciencia entre liberalismo y nacionalcatolicismo, disputándose el alma de la nación. En este marco histórico, tan objetiva y finamente analizado por J. Álvarez Junco, cobran relieve los análisis ideológicos, demasiado descarnados, que constituyen el presente capítulo.

1. La teología política y el laicismo

Laicismo y religión —los dos radicales que me propongo analizar, no tanto en su historia efectiva concreta, como en su reflejo en el mundo de las ideas, es decir, en cuanto formas de conciencia— están enzarzados en abierto antagonismo a lo largo de la modernidad, pero allí donde la religiosidad se había reformado y la razón madurado especulativamente no iba a ser tan dramático el conflicto. En España fue en verdad, si se me permite la expresión, una lucha a muerte, entre dos teologías invertidas, la «teología política de la contrarrevolución», tal como la formula Donoso, «según la cual la Revolución Francesa —que consideraba al hombre y al pueblo como soberanos— aparecía como un acto de rebelión contra el orden de la creación»[6], y la otra teología «al revés»

[4] *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, pág. 316. Véase también pág. 329.

[5] «Todos entendieron —escribe refiriéndose a los legisladores doceañistas— que el levantamiento masivo contra los franceses demostraba la existencia de una nación española sólida y unida.Y sobre ella se basaron los proyectos de reorganización de la vida cultural y de la estructura política» (Ídem, pág. 86).

[6] Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, Marx y Kierkegaard,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, pág. 351.

digitalia
www.digitalia.us

de la autocreación y deificación del hombre, como único soberano y constructor de su destino histórico.

Un episodio decisivo de esta lucha es el conflicto ideológico entre tradicionalismo y laicismo en el comienzo de la España contemporánea. El laicismo, entendido como la autonomía de la cultura secular respecto al direccionismo y control de la institución esclesiástica iba adoptar aquí un aspecto beligerante extremo, con frecuencia a-teo y en ocasiones á-crata, pues tenía que habérselas con la sacralización del poder en la vieja alianza del trono y el altar. De parte del laicismo estaban las fuerzas decisivas del mundo moderno. Ante todo la ciencia, que en su versión positivista, a menudo materialista, excluía radicalmente toda apelación al misterio. En segundo lugar, el liberalismo en lucha abierta contra las formas teocráticas residuales del Antiguo Régimen; y, por último, la cuestión social, que venía a poner radicalmente en entredicho el sometimiento servil de la conciencia al orden establecido. Donoso Cortés, pensador teológico político, tiene fundamentalmente en cuenta en su *Ensayo* las dos fuerzas ideológicas emergentes, que propiciaban la causa del espíritu laico —el liberalismo y el socialismo— y que iban a comparecer dramáticamente en la escena histórica en la revolución de 1854, un eco tardío de la europea del 48. Pi i Margall ya no necesita citarlas, porque es bien sabido que la revolución es tributaria de una nueva antropología, donde no hay lugar para la religión. *Reaccion y revolución,* como reza el título de su obra, constituyen el drama político, en que, a su entender, se juega en España la batalla decisiva entre religión y laicismo.

En cuanto adversarios ideológicos, Donoso y Pi basan sus discrepancias en la distinta valoración de una convicción fundamental, en la que están de acuerdo: la vinculación de la religión con el orden social; por eso ha sido para filósofos de toda laya «el fundamento indestructible de las sociedades humanas»[7]. Pero mientras Donoso entiende la categoría metafísica de orden como el reflejo de una disposición legal eterna, Pi sólo ve en ella el despotismo del Antiguo Régimen. Para Donoso, el orden implica una metafísica del poder soberano, creador, que ha dispuesto sabiamente el cosmos natural y la vida social, evitándoles el riesgo mortal de la anomia. La religión, oráculo último del plan del creador y conservador providente, preserva en el tiempo los principios de ese orden. Y entre las religiones, el catolicismo, religión perfecta, consagra el orden supremo, que mira al interés eterno del hombre:

> Por el catolicismo entró el orden en el hombre, y por el hombre en las sociedades humanas. El mundo moral encontró en el día de la Redención las leyes que había perdido en el día de la prevaricación y del pecado. El dogma católico fue el criterio de las ciencias, la moral católica el criterio de las acciones, y la caridad el criterio de los afectos. La conciencia humana, salida de su estado caótico, vio claro en las tinieblas interiores, como en las tinieblas exteriores, y conoció la bienaventuranza de la paz perdida, a la luz de esos tres divinos criterios[8].

---

[7] *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* libro I, cap. 1, en *Obras Completas,* Madrid, BAC, 1946, II, pág. 348. En lo sucesivo será citado por *Ensayo,* seguido de las siglas *OC.*

[8] Ídem, OC, II, pág. 358.

digitalia
www.digitalia.us

Para Pi i Margall, en cambio, sobre la base del antropoteísmo humanista, un orden tributario de un poder absoluto es en sí una aberración de la razón, porque contradice la causa de la libertad. Frente al orden estable de Donoso, fundado en una jerarquía ontológica, Pi no conoce otro orden ni legalidad interna que la contradicción dialéctica, como ley del progreso. Ésta es la idea motriz de la modernidad. «Es inútil empeñarse en detener el progreso»[9] —sentencia Pi i Margall—. Se impone necesaria, ineluctablemente, en la ciencia, en la moral, en el derecho, en la política democrática, como la ley «dialéctica del alma del mundo», y por tanto también «la de nuestro entendimiento»[10]. Ahora bien, si hay algo evidente para Pi es que el catolicismo está reñido con la idea de progreso en toda su envergadura, esto es, tanto con el pensamiento crítico de la ciencia como con la idea de libertad y de justicia social. El juicio histórico al Cristianismo, desde la óptica ilustrada de Pi, no puede ser más sumario y terminante: «Hace siglos que todo el progreso se hace en el mundo cristiano a despecho de la Iglesia»[11]. Al margen de la razón histórica que pueda asistir a este juicio, hay en él una clave más honda de carácter antropológico. Para Pi, «toda religión se opone a todo pensamiento de progreso»[12]. Tan severo juicio se basa en la convicción de que toda religión, y más que ninguna la perfecta, no es más que alienación existencial.

El antagonismo de los planteamientos remite así a su centro de gravedad en las antropologías respectivas. Donoso sostiene un radical pesimismo antropológico, basado en la debilidad ontológica de la criatura y en la impotencia en que la dejó su prevaricación. En su sombría pintura de la miseria del hombre no se ahorra los atrevimientos más osados y equívocos, incluso desde el punto de vista de la ortodoxia católica: «Entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo; el pecado los ha unido con el vínculo de un indisoluble matrimonio»[13]. Y rematando con aire profético, «yo no sé —exclama— si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas»[14]. Esta nulidad es especialmente manifiesta en las cuestiones morales, pues, según Donoso Cortés, el hombre ha corrompido sus criterios de juicio. La experiencia del mal en la historia —el mal es sencillamente el desorden moral que entró en el mundo a causa de la libertad humana—, introduce una dinámica de perversión, a la que sólo la intervención divina puede poner remedio. La religión recompone el vínculo roto entre la criatura y su Creador; restablece así la alianza salvadora. De este modo, se compensa la impotencia de la razón caída con la gracia de la revelación, instituida en criterio único del juicio recto: «El conocimiento de lo sobrenatural es, pues, el fundamento de todas las ciencias, y señaladamente de las políticas y morales»[15]. Se comprende que desde estas premisas ataque el principio moderno

---

[9] *La reacción y la revolución,* libro I, cap. 1, Barcelona, Revista Blanca, 1854, pág. 23.

[10] Ídem, pág. 43.

[11] Ídem, pág. 59.

[12] Ídem, pág. 58.

[13] *Ensayo...,* libro I, cap. 5, *OC,* II, pág. 379. Cfr. también I, cap. 6, en II, pág. 383. Se comprende que expresiones de este jaez llegarán a escandalizar al mismísimo Menéndez Pelayo, católico a machamartillo pero de buen sentido, al que no le iban tales excesos (Cfr. *Historia de los heterodoxos,* Madrid, BAC, 1967, II, pág. 967).

[14] *Ensayo, OC,* II, pág. 380.

[15] Ídem, II, pág. 389.

digitalia
www.digitalia.us

de la autonomía, como una creencia ilusa de inspiración satánica. Dejado a sí mismo, el hombre no genera más que error, frustración y destrucción; una cosecha de muerte. La autonomía le hace soñarse y creerse Dios, soberano de un reino de sombras:

> ¿Qué importa que el otro sea el Dios de la verdad si él es el Dios de lo absurdo? Por lo menos será independiente a la manera de Dios; adorando a su obra, se adorará a sí propio; magnificándola será magnificador de sí mismo[16].

El principio de libre crítica le atribuye al hombre una infalibilidad de juicio, que faltándole al individuo, como prueba la historia del error y la prevaricación, tampoco puede estar en la comunidad. En vano se espera la luz de la discusión. «La infalibidad no puede estar en la discusión —sentencia Donoso— si no está antes en los que discuten»[17]. No hay, pues, primado de la conciencia y del juicio autónomo. «La verdad tiene en sí los títulos de su soberanía y no pide venia para imponer su yugo»[18]. Pero puesto que esta verdad reside en el depósito de la revelación, confiado a la Iglesia, puede concluir consecuentemente que «sólo la Iglesia tiene el derecho de afirmar y de negar»[19]. El tradicionalismo se cierra así en un círculo férreo, pues si lo natural no es de por sí más que pura nulidad, interpretado desde la historia de la salvación, ha de buscarse en lo sobrenatural todo principio de autoridad y valor. Se diría que el pensamiento de Donoso, como buen apologista, es un comentario apasionado a esta historia interna de prevaricación y salvación, en la que la miseria humana ha sido de sobra sobrepujada con la gracia.

Frente a este pesimismo se erige el optimismo ilustrado de Pi i Margall, si no enteramente como otro profeta, sí, al menos, como un apóstol del humanismo. Este giro antropocéntrico acontece en virtud del principio de inmanencia, llevado hasta sus últimas consecuencias, en la dirección secularizadora de Hegel, Feuerbach, Stirner y Proudhon. Como había escrito Feuerbach, indicando el método reductivo de su crítica, «el sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre»[20]. Con arreglo a esta inmanentización, la libertad del hombre queda así entronizada como principio absoluto. «La libertad es una condición esencial del hombre —precisa Pi—; tocarla es violar la personalidad, un sacrilegio»[21]. Y la razón se la suministra Kant (un Kant a medias, desgravado de todo sentido trascendente), porque «el hombre es un fin en sí». Claro está que no se trata de una libertad arbitraria, meramente subjetiva, sino de la capacidad para reconocer y asumir la ley dialéctica de la realidad. Es esta autonomía la que le permite inferir que el hombre es un soberano.

> Conviene formular este dogma, y voy a formularlo. —*Homo sibi Deus,* ha dicho un filósofo alemán; el hombre es para sí su realidad, su derecho, su mundo, su fin, su

---

16 Ídem, II, pág. 379.
17 Ídem, II, pág. 386.
18 Ídem, II, pág. 379.
19 Ídem, II, pág. 367.
20 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Gesammelte Werke,* Berlín, Akademie-Verl., 1971, X, pág. 178.
21 *La reacción y la revolución,* lib. II, cap. 5, ob. cit., pág. 166.

digitalia
www.digitalia.us

> Dios, su todo. Es la idea eterna que se encarna y adquiere conciencia de sí misma; es el ser de los seres, es ley y legislador, monarca y súbdito. ¿Busca un punto de partida para la ciencia? Lo halla en la reflexión y en la abstracción de su entidad pensante. ¿Busca un principio de moralidad? Lo halla en su razón, que aspira a determinar sus actos. ¿Busca el universo? Lo halla en sus ideas. ¿Busca la divinidad? La halla consigo[22].

Este final no es una conclusión retórica, sino la condensación lógica de todo el argumento de Pi i Margall. El hombre, la humanidad, es realmente Dios; se hace o deviene Dios; le basta con neutralizar críticamente aquella proyección ilusoria con que la conciencia religiosa pone a Dios fuera de sí misma. Esto no quiere decir que Pi le niegue a la religión un lugar en la economía del humanismo. Se trata de una forma primitiva de conciencia, «un punto de partida para la razón del hombre»[23], pero que acaba siendo superado por la razón. El absoluto ha sido su sueño, y como en todo sueño lo hipostasia como algo en sí e independiente, pero es la razón madura la que acaba reconociendo en este sueño la imagen de sí misma. Si, pues, conforme al planteamiento crítico de Feuerbach, «la esencia de la teología es la esencia del hombre, *trascendente,* proyectada fuera de sí mismo»[24] o alienada, entonces «la nueva filosofía» tiene que ser «la resolución completa, absoluta, no contradictoria de la teología en antropología»[25]. No cabe imaginar un mayor antagonismo entre lo que Pi llama ciencia —mejor hubiera sido llamarla por su nombre «antropología humanista»— y la religión[26]. El humanismo de Pi es, pues, formalmente ateo y ácrata, apurando la línea del principio reductivo de inmanencia de Feuerbach a Stirner[27]. Su conclusión no puede ser más consecuente y terminante:

> Yo, que no retrocedo ante ninguna consecuencia, digo: *el hombre es soberano,* he aquí el principio; *el poder es la negación de su soberanía,* he aquí mi justificación revolucionaria; *debo destruir ese poder,* he aquí mi objeto. Sé de este modo de dónde parto y adónde voy, y no vacilo[28].

Construye así Pi i Margall sobre la base humanista del antropoteísmo la idea revolucionaria —idea en el sentido kantiano—, como el arquetipo de una nueva cultura y orden seculares, cuya realización hay que llevar a cabo en la historia. No es, sin embargo, una cuestión de voluntarismo. La metafísica idealista hegeliana, que profesa, le garantiza que esa idea está inscrita en el orden del mundo, y en cuanto tal, acabará imponiéndose, como la realidad misma, a través de la ley dialéctica de las contradicciones. Y en

---

[22] Ídem, pág. 178.

[23] Ídem, pág. 55.

[24] «Mientras Dios es más subjetivo, más aliena el hombre su propia subjetividad, su humanidad, puesto que Dios en sí y por sí es su sí mismo alienado» *(Von Wesen des Christentums* en *Gesammelte Werke,* ob. cit., V, pág. 73).

[25] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* pr. 53, en *Gesammelte Werke,* ob. cit., IX, pág. 335.

[26] *La reacción y la revolución,* ob. cit., págs. 54-55.

[27] Véase para más detalle mi trabajo «Historia de la moderna reducción antropológica de la teología», en *Convicción de fe y crítica racional,* Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 89-144.

[28] *La reacción y la revolución,* ob. cit., pág. 179.

digitalia
www.digitalia.us

un juego maniqueo muy proudhoniano se cuida de definir la otra idea antípoda, la idea reaccionaria: «La reacción... es en su mayor generalidad la esclava de la tradición histórica, el brazo de la idea de poder, la espada de la propiedad, de la monarquía y de la Iglesia»[29].

El radicalismo político de Pi es una consecuencia inevitable de estas premisas. Si Dios es una proyección ilusoria del hombre, ha de ser en religión ateo; si todo poder es un límite de la libertad, en política ha de ser ácrata. Si la unidad no rige ni prevalece sobre las diferencias, sino que es una construcción dialéctica a partir de las mismas, tiene que ser consecuentemente federalista. Si los hombres son sujetos soberanos, sólo pueden convenir libremente en instituciones, basadas en el pacto «sobre el consentimiento expreso, determinado y permanente de cada uno de los individuos»[30], lo que le lleva a un democratismo radical libertario. El constitucionalismo le parece así insuficiente por olvidar que el derecho ha de ser absoluto y la libertad integral: o son todas las libertades o no hay ninguna. Pi no tolera que la menor concesión eche a perder la línea diamantina de su consecuencialismo. ¿Que esta sociedad, hoy por hoy, parece imposible? No importa. La revolución es una idea, y como tal exige un proceso infinito. «No por eso retrocedo. Digo: «la constitución de una sociedad sin poder es la última de mis aspiraciones revolucionarias; en vista de este objeto final, he de determinar toda clase de reformas»[31].

Pero con no menor consecuencia y radicalidad había sacado antes Donoso las consecuencias políticas de la otra idea, la llamada por Pi reaccionaria. No hay sociedad sin autoridad y todo poder viene de lo alto. «La idea de autoridad —llega a decir— es de origen católico»[32]. «Autoridad» en el sentido de poder que sustenta, y a la vez, gobierna la vida, y de ahí que a su juicio, la Iglesia católica sea el modelo de una sociedad bien constituida, fundada en un orden jerárquico. Por el contrario, como no podía ser menos, «la teoría de la soberanía constituyente del pueblo es una teoría atea que no está en la escuela liberal sino como el ateísmo está en el deísmo»[33]. A sus ojos, el democratismo radical es sencillamente satánico. Su crítica al liberalismo, al que falta aquel fondo teológico propio de toda gran idea política y que encuentra, sin embargo, en el socialismo, se basa en su debilidad teórica y práctica por un calculado eclecticismo. Se ha quedado a medio camino, sin sacar las últimas consecuencias de la posición humanista. Sobre todo, Donoso echa en él de menos el valor para afrontar las grandes cuestiones de la constitución del orden social: «El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno, que comparadas con las del orden religioso y social no tienen importancia ninguna»[34].

En cambio, el socialismo no sólo lleva hasta las últimas consecuencias el principio democrático, sino que subvierte el orden instituyendo nuevos principios inmanentes de

---

[29] Ídem, pág. 49.
[30] Ídem, pág. 180.
[31] Ídem, pág. 181.
[32] *Ensayo..., OC,* II, pág. 359.
[33] Ídem, II, pág. 445.
[34] Ídem, II, pág. 448.

digitalia
www.digitalia.us

organización social. El socialismo es una verdadera teología, y hasta una religión, pero invertida, y en cuanto tal, se trata, como también para Pi i Margall, de un ateísmo:

> Considerada bajo ese aspecto la cuestión, es cosa clara que el sistema en virtud del cual se concede a la razón una competencia omnímoda para resolver por sí y sin ayuda de Dios todas las cuestiones relativas al orden político, al religioso, al social y al humano, supone en la razón una soberanía completa y una independencia absoluta. Este sistema lleva consigo tres negaciones simultáneas: la de la revelación, la de la gracia y la de la providencia... Pero estas tres negaciones, si bien se mira, se resuelven en una: la negación de todo vínculo entre Dios y el hombre[35].

El juicio estaba ya bien abonado y dispuesto el veredicto: *anatema sit.* De hecho, el texto donosiano que acabo de citar bien pudiera haber figurado como matriz del *Syllabus.* Según estas premisas, la Iglesia no podía menos de condenar toda la modernidad como un inmenso error, que se basaba en los derechos subjetivos de la conciencia sobre la verdad, su «verdad revelada», cuya custodia tenía encomendada desde su fundación. Pero a esta condena, la conciencia secular moderna sólo podía responder con otra condena semejante, viendo en ella la aliada secular del despotismo. Una intransigencia reclamaba a la otra y le hacía el juego.

2. La conciencia religiosa liberal

Cogida en la pinza de planteamientos tan radicales como extremosos, emparedado entre integrismo y socialismo, dos teologías fuertes, como bien había visto Donoso, la conciencia religiosa liberal tenía poca *chance* de hacerse valer. ¿Qué vías le quedaban abiertas en tan grave crisis por el progreso del pensamiento crítico y de la política democrática? Básicamente dos, como señala certeramente Pierre Jobit: «o bien la relegación de la religión en el dominio de sentimiento, lo que exige respecto a ella una postura puramente pragmática: comportarse como si fuese verdadera y nada más; o bien la identificación de la religión y de la ciencia gracias a los postulados de la identificación del ser y del conocimiento»[36]. De hecho ambas vías, a las que pudiéramos llamar la revelación cordial y la revelación racional respectivamente, se dieron en la conciencia religiosa española: la primera en la forma bien original del cristianismo reformado quijotesco de M. de Unamuno, con amplias influencias del protestantismo liberal y del pragmatismo; y la segunda en el cristianismo racional de los krausistas, una doble floración, claramente heterodoxa, de la conciencia religiosa liberal. Me estoy refiriendo a la cuestión del llamado *catolicismo liberal,* experiencia renovadora, tan saludable como efímera, que surgió en círculos católicos ilustrados belgas y franceses, a partir de 1863. El catolicismo liberal se proponía reconciliar a la Iglesia con el mundo moderno, salvando el principio de la libertad de conciencia, condición inexcusable de una

[35] Ídem, II, págs. 449-450.

[36] P. Jobit, *Les educateurs de l'Espagne contemporaine,* París, E. de Boccard, 1936, pág. 230.

digitalia
www.digitalia.us

religión genuina y sana, y abogando por la separación de la Iglesia y el Estado, cuya confusión había sido de tan funestas consecuencias para la causa de la verdadera religiosidad. Su consigna «la Iglesia libre en el Estado libre» suponía la consagración plena del principio de la libertad de conciencia en el orden sociopolítico, con el respeto a la libertad de cultos y el pleno reconocimiento de la autonomía de lo secular. Representaba, por consiguiente, un intento positivo de entendimiento entre la religión y el laicismo, del que se esperaba, por lo demás, la autentificación de la propia causa de la religión. La liberalización de la conciencia religiosa, asumiendo el principio de la autonomía moderna, era así solidaria con la humanización del Evangelio, en cuanto fermento de renovación de la libertad civil. En el panorama de la conciencia religiosa europea, tal como lo describirá más tarde Giner de los Ríos, escindido en «tres grandes tendencias: la dogmática o autoritaria, la racionalista (= religión natural) y la atea»[37], el movimiento de los católicos viejos por restaurar el sentido genuino de su fe representaba, sin duda, una promesa de renovación. Pero la publicación del *Syllabus* en 1864, con su expresa condena del liberalismo, vino a cortarlo en flor. «El catolicismo liberal, según lo entendía Montalembert —comenta López Morillas—, estaba herido de muerte. A rematarlo vino la definición del dogma de la infalibilidad»[38]. El decreto y la encíclica papal *Quanta cura* lo situaron ante la disyuntiva o de replegarse y hasta retractarse o de romper con la Iglesia. Así lo había visto también en España Giner de los Ríos. «¿Qué porvenir aguarda —se preguntaba— a la dirección iniciada por los católicos liberales y resueltamente llevada a sus naturales consecuencias por los viejos católicos?», y se atrevía a pronosticar que este intento de interna liberalización del catolicismo lo conduciría a ser «una confesión más entre las infinitas engendradas por la Reforma»[39]. Pero realmente no hubo cisma, sino disolución.

¿Afectó a España tan efímera experiencia? Estoy de acuerdo con la opinión a este respecto de José Luis Aranguren, que cree que no, o en muy escasa medida[40]. Ciertamente el primer antecedente autóctono en el país de esta mentalidad habría que buscarlo al comienzo del siglo, tal como ha mostrado convincentemente José Antonio Maravall, en la obra de Joaquín Lorenzo Villanueva, *Las angélicas fuentes o el tomista en las Cortes* (1811) en la que «se pasa de explicar la mera conformidad entre el liberalismo democrático y el pensamiento católico a sostener su congruencia. En estas páginas, Villanueva defiende la soberanía nacional y las reformas de libertad política basadas en aquel principio, como proyección de una rigurosa doctrina católica»[41]. Pero aquella po-

---

[37] «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», en *Obras Completas,* Madrid, Espasa-Calpe, 1922, VI, pág. 331.

[38] J. López Morillas, *El krausismo español,* México, FCE, 1980, pág. 150.

[39] «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», *OC,* VI, págs. 333-334.

[40] J. L. L. Aranguren, *Moral y sociedad,* Madrid, Edicusa, 1966, pág. 177.

[41] J. A. Maravall, «Sobre los orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren,* Madrid, Rev. de Occidente, 1972, pág. 241. Maravall distingue muy finamente entre liberalismo católico y catolicismo liberal, como fue el de Villanueva. «Tengamos en cuenta que el liberalismo católico se levanta frente a otros grupos que no son católicos, para defender la libertad de conciencia de los que lo son. El catolicismo liberal surge, según nuestra interpretación, frente a otros católicos, para corregir el falso camino que en el campo de la política llevan éstos» (ídem, pág. 252).

digitalia
www.digitalia.us

sición teórica, surgida al socaire de las Constituyentes de 1812, no generó una sólida corriente de pensamiento. Un segundo aldabonazo sobre el tema en la conciencia española tuvo que ver con la recepción de la obra de Lamennais, *Paroles d'un croyant,* traducida primero en 1834, y tan sólo dos años más tarde, 1836, por nada menos que Larra, con el significativo título de *El dogma de los hombres libres.* Tanto el Prólogo, que hizo Larra a su traducción, como la *Glosa,* que escribirá años más tarde, en 1854, Joaquín María López, a la misma obra de Lamennais, hablan muy elocuentemente del eco de su actitud en la conciencia liberal española. Lamennais clama como un profeta por un Evangelio de la libertad y la solidaridad, a la vez que denuncia acremente todas las formas de dominación y servidumbre políticas.

> Dios no os ha criado para que seais la piara de algunos hombres. Os ha hecho para vivir libremente en sociedad como hermanos. Así, pues, un hermano no tiene ningún mando sobre su hermano. Los hermanos se unen entre sí por convenios mutuos, y estos convenios forman la ley, y la ley debe ser respetada, y todos deben unirse para impedir que nadie la viole, porque es la salvaguarda de todos, la voluntad y el interés de todos[42].

Daba así forma a un cristianismo liberal, hondamente comprometido con la causa de la emancipación política y el progreso civil de la humanidad, sobre la base de la libertad de pensamiento. El lema evangélico «la verdad os hará libres» se conjuga en él con el mandamiento cristiano del amor fraterno, como dos principios de transformación política y social. «No se comienza a perseguir —escribe— hasta que se ha perdido la esperanza de convencer, y el que pierde la esperanza de convencer, o blasfema en sí mismo el poder de la verdad, o no tiene confianza en la verdad de las doctrinas que anuncia»[43]. Lamennais sí la tenía, pues creía que el Evangelio es una fuerza de liberación integral, que transforma todas las dimensiones de la vida. «Amad a Dios más que a todas las cosas, y al prójimo como a vosotros mismos, y la servidumbre desaparecerá de la tierra»[44]. En el apéndice sobre «la libertad y el absolutismo» contrapone los dos sistemas, el liberal y el despótico, haciendo ver que el primero es consonante con el espíritu del Evangelio, mientras que el segundo lo contradice abiertamente. Más aún, muestra cómo la revolución política moderna no es más que la continuación de la gran revolución moral que supuso el establecimiento del cristianismo[45]. Hay, pues, una abierta inspiración evangélica del lema revolucionario, «libertad, igualdad y fraternidad», poniendo el acento en la clave de bóveda de la igualdad:

> El principio de la igualdad de los hombres delante de Dios, necesariamente debe producir otro principio que no es más que su aclaración o más bien su aplicación, a saber: la igualdad de los hombres entre sí, o la igualdad social... La igualdad religiosa se dirige, pues, a producir como su consecuencia y su complemento, la igualdad política

---

[42] *Palabras de un creyente,* con un apéndice del mismo autor sobre «La libertad y el absolutismo», París, Librería de la Rosa, 1834, pág. 132.

[43] Ídem, pág. 170.

[44] Ídem, pág. 137.

[45] Ídem, pág. 284.

digitalia
www.digitalia.us

> y civil. Y la forma de la igualdad política y civil es la libertad, pues excluye originalmente todo poder del hombre sobre el hombre, y obliga desde luego a concebir la sociedad temporal, la ciudad, bajo la idea de asociación libre[46].

La obra de Lamennais, aun siendo religiosa de inspiración, tenía, pues, una clara intencionalidad política, que no oculta su autor, antes bien la exhibe como una incitación moral a resistir al poder ilegítimo y luchar contra toda servidumbre, pues «somos de Dios», y en consecuencia no pertenecemos a nadie[47]. Y política fue también, como no podía ser menos, su recepción en España. «En tales circunstancias —escribe E. La Parra López— el recurso a la obra de Lamennais tiene una clara intencionalidad política... como ayuda para realizar la revolución liberal, que con tanto ahínco como infortunio se pretende»[48]. Lo que no significa que se tratara de un uso meramente instrumental del libro de Lamennais, pues tanto Larra como Joaquín M.ª López explicitan muy claramente su valoración positiva de la religión en sentido liberal. El anticlericalismo esencial de Larra no es óbice alguno, antes bien, confirma su insistencia en la reforma de la sensibilidad religiosa, convencido como estaba de que una religión liberal era necesaria para el triunfo social y político del liberalismo. Su postura es bien explícita y prueba su sagacidad y buen sentido político:

> Los liberales, sin embargo, y los reformadores hubieran triunfado hace mucho tiempo completamente y para siempre, si en vez de envolver en la ruina de los tiranos a la religión, necesaria a los pueblos, y de que ellos habían hecho un instrumento, se hubieran asido a esa misma religión, apoderándose de esta suerte de las armas mismas de sus enemigos para volverlas contra ellos. El protestantismo... obró con mejor instinto... Hermanó la libertad con la religión. Aunque más tarde ¿por qué no hemos de hacer lo propio con el catolicismo?[49].

He aquí esbozado el espíritu de un catolicismo liberal, tal como lo entendía Lamennais: hacer del cristianismo una religión de la libertad. En lucha, pues, contra el integrismo religioso y discrepando de la táctica del laicismo beligerante, Larra se pronuncia por la liberalización interna de la actitud religiosa, y no ya tan sólo por sus réditos políticos, sino por su intrínseco valor de humanidad. De ahí que en su profesión de fe liberal, con que cierra este prólogo, incluya expresamente en su ideario, junto a la libertad civil y la igualdad ante la ley, «una religión pura, fuente de toda moral, y religión como únicamente puede existir: acompañada de la tolerancia y de la libertad de conciencia»[50]. Mucho más clara y abiertamente se había pronunciado al respecto Joaquín María López:

---

[46] Ídem, págs. 286-287.

[47] Ídem, págs. 119-121.

[48] «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en *Liberalisme chrétien et Catholicisme liberal en Espagne, France et Italie dans la premiere moitié du XIXe siècle,* Univ. de Provence, 1989, pág. 323.

[49] Prólogo a *El dogma de los hombres libres,* en Larra, *Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1968, pág. 1467.

[50] Ídem, pág. 1468.

digitalia
www.digitalia.us

> No temo yo a la religión que profeso y amo. ¿Ni cómo temer una religión de paz, de caridad, de amor y de beneficiencia, según la doctrina de Jesucristo, si los hombres no la hubieran desfigurado con sus vicios y su impostura? Pero temo al fanatismo, que es tan contrario a la verdadera religión como el error a la verdad[51].

Uno y otro creían, pues, en la revolución liberal de la palabra, como advierte Larra, y, por tanto de la conciencia, incluso la religiosa, o precisamente la religiosa, en un programa reformador, tal como lo especifica La Parra —«1) la separación entre la Iglesia y el Estado, 2) poner la religión de parte del pueblo y no de la tiranía, 3) hermanar religión y libertad»[52]—, que puede tomarse como un claro exponente del catolicismo liberal. La gran oportunidad de cuajar pudo tenerla en el movimiento krausista español, que por su afinidad con el catolicismo ha podido ser visto, tal como afirma José Luis Abellán, como «el eco más importante entre nosotros de ese catolicismo liberal extendido por varias naciones europeas»[53]. Y desde luego los krausistas hicieron a veces expresas declaraciones, al menos de cristianismo, pero tras el *Syllabus* y su abierta condena del liberalismo, ya era «evidente, la incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo»[54]. *El liberalismo es pecado,* como señala el título de Félix Sardá y Salvany, en que se hace una catequética antiliberal al servicio de fe católica carbonaria. La fórmula «La iglesia libre en el Estado libre», que «debía ser ya sospechosa desde que la tomó Cavour para hacerla bandera de la revolución italiana contra el poder temporal de la Santa Sede»[55], introducía, según Sardá, un dualismo inaceptable en la conciencia cristiana:

> No echaron de ver estos esclarecidos sofistas que si la razón individual venía obligada a someterse a la ley de Dios, no podía declararse exenta de ella la razón pública o social sin caer en un dualismo extravagante, que somete al hombre a la ley de dos criterios opuestos y de dos opuestas conciencias. Así que la distinción del hombre en particular y ciudadano, obligándole a ser cristiano en el primer concepto, y permitiéndole ser ateo en el segundo, cayó inmediatamente por el suelo bajo la contundente maza de la lógica íntegramente católica. El *Syllabus,* del cual hablaremos luego, acabó de hundirla sin remisión[56].

Y así fue. El catolicismo liberal no fue posible en España, menos aún que en el resto de Europa. La intransigencia del fanatismo religioso oficial no lo dejó ser. Es innegable con todo que el espíritu del catolicismo liberal pervive en las actitudes y declaraciones de pensadores liberales de abierta filiación católica como Concepción Arenal y Emilio Castelar. Este último supo condensar en fórmula dialéctica, por una vez al margen de su retórica envaguecedora, la simbiosis entre libertad y religion. «Los que ama-

---

[51] Cit. en «El eco de Lamennais en el progresismo español...», art. cit., pág. 328.

[52] Ídem, pág. 332.

[53] J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español,* Madrid, Espasa Calpe, 1984, tomo V, pág. 449.

[54] Ídem, V, pág. 450. El hecho de la disidencia respecto al catolicismo de los krausistas españoles entre 1864 y 1870 está mostrado con una amplia batería de textos y confesiones por M. D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea,* Madrid, CSIC, 1981, págs. 36-39.

[55] *El liberalismo es pecado,* Barcelona, Librería católica, 1884, pág. 27.

[56] Ídem, págs. 27-28.

digitalia
www.digitalia.us

mos la religión, no debemos consentir que las almas liberales caigan en el ateísmo; los que amamos la libertad no debemos consentir que las almas religiosas caigan en la esclavitud»[57]. Y hasta el mismo Clarín, tan sensible y clarividente en cuestiones religiosas —me atrevería a decir que tan acendradamente religioso de actitud, entendiendo por ésta la apertura mental hacia la profundidad misteriosa de la realidad— supo conciliar su cristianismo residual y cordial con su radical liberalismo, en su convicción de que «la verdadera secularización religiosa no ha de ser negativa, pasiva, sino positiva, activa; no ha de lograrse por el sacrificio de todos los ideales parciales, sino por la concurrencia y amorosa comunicación de todas las creencias, de todas las esperanzas, de todos los anhelos»[58], una postura dialógica que tanto recuerda la profesión de fe liberal de Larra. Desgraciadamente se trata de actitudes aisladas y señeras, que no lograron fraguar en un movimiento reformador. Lo fue ciertamente el krausismo, pero ya en clave abiertamemte disidente, pues el *Syllabus* no dejaba otra alternativa. La reforma religiosa emprendida por el krausista Fernando de Castro, de inspiración profundamente cristiana y liberal a un tiempo, lleva ya en sí claros gérmenes heterodoxos. A la altura de 1874, cuando publica su *Memoria testamentaria,* Castro ha roto ya de hecho con la Iglesia católica. Buena prueba de esta heterodoxia es tanto su comprensión racionalista de la figura de Cristo como su defensa de una Iglesia universal cosmopolita. Muy finamente ha advertido Francisco Pérez Gutiérrez la afinidad del krausismo español con la posición de Renan, aun sin suponer un influjo expreso del francés en tales pensadores[59]. Por lo demás, si se atiende a sus bases doctrinales, el krausismo español significaba una cosa bien diferente del catolicismo liberal: una simbiosis de la tendencia racionalista, defensora —según Giner— de la religión natural, con un cristianismo puramente evangélico, pero reducido a su núcleo moral genuino.

3. La religión natural krausista

Está fuera de toda duda razonable que la filosofía krausista, vástago póstumo del idealismo alemán, fue un pensamiento de inspiración, y lo que es más importante, de misión religiosa. Y desde luego lo fue de modo eminente, militante, y casi misionero en el krausismo español. Bien lo vio M. de Unamuno con su fino sentido para estas cuestiones.

> Y si Krause echó aquí algunas raíces —más que se cree y no tan pasajeras como se supone— es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él *(Geschichte der Pietismus),* tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión o más bien la persistencia del misticismo

[57] Cit. por F. Pérez Gutiérrez en su *Renan en España,* Madrid, Taurus, 1988, pág. 87. Véase referencias más precisas al problema del catolicismo liberal en las páginas 78, 87, 98, 136 y 138 de esta obra.

[58] «La restauración idealista», en *Ensayos y revistas,* Madrid, 1892, pág. 192.

[59] F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España,* ob. cit., pág. 73.

digitalia
www.digitalia.us

católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos (VII, 282)[60].

Esta connotación religiosa estaba demasiado a la vista para pasar desapercibida. «El problema religioso —ha escrito Pierre Jobit— es, pues, en definitiva, el principal, quizá el único problema del krausismo y estimamos que es aquí donde hay que buscar la explicación más profunda del éxito de esta filosofía en España»[61]. Más que de una filosofía de importación, traída al azar a España, como sostiene maliciosamente Menéndez y Pelayo[62], se trata de una respuesta metafísico-religiosa, congruente con las nuevas exigencias de ilustración que se dejaban sentir agudamente en las capas intelectuales del país. Tal vez la respuesta era demasiado ingenua, como la primera generación de los krausistas españoles, y su racionalismo demasiado plano, pero actuó existencial e históricamente como un revulsivo de la dogmática conciencia española. La literatura krausista abunda en testimonios patéticos de crisis de fe de ciertos intelectuales exigentes, que un buen día, en medio de su perplejidad y conflicto interior, encontraron una luz de orientación. Así Fernando de Castro habla de «un nuevo renacimiento religioso» cuando conoció la filosofía racionalista. «Vi luz en mi corazón y en la ciencia, y comprendí entonces la fuerza del *signatum est super nos»*[63]. No hay razón alguna para tomar su *Memoria testamentaria,* como hace Menéndez Pelayo por «uno de esos cínicos alardes de apostasía, pasados de moda en Europa»[64], en lugar de ver en ella el testimonio veraz de una crisis religiosa, gemela a la de tantos otros cristianos bienintencionados al enfrentarse con las exigencias críticas de la modernidad. Más patéticamente aún, Gumersindo de Azcárate en su *Minuta de un testamento,* relata desde la situación literaria y la «autoridad» de un moribundo[65], las vicisitudes existenciales de una crisis de fe, en medio del páramo intelectual de la religiosidad española, que le lleva a romper con la religión establecida y a una sincera búsqueda religiosa, confiando —tranquiliza el moribundo a su esposa— en que Dios, al que busca con rectitud de corazón, le enviará un ángel salvador, si fuera preciso, a la hora de la muerte. La fórmula que Fernando de Castro, en carta a Nicolás Salmerón, se aplicara a sí mismo —perder «la virginidad de la fe», para ganar, en cambio, «la materni-

---

[60] Quizá era esto lo que a fin de cuentas dolía a Menéndez Pelayo, cuando tan acre y mordazmente fustigaba, con leso pecado de injusticia, «la hipocresía del krausismo»: «y ésta es la razón —decía— de aquel discurso tan capciosamente preparado, rebosando de misticismo y ternezas patriarcales, donde venía a anunciarse a las almas pecadoras una nueva era, en que el cuidado de ellas correría a cargo de la filosofía, sucesora de la religión en tales funciones» *(Historia de los heterodoxos,* Madrid, BAC, 1967, II, págs. 940-941).

[61] *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine,* ob. cit., pág. 193. Y en otro momento: «me parece que esta filosofía ha sido construida en vista a una religión» (ídem, pág. 223).

[62] «Pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad, gracias a la lobreguez y la pereza intelectual de Sanz del Río» *(Historia de los heterodoxos,* ob. cit., II, pág. 937).

[63] *Memoria testamentaria,* Madrid, Castalia, 1975, págs., 96-97.

[64] *Historia de los heterodoxos españoles,* ob. cit., II, pág. 1010.

[65] Como ha indicado Mariano Maresca, refiriéndose a la *Minuta de un testamento* de Azcárate, el recurso literario a la situación y la autoridad del moribundo «como la estrategia que sostiene el texto y ordena la producción de sus efectos, es un exponente meridiano del sentido más profundo, y también el más real, del moralismo y el pedagogismo» *(Hipótesis sobre Clarín. El pensamiento crítico del reformismo español,* Granada, Diputación de Granada, 1985, pág. 125).

digitalia
www.digitalia.us

dad de la razón»[66]—, habla muy elocuentemente del carácter cuasisagrado que atribuía a esta nueva maternidad. «Más alta que la fe dogmática», piensa Salmerón, está «la convicción racional en el orden supremo de la realidad y de la vida»[67]. Más fino y comprensivo que el combativo Menéndez Pelayo estuvo en este punto Clarín, que aunque no se convirtió «al dios krausista», según Yvan Lissorgures, supo ver, sin embargo que se trataba de «una religiosidad fecunda, porque integra los valores fundamentales de la ciencia y del libre examen, concilia fe y progreso, y supone apertura y tolerancia»[68].

Era, pues, innegable el sentido religioso con que los krausistas españoles, al menos los de la primera generación, vivieron su encuentro con el racionalismo armónico de Krause. La razón es bien sencilla y no la ocultó Sanz del Río en el Prólogo al *Ideal de la Humanidad para la vida* (1811): su proyecto de reforma interior del hombre bajo la idea reguladora del armonismo tiene una clave de bóveda en la idea de Dios, centro metafísico del sistema:

> El Hombre, siendo el compuesto armónico más íntimo de la Naturaleza y el Espíritu, debe realizar históricamente esta armonía y la de sí mismo con la humanidad, en la forma de voluntad racional y por el puro motivo de esta su naturaleza en Dios[69].

Esto quiere decir que la metafísica krausista es en el fondo una teología, que reposa en la idea del ser uno, absoluto e infinito, a la que se llega por vía analítica e inmanentista, es decir, por reflexión progresiva, a partir de la vida del propio yo, y en virtud de su exigencia de fundamentación. En esta idea se encierra la «vista real»[70], inclusiva formalmente del todo, y por tanto, constituye la razón formal del sistema, pues a partir de ella, se procedía sintéticamente a la reconstrucción del mundo. Era casi inevitable que recayera sobre tal metafísica la sospecha de panteísmo, que fue la acusación constante que recibió desde Balmes a Menéndez Pelayo, aunque, a decir verdad, la objeción ya estaba prevista en el sistema, y Krause se había adelantado con toda suerte de distingos a defender la causa de su «panenteísmo» (todo en Dios), que salvaba la trascendencia y personalidad de Dios, sin menoscabo de su inmanencia como causa transitiva y presente en el mundo. No es cosa de entrar ahora en este debate. La escolástica krausista ha defendido siempre con tenacidad el hallazgo «panenteísta» como la resolución del arduo problema de la relación de Dios con el mundo, previo *(vor)* y sobre él *(über)* en

---

[66] *Memoria testamentaria,* ob. cit., pág. 125.

[67] De su Discurso en el debate parlamentario sobre la legalización de la Internacional, *La legalidad de la Internacional,* Madrid, Impr. La igualdad, 1871, pág. 67.

[68] *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 186.

[69] Prólogo a la trad. esp. de *Ideal de la humanidad para la vida,* Barcelona, Orbis, 1985, pág. 37.

[70] Tal vista real está fundada en una intuición originaria, como base de todo el sistema de pensamiento. Véase K. Ch. F. Krause, *Ciencia universal pura de la razón,* pr. 21 (Madrid, CSIC, 1986, págs. 33-35). Como ha visto M. T. Rodríguez de Lecea, «la teoría de la vista real no está lejos de la inducción (?) (intuición mejor) de Gratry, ni del *primo ontologico* de Gioberti, y tiene soprendentes similitudes con el innatismo rosminiano» (Cfr. «Filosofía de la religión del krausismo español», en *Reivindicación de Krause,* Madrid, Fund. Friedrich Ebert, pág. 61). Y de hecho el metafísico tomista Ortí y Lara, en su polémica con Sanz del Río, denunció el ontologismo del pensamiento krausista.

digitalia
www.digitalia.us

cuanto su fundamento, pero en él *(in),* en razón misma de su ser absoluto[71]. Pero como bien ve Jobit, la teoría de «todo en Dios» *(All-in Gott-Lehre),* «que se presenta aquí como específicamente filosófica, no es más que trasposición del misticismo... y es preciso subrayar que la mística no se precia de finura filosófica»[72].

Lo decisivo es que aquella metafísica, en un franco movimiento ya de secularización de dogmas católicos, estaba al servicio de una religión, es decir, de una práctica de transformación del hombre en conformidad con la idea armónica e integral de su ser en Dios. Y por ser una filosofía de la religión, lo era también de la historia, al especificar el camino gradual de la realización del arquetipo de la humanidad como reino de Dios. La trascendencia de esta dimensión práctico-transformadora había sido subrayada por todos los krausistas, comenzando por su jefe de filas. Con su lenguaje un tanto abstracto lo había dicho el mismo Krause:

> La religión en su idea propia, como uno de los fines fundamentales y formas de obrar el hombre en aspiración a asemejarse a Dios, a unirse con Dios, y Dios mediante, con todos los seres finitos y consigo mismo, mira al conocimiento de Dios y del mundo en Dios, como un conocimiento hecho, esto es, como doctrina sentada y reconocida de un modo u otro, porque su fin principal es dirigir bajo este conocimiento del destino religioso de la humanidad en el sentimiento y en la vida[73].

En Sanz del Río abundan tales expresiones con un lenguaje aún más abstruso y retorcido, que había provocado la crítica —ésta sí merecida por lo general de Menéndez Pelayo—, a «la hórrida barbarie con que los krausistas escribían»[74]. En un tono más piadoso y edificante, se expresaba Franciso de Paula Canalejas:

> el racionalismo armónico profesa en religión y aspira a realizar la unión viva de la humanidad y del hombre en ella con Dios como ser supremo. La religión es, pues, una re-

---

[71] Como comenta R. U. Orden Jiménez, «Krause logra distinguir el mundo de Dios asegurando la inmanencia *(in)* del primero dentro del segundo, y salvaguardando la trascendencia *(über)* en tanto que Dios es un ser ontológicamente previo *(vor)* al mundo y fundamento *(durch)* del mismo» («La relación de intimidad con Dios: el panenteísmo de Krause», en *La actualidad del krausismo en su contexto europeo,* Madrid, Universidad de Comillas, 1999, pág. 251).

[72] *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine,* ob. cit., pág. 204. Sobre la discusión entre el panteísmo y el panenteísmo, pueden consultarse las páginas 195-207.

[73] *El ideal de la humanidad para la vida,* pr. 131, ob. cit., pág. 204.

[74] *Historia de los heterodoxos,* ob. cit., II, pág. 951. Por lo demás, se entiende este reproche menendezpelayista, si se tiene en cuenta que el libro *El ideal de la humanidad* de Sanz del Río no es más que la traducción, según ha probado fehacientemente Enrique M. Ureña, de dos obritas de Krause, la publicada en el *Tagblatt des Menschheitlebens* (1811) y del *Enfaltung und urbildliche Darstellung der Idee des Menscheitbundes*. «La idea de Sanz del Río —precisa E. M. Ureña— de traducir lo que tradujo del *Tagblatt,* en lugar de traducir o acomodar realmente el *Urbild,* podría considerarse objetivamente (insisto, si prescindimos ahora del problema del fraude) como un intento de cumplir con aquellos dos objetivos a la vez, intento, además, que encuentra algún paralelismo con intentos semejantes realizados dentro y fuerra de Alemania» *(El ideal de la humanidad. Sanz del Río y su original alemán,* Madrid, UPCO, 1997, pág. LV). Estos intentos eran difundir y divulgar la doctrina del maestro, a la que juzgaban como la filosofía definitiva. De esta manera Ureña sitúa el krausismo español en lo que llama «una perspectiva universalística», o en el contexto del movimiento filosófico y pedagógico, de índole masónica, del krausismo europeo.

digitalia
www.digitalia.us

> lación y aspiración (en corazón, en inteligencia y en obras) fundamental y permanente de toda nuestra naturaleza finita, y señaladamente del espíritu hacia Dios...[75]

Tal «unión viva» tiene básicamente un carácter religioso en tanto que concibe la relación del Dios con el hombre en términos de «intimidad» y «semejanza», como corresponde a una imagen interna de la misma divinidad[76]. Ahora bien, en la medida en que tal religión aparece fundada en principios de razón natural, hace razonable el obsequio de la fe. La pretensión era, pues, de hacer compatible y hasta consonante la religión con la ciencia o el saber, mediante una metafísica verdaderamente irenista y conciliatoria. «La cultura científica —precisa Krause— cuanto más fundamental es, y más sistemática, aclara más y confirma el conocimiento de Dios como la base de la religión, esto es, en forma de fe racional»[77]. En Dios no había, pues, que creer. Bastaba con conocerlo en aquella «vista real», que era el fundamento de todo saber; pero en su concreción o revelación particular en la historia, era necesario que toda fe positiva estuviera sostenida y justificada por la fe racional, que indicaba la conformidad a razón de tal obsequio de la creencia. Mas la fe racional no lo es todo. Ella debe conducir al sentimiento religioso, como experiencia concreta y personal de esta praxis de transformación[78]. Pero además de esta congruencia con los principios de la razón, la fe racional exigía que el acto mismo de creencia fuera espontáneo y libre, no mediatizado por ninguna instancia de poder o de presión social.

> La religión, como relación íntima, personal e históricamente manifestable entre el hombre y Dios, radica principalmente en la conciencia, y puede y debe ser libre, y perfectible como toda la naturaleza del espíritu[79].

La carga crítica contra la fe dogmática, «coercitiva», como la llamara Giner[80], de la confesionalidad social tradicional era aquí evidente. Y en el mismo sentido había reclamado Fernando de Castro para su país «la libertad de conciencia y de cultos, que encontraba en el extranjero, «sintiendo en todas partes a Dios y contemplando, mejor dicho, saboreando los sabrosísimos frutos de la libertad religiosa», frente al uso «imperial y aristocrático» de la Iglesia romana[81]. No es extraño, pues, que esta fe se presentara con un sentido ilustrado, esto es, racional, liberal y moral, como una religión dentro de los límites de la razón, por utilizar la conocida expresión kantiana.

---

[75] «La escuela krausista en España», en *Estudios críticos de filosofía, política y literatura,* Madrid, Baylly-Bailliere, 1872, pág. 152.

[76] K. Ch. F. Krause, *Ciencia universal pura de la razón,* pr. 18, ob. cit., págs. 29-30. Véase R. V. Orden Jiménez, «La relación de intimidad con Dios: el panenteísmo de Krause», art. cit., pág. 264.

[77] *Ideal de la humanidad para la vida,* pr. 131, ob. cit., pág. 202.

[78] Como ha precisado M. T. Rodríguez de Lecea, «estos dos momentos en que queda dividida la exposición de la religión krausista —fe racional y sentimiento religioso— ocasionan las dos versiones que los comentaristas dan de ella...» (como) puro racionalismo o como misticismo (art. cit., pág. 69).

[79] *El ideal de la humanidad para la vida,* pr. 131, ob. cit., pág. 202.

[80] «Religión y ciencia», *OC,* VI, pág. 275. Sobre su crítica a la Iglesia católica española, a la que acusa de «hacer solidaria la causa de Dios y la de la barbarie», véase su artículo sobre «La Iglesia española» *(OC,* VI, pág. 289).

[81] *Memoria testamentaria,* ob. cit., págs. 98 y 102, respectivamente.

digitalia
www.digitalia.us

El vínculo de razón y fe en el krausismo es, no obstante, más complejo, de lo que a primera vista aparece. En su ensayo sobre *Religión y ciencia* Giner de los Ríos se esfuerza por aclarar el sentido de la armonía entre saber y fe, sobre la base de su fundamento común en Dios, al que se refieren de modo diverso, pero complementario. De hecho, se trata de una doble revelación: la «eterna y universal», por la que Dios aparece a la razón finita como la clave del sistema ontológico y del conocimiento, y la revelación histórica y particular, en la que se manifiesta en algún aspecto de su esencia infinita en las confesiones religiosas. La primera es natural y está vinculada a la razón en su uso filosófico. «El conocimiento de Dios y su certeza del ser uno y todo, como supremo fundamento al par de los seres y de la vida, es esencial al espíritu humano e inseparable de su pleno concepto, pues su germen es nativo en él»[82]. Pero esta revelación, que alcanza las verdades supremas específicas de una religión natural, esto es, racional —tales como la existencia de Dios, su esencia infinita, su obra como creador y providente del mundo, la inmortalidad del alma, etc.— no basta; «necesita completarse en diversos grados y aspectos por la revelación temporal-individual de Dios»[83]. La insuficiencia de la religión natural se basa en el carácter abstracto de tal revelación en orden a sustentar una relación íntima y personal del alma con Dios, según especifica E. Ahrens en su *Curso de derecho natural:*

> (la razón) es incapaz de penetrar las relaciones generales del hombre con Dios, bajo su fase individual, personal, viviente. Es la fe la que inspirándose en el corazón, apoyándose en los hechos de la vida interna y en los grandes hechos históricos... llena las lagunas que la razón deja subsistir entre los principios generales y los hechos particulares[84].

Pero la revelación histórica es también de por sí insuficiente, si no la acompaña aquella fe racional que es un obsequio fundado en razón. Tal como precisa Giner:

> Los exclusivos partidarios de la fe en la revelación histórica no atienden a que ésta sólo puede conocerse *sobre la base de la eterna, general o racional,* previamente recibida, ora científicamente, ora en presentimiento[85].

La primacía la tiene, pues, el saber o la revelación eterna y universal; en una palabra, la filosofía, que se instituye en criterio de la aceptabilidad racional de toda fe histórico-positiva:

> Además de la revelación universal divina en que descansa, nos da a conocer también la naturaleza de la revelación individual, enseñándonos juntamente el criterio para distinguir la verdadera revelación y la supuesta, mostrándose en esto, por su parte, como una penetración del espíritu en las profundidades de Dios[86].

---

[82] «Religión y ciencia», pr. LXI, *OC,* VI, pág. 267.
[83] Ídem, pr. LXIV, *OC,* VI, pág. 270.
[84] *Curso de derecho natural,* cap. XXX, ob. cit., pág. 632.
[85] «Religión y ciencia», pr. LXVI, OC, VI. pág. 273.
[86] Ídem, VI, págs. 257-258.

digitalia
www.digitalia.us

La razón estaba en el inequívoco carácter fundamental del conocimiento filosófico, «porque si bien es cierto —arguye Fernando de Castro— que la Filosofía no da fe ni creencias, ni funda institución religiosa alguna en particular, también lo es que establece todos los primeros (y fundamentales) principios de la vida religiosa, y con ellos pueden valorarse y contrastarse como criterio seguro, los dogmas en que descansan las religiones positivas»[87]. Hay, sin embargo, como un envolvimiento recíproco entre ambas revelaciones. Pues si la natural es fundante y determinante, la histórica/confesional es, por así decirlo, plenificante, siempre que se mantenga en la forma de su aceptabilidad racional. Esto significa que el creyente tiene la obligación de ilustrar su fe positiva en la forma de fe racional; y que el científico debe entender su propio quehacer como una obra religiosa. Se comprende así la importancia decisiva que tuvo en el krausismo la virtud de la tolerancia hacia las distintas confesiones religiosas y la consiguiente libertad de cultos que ha de llevar jurídicamente aneja. No se trata de una convivencia ecléctica, como suele creerse, sino de la íntima convicción de que la pluralidad religiosa enriquece nuestra experiencia y sentimiento personal de Dios. Entre las religiones históricas, los krausistas concedían un puesto relevante al cristianismo, del que asegura Krause que «fundó la intimidad religiosa (religión del corazón) en espíritu de piedad filial»[88], pero no es la revelación completa y definitiva, ni puede en sus dogmas sentar un canon para la razón.

En cuanto religión racional, la krausista es también una religión básicamemnte moral, no ya en el sentido de que genera frutos morales, sino en cuanto ajustada y conforme a la vida moral:

> Tan esencialmente se unen en el hombre la religión y la moral... que siendo cada una a su modo original y absoluta están llamadas la una hacia la otra, y sólo en su correlativo desenvolvimiento, ayudándose una por otra, llegará cada una a su plenitud posible en la humanidad[89].

Este envolvimiento recíproco, de que habla Krause, es en cierto modo análogo al que existe entre moral y religión. La moral es así entendida como una «condición subjetiva en la humanidad para elevarse a la religión»[90], y recíprocamente la religión sazona y vivifica los frutos de la moralidad. No hay, pues, fe sin obras. Como precisa Giner de los Ríos, «el que cree, no meramente de fantasía o de palabra, sino con toda la fuerza activa y pasiva de su vida... se reconoce *obligado...*»[91], esto es, vinculado objetivamente al triunfo del bien universal. En suma, la religión ha de ser una forma de culto racional a Dios, en espíritu y en verdad, según la sentencia evangélica, que repite Giner[92]. Decía antes que el cristianismo gozó de una especial estimación entre los krausistas,

---

87 *Memoria testamentaria,* ob. cit., págs. 95-96.
88 *Ideal de la humanidad para la vida,* pr. 65, ob. cit., pág. 126.
89 Ídem, pág. 211.
90 Ídem, pág. 209.
91 «Religión y ciencia», pr. XXXIX, *OC,* VI, pág. 240.
92 Ídem, *OC,* VI, pág. 281.

digitalia
www.digitalia.us

como la etapa más madura en la revelación de la divinidad. La doctrina de «la unidad de Dios y la unión de todos los hombres con Dios» —precisa Krause— acabó de desterrar la esclavitud que la cultura griega y romana dejaron en pie»[93]. Era, pues, una religión de libertad. Es significativo que en la formulación de Krause se elude el sentido del dogma cristiano de la encarnación como unidad de la naturaleza divina y la humana. Si llamo la atención sobre este hecho es porque es muy ilustrativo de la estrategia de depurar o filtrar moralmente el cristianismo, reduciendo el contenido de los dogmas a su núcleo racional. Pero tiene sentido preguntarse si esta racionalización no implica una esterilización ilustrada de lo que el creyente entendería por el alma genuina de su creencia. Esta cristología meramente humanista pone de manifiesto que la religión dentro de los límites de la mera razón puede llegar a ser una religión descargada de toda referencia sobrenatural. «La religión entonces —como nota acertadanmente P. Jobit— se acerca considerablemente a la filosofía...; en definitiva, todo el hecho religioso se resuelve en un moralismo»[94]. El Cristianismo racional depotencia así la sustancia mística del dogma cristiano, disolviéndolo en un humanitarismo solidario. El ideal de la humanidad, tal como lo formulara Krause, secularíza igualmente en la forma de un cosmopolitismo sentimental el sentido profundo de la comunión mística de los santos en el nuevo reino de Dios. No es, pues, tan marginal que Fernando de Castro, frente a la Iglesia romana, cesaropapista, soñara con una nueva Iglesia cosmopolita, «plusquamcatólica» diríamos, que integrara a todos los hombres en una «comunión universal», una especie de Iglesia laica, cuyo panteón lo formarían todos los hombres buenos y excelentes[95]. En esta primera simbiosis de la conciencia religiosa con el laicismo, éste había logrado inocular en ella un principio crítico de reducción. Quizá sea ésta la razón por la que Miguel de Unamuno, de profundo y genuino sentido religioso, se sintiera tan poco interesado, pese a la amistad que mantuvo con Giner de los Ríos, por el krausismo, cuya religiosidad le parecía insípida, aunque alguna vez la llamara mística (I, 841), como plano e ingenuo su racionalismo armónico.

El racionalismo krausista, con su ontologismo y su misticismo difuso y vagamente panteísta, se había quedado, para la conciencia de la época, a medio camino. En efecto, para la conciencia científica positivista era demasiado metafísico, y por ende, proclive todavía a enredarse en planteamientos religiosos; en cambio, para la conciencia religiosa estricta, era demasiado científico o racionalista, y conducía a un reduccionismo humanista de la fe religiosa. Y tanto el intelectualismo como el moralismo acababan por disolver, a los ojos de sus críticos, lo específico de la revelaciónn cristiana. Los círculos católicos intelectuales se cerraron en una abierta ofensiva, no viendo en él, bajo el aspecto atrayente de una religiosidad reformada, más que una hipócrita y letal tentación de ateísmo —craso e injusto error de perspectiva, que tanto iba a escindir la conciencia española—. La pauta la dio Menéndez y Pelayo, tomando la «vista» real ontológica por una «horrenda profanación» de la idea cristiana de un absoluto personal y los *Mandamientos de la humanidad* por «la ridícula parodia de los de la ley de Dios»[96]. A su vez, Joaquín Sánchez de Toca, en

---

[93] *Ideal de la humanidad para la vida,* pr. 130, ob. cit., pág. 200.

[94] *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine,* ob. cit., pág. 231.

[95] *Memoria testamentaria,* ob, cit., págs. 107-108.

[96] *Historia de los heterodoxos españoles,* ob. cit., II, págs. 948 y 953.

digitalia
www.digitalia.us

sus *Ensayos sobre religión y política,* criticaba el racionalismo cristiano, en referencia a la actitud krausista, por su eliminación del misterio. «En sus manos —dice— la religión perece, so pretexto de hacerse más razonable y religiosa... En vez de creer, ergotizan, en vez de rezar argumentan; y queriendo ser a la vez cristianos y filósofos, no son ni cristianos ni filósofos»[97], e ironiza sobre *El ideal de la humanidad,* con su creencia ingenua de que «entramos en la edad de la armonía... en medio de tanta disonancia»[98]. Tan sólo Clarín, krausista de formación pero no de profesión, vio en la metafísica la única salida que le quedaba al pensamiento, «lo metafísico es, por lo menos —escribía—, un postulado práctico de la necesidad racional»[99], frente al plano positivismo naturalista o a un vago misticismo delicuescente. Pero para él, a diferencia de Unamuno, esta visión metafísica se abría también a una actitud religiosa, a la que definiera, al modo de Renan, como «la postración ante el misterio sagrado y poético» de la realidad[100].

4. La cuestión del poder

Ahora bien, lo que en el fondo estaba en juego no era tanto la cuestión de la verdad sino la del poder, esto es, la nueva potencia secular en lucha por su autonomía contra la potestad, a la vez espiritual y temporal del Papado. La cuestión era, pues, el laicismo, pero no simplemente como ideología, sino en cuanto praxis de constitución de una esfera autónoma de poder, forzosamente beligerante contra la omnímoda autoridad de la Iglesia. Como ha hecho notar Max Weber, el poder político desde su surgimiento como Estado moderno, tiende a la autonomía y absolutización de su propia esfera, frente a cualquier otra instancia de poder. «Efectivamente, en última instancia toda la dinámica del funcionamiento político interno del aparato del Estado en la Justicia y en la Administración se rige inevitablemente, a pesar de toda política social, por el pragmatismo objetivo de la razón de Estado: por el fin absoluto de la conservación (o modificación) de la distribución interna y externa del poder»[101]. Ante el hecho decisivo de esta autonomización, a una religión universalista, tal como la cristiana, sólo le quedan dos opciones posibles, o la violencia sagrada —«el particularismo de la gracia de la ascética profesional puritana»— piensa Weber, en nombre de los valores trascendentes y los mandatos incondicionados —«hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»— o «el antipoliticismo radical de la búsqueda mística de salvación»[102]. Ahora bien, en la medida en que el catolicismo había ejercido políticamente como una esfera absoluta de poder, tenía por fuerza que recurrir a formas directas o indirectas de violencia sagrada —en España la creación del tribunal de la Inquisición— con lo que fatalmente provocaba que el nuevo poder estatal, a la corta o a la larga, fuera con él beligerante. Había

---

97 *Ensayos sobre religión y política,* Madrid, Impr. Maroto, 1880, págs. 489-490.
98 Ídem, pág. 523.
99 Incluido en *Páginas escogidas de Clarín,* Azorín (ed.), Madrid, Calleja, 1917, pág. 190.
100 Cit. por F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España,* ob. cit., pág. 180.
101 *Ensayos sobre sociología de la religión,* Madrid, Taurus, 1983, I, pág. 445.
102 Ídem, pág. 447.

digitalia
www.digitalia.us

una tercera alternativa intermedia, la reforma interna de la vida religiosa mediante un cristianismo erasmista, humanista y secular, pero a ella se negó abiertamente la Iglesia contrarreformadora en Trento, en el momento en que comenzaba a prosperar en Europa la modernidad. El enrocamiento definitivo de la Iglesia en el Vaticano I, ya consumada la modernidad, en una actitud defensiva a la desesperada, no hizo más que agravar el problema en un abierto desafío. No tiene nada de extraño que la teología política tenga en su revés, como se indicaba al comienzo de este capítulo, una política teológica o antiteológica. Cuando Draper se refiere a una «crisis inminente» de más amplias proporciones que la intelectual/religiosa, lo que tiene en cuenta es precisamente la quiebra definitiva del poder del Papado tras este acto de fuerza contra la modernidad. Lejos de poder controlar el desarrollo cultural y espiritual de los países cristianos se iba a poner de manifiesto la disfuncionalidad de las injerencias del poder religioso sobre el poder civil. «Es llanamente imposible que los hombres vivan bajo dos gobiernos, uno de los cuales declara injusto lo que el otro manda»[103]. Como se ve, se trata de volver del revés, en sentido democrático, el argumento por el que los nuevos apologistas, como Félix Sardá, defendían la confesionalidad del Antiguo Régimen. En este sentido es sintomática, a su juicio, la actitud de Alemania, que «ve en el conflicto, no un asunto religioso o de conciencia, sino una lucha entre la soberanía de la legislación del Estado y la soberanía de la Iglesia»[104]. Y se atreve a presagiar, ya a punto de cerrar su obra, que «la separación silenciosa de la fe pública, que de tan ominosa manera caracteriza a la generación presente, encontrará al fin su expresión política»[105]. No se equivocaba en este punto. Políticamente, el *Syllabus* vino a denunciar en la conciencia pública el triunfo del liberalismo, o como solía decirse, de la revolución laica contra los últimos vestigios de teocracia. «La sociedad que comienza a regirse por los principios de la razón común humana —dice Nicolás Salmerón—, y donde el Estado no se ha sobrepuesto a la Iglesia, ha recabado al menos la plenitud de su soberanía»[106]. Los nuevos apologistas lo entendieron también así, sólo que en sentido opuesto, viendo en la crisis cómo «las sociedades modernas del viejo y del nuevo continente —escribía Rubió en su réplica— corren ciegas y desalentadas a su ruina», al convertirse en «instrumentos dóciles o hechuras de la revolución»[107]. Y les advertía proféticamente, como un nuevo Donoso, «para que se prevengan, si es que todavía hay tiempo, que detrás de los reyes, y en especial de los dioses, se van también las naciones»[108]. Volvemos, pues, a la conexión de teología y política, en la confrontación entre reacción y revolución.

Éste era, desde la Ilustración, el tercer frente de ataque a la idea religiosa, por su enfeudamiento con el poder político absolutista. Como es bien sabido, los ilustrados denunciaron acremente una minoría de edad mantenida por la obediencia servil, la su-

---

[103] *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia,* Barcelona, Alta Fulla, 1987, pág. 285.

[104] Ídem, pág. 286.

[105] Ídem, pág. 305.

[106] En su discurso parlamentario en el debate sobre *La Internacional,* en *La legalidad de la Internacional,* Madrid, Impr. La igualdad, 1871, pág. 67.

[107] *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia,* Madrid, Guheng, 1881, págs. 446-447.

[108] Ídem, pág. 449.

digitalia
www.digitalia.us

perstición y la ignorancia de los pueblos. No era sólo la enemiga mortal con que el nuevo poder espiritual se oponía al viejo poder religioso, en la lucha por conquistar la conciencia pública, sino, sobre todo, la lucha por conseguir la libertad de conciencia frente a la autoridad político-religiosa, y con ello la emancipación del poder político. Hasta un ilustrado tan sensato y razonable como Kant, educado en el pietismo, había reconocido que «la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante»[109], porque afecta a la conciencia misma, de donde tendría que venir la emancipación, de modo que sin reforma del modo de pensar en sentido ilustrado no puede triunfar ninguna revolución. A nadie se ocultaba, pues, que la Revolución Francesa, la madre de las revoluciones políticas modernas, inspirada en las ideas de la Ilustración, tuvo un trasfondo religioso en su intento de derrocar el poder político absolutista del Antiguo Régimen, consagrado, como se decía, «por la gracia de Dios». La confrontación era, pues, político-religiosa de modo integral. Como advierte Sánchez de Toca, haciéndose eco de un tópico habitual,

> en vez de dogmas religiosos invocaban los dogmas democráticos y enciclopedistas; con la doctrina de la igualdad y de la libertad primitiva, del pacto social y de los derechos del hombre, habían formado una religión *sui generis,* sin Dios, sin altar, sin creencias ni esperanzas en otra vida, que sólo hablaba de los derechos naturales, de la soberanía democrática y de la razón natural[110].

Hasta el terror jacobino podía leerse en clave de la violencia sagrada necesaria para el triunfo de la «voluntad general» sobre el interés particular de los individuos, echando así en un nuevo odre el antiguo vino del poder sagrado e irrestricto de la divinidad. La virulencia de impiedad, que suscitó el acontecimiento revolucionario, tenía sustancialmente que ver con el «odio teológico» de los ilustrados, que veían en la religión dogmática y el poder eclesiástico, que la administraba, la clave de control de la conciencia; pero este odio no era más que una teología al revés, o el revés de una teología de la represión y sometimiento de las realidades temporales. Si, pues, la causa de la tradición teocrática venía sosteniendo que sin religión no es posible ninguna organización social, por derrocamiento del principio divino de que emana toda autoridad, la causa de la ilustración podía concluir, a la contra, que con la religión no podía fundarse la nueva sociedad sobre el pacto social entre los individuos autónomos. Y si una predicaba la sumisión al principio religioso de autoridad, como salvaguarda del orden político, la otra reivindicaba la emancipación de la conciencia, como fundamento de la autonomía política. Feuerbach había captado esta alianza, no ya ocasional sino esencial, a su juicio, entre la teología y el absolutismo, pues si «la religión sacrifica la razón natural a los arbitrarios dogmas de la fe, el estado sacrifica al arbitrario derecho positivo —*ius civile*— el dere-

---

[109] *Beantwortung der Frage: ¿Was ist Aufklärung?* en *Kants Werke,* Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1960, VIII, pág. 41; trad. española *¿Qué es la Ilustración?,* Agapito Mestre (ed.), Madrid, Tecnos, 1988, pág. 16.

[110] *Ensayos sobre religión y política,* ob. cit., pág. 237.

digitalia
www.digitalia.us

cho natural común —*ius gentium*—»[111]. Reacción y revolución se enzarzaban así en una lucha ideológica a muerte acerca de la justificación del poder. Como confiesa el mismo Sánchez de Toca,

> nunca los tribunos removieron más violentamente las pasiones populares, y nunca, sin embargo, tuvieron aspiraciones menos precisas y concretas. Natural consecuencia es ésta de haber roto a un tiempo con todas las tradiciones sociales, y conmovido por igual en una misma hora los cimientos del orden civil y los dogmas religiosos[112].

La vieja cultura teocrática estaba ya condenada por la historia, y había sonado la hora de fundar el orden social y político de nueva planta. La revolución era imparable como un movimiento telúrico. El lema no era otro que «liberalismo —escribe Sánchez de Toca—, como talismán y remedio supremo contra la universalidad de los males»[113]. Nada tiene de extraño que el liberalismo fuera declarado pecado, puesto que estaba condenado en el *Syllabus,* y la Iglesia se cerrara a su reconocimiento, proscribiendo con ello aquella libertad de conciencia por la que ella misma podía ser libre y responsablemente reconocida. Luego, la revolución social no haría más que añadir leña al fuego. Al despotismo religioso, por la alianza de la Iglesia con la causa de la reacción política, vino a sumarse la más grave acusación de complicidad con la explotación social. La crítica de Feuerbach a la alienación religiosa se agrava ahora con una dimensión de sentido social, pues la fe religiosa anestesia la conciencia del pueblo en su punto más álgido —el clamor de la desesperación— con la prédica de la resignación y la promesa de un futuro paraíso. Era la religión como «opio del pueblo», según la provocativa expresión de Marx:

> La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo[114].

«Miseria religiosa», pues según la herencia hegeliana en el marxismo la conciencia religiosa está escindida o rota entre un aquende de penuria y un luminoso allende celestial. En tanto que esta ruptura testimonia o expresa, en el nivel de la superestructura de conciencia, un estado de miseria real o social es indirectamente una protesta contra ella, o como dice gráficamente Marx, «el alma de un mundo sin corazón»; pero en la medida en que ofrece una compensación imaginaria e ilusoria de la miseria real, se ofrece como sucedáneo ideológico de la misma, capaz de producir tanto la resignación de los explotados como la justificación de los explotadores. De ahí la posibilidad de su instrumentalización político-ideológica desde el poder, que produce y mantiene el estado

---

[111] *Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion* en *Gesammelte Werke,* ob. cit., X, pág. 118.

[112] *Ensayos sobre religión y política,* ob. cit., pág. 246.

[113] Ídem, pág. 254.

[114] *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel,* en *Oeuvres philosophiques,* trad. Molitor, París, I, pág. 84.

digitalia
www.digitalia.us

de miseria real. Marx lograba así dar un vuelco decisivo a la idea feuerbachiana del «mundo al revés», al preguntarse por las causas históricas concretas del desprendimiento de este mundo ideal de su base natural, y de su posterior proyección imaginativa como un mundo en sí. «Mientras Feuerbach —precisa Karl Löwith al respecto— sólo quería descubrir el llamado núcleo terrenal de la religión, para Marx la cuestión consistía en desarrollar la dirección inversa, partiendo de un análisis histórico de las relaciones terrenales de la vida, cuyas miserias y contradicciones —que afloran dentro de dichas relaciones inmanentes— posibilitan o hacen necesaria la religión»[115]. No basta, pues, con la simple crítica ilustrada de la religión si no se lleva a cabo una superación crítico/práctica, esto es, revolucionaria, de su clave social de incardinación. La religión será siempre, según el marxismo, una aliada, consciente o inconsciente, del poder político que produce el estado social de miseria, hasta tanto no sea superado éste por un nuevo poder político verdaderamente emancipador.

La crítica religiosa de Nietzsche, aunque oriunda de otras latitudes culturales, más próximas al naturalismo ilustrado que a la dialéctica, vino a sumar sus efectos devastadores a la crítica social. Por decirlo de nuevo con Karl Löwith, «Nietszche concibió su propia tarea como el intento por elevar a una especie de crisis y a una suprema decisión lo referente al problema del ateísmo»[116]. Nietzsche encarna así un ateísmo total y consecuente, que no sólo ha roto con la negación crítica de la religión, al modo ilustrado, y con toda visión antropológica de la teología, al modo dialéctico, sino que recupera la inocencia originaria de un mundo sin Dios. Dicho sumariamente, el cristianismo representa, a sus ojos, una traición a la vida, en nombre de presuntos valores trascendentes y celestiales y, por tanto, un instrumento de venganza contra ella, de rebajamiento de su belleza y su fuerza, de su potencia creadora. En *El Anticristo* Nietzsche había alcanzado el *climax* de su furor profético contra el Crucificado:

> El cristianismo tiene como base *la rancune* de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud. Todo lo bien-logrado, lo orgulloso, lo altivo, la belleza sobre todo, le hiere los oídos y los ojos. De nuevo me acuerdo de las invalorables palabras de Pablo: «Lo que ante el mundo es *débil*, lo que ante el mundo es *tonto, lo innoble y despreciable,* lo ha elegido Dios». Ésa fue la fórmula, *in hoc signo* (bajo este signo) venció la *décadence*. *—Dios en la cruz—*, ¿todavía no se entiende el terrible pensamiento que se esconde detrás de este símbolo?[117]

Desde la óptica de la voluntad de poder, el cristianismo era la consagración de la impotencia, del resentimiento y el miedo, de todo aquello que inhibe y coarta la voluntad de vivir. El verdadero poder tenía que desembarazarse de este Dios de los impotentes,

---

[115] *De Hegel a Nietzsche,* ob. cit., pág. 485.

[116] Ídem, pág. 510.

[117] *Der Antichrits, Werke,* IV, 1217, trad. esp. de R. Gutiérrez Girardot, Colombia, Ed. Panamericana, 1997, págs. 113-114. Claro está que la crítica va dirigida más contra la Iglesia cristiana y la cultura cristiana que contra Cristo, pues, «¿Qué es lo que negó Cristo?: todo lo que hoy se llama cristiano» *(La Voluntad de Dominio,* pr. 158, *OC,* IX, pág. 119). Realmente, *El Anticristo* es más bien un libro anti-cristiano, como señala el propio Gutiérrez Girardot.

digitalia
www.digitalia.us

del viejo Dios que murió de compasión. Pero no es sólo el Dios cristiano; la idea misma de Dios impone un límite intolerable a la voluntad de creación: «Si hubiese dioses —exclama Zaratustra— ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! *Por tanto,* no hay dioses»[118]. Y es preciso que no los haya para la invención del super-hombre. La glorificación del sujeto creador toca aquí su cenit, el punto absoluto de su propia y autónoma deificación.

El ateísmo implícito en la autarquía del sujeto moderno alcanzaba su última frontera. La cultura profana se había vuelto anticristiana por la misma lógica de la historia por la que el cristianismo, esto es, la cultura cristiana, había abandonado la causa del hombre, y se había convertido en moral represora y en religiosidad formal estatutaria. Lo que militaba en contra del cristianismo era, pues, todo el humanismo moderno: no sólo la ciencia, sino la ética autónoma, la industria, el progreso económico, la política emancipatoria, la pasión de vivir. Tal era la situación espiritual en el último cuarto del siglo. Era el momento de la *dissolution,* como lo llamó Proudhon: «todas las tradiciones han sido usadas, todas las creencias abolidas; pero, en compensación, el nuevo programa no está hecho, quiero decir, que no ha entrado en la conciencia de las masas; de ahí lo que llamo disolución, el momento más atroz de la existencia de las sociedades»[119]. Pero hacia finales de siglo, el programa de la teología política de la revolución había logrado penetrar ya en la conciencia proletaria. La increencia de las capas cultas multiplicaba sus efectos con la pleamar de la nueva increencia popular, bajo la grave acusación de que la Iglesia había traicionado secularmente la causa de los pobres, aliándose con la reacción. La religión se había convertido en un signo de confrontación social. En las masas populares fue calando así la idea de que la religión no era más que una mentira interesada o un fraude alienador. Max Nordau, uno de los ensayistas más leídos en el fin de siglo, la incluye entre las mentiras convencionales, atribuyéndola a «una debilidad funcional» de nuestra inteligencia, que para paliar su incapacidad y limitación inventa la idea de Dios[120]. Sólo la falta de audacia e independencia del hombre puede mantener estas ilusiones. Pero, aun admitiendo una motivación más noble en el origen de la religión, como la necesidad de contar con un ideal para la vida, el hombre moderno, piensa Nordau, debe satisfacer este «deseo de elevación de un modo racional», esto es, mediante «el ideal solidario de la Humanidad»[121]. Dios sobra, pues, si ha de vivir el hombre o el super-hombre.

La batalla por el laicismo estaba planteada en su toda su envergadura, y en España, país católico tradicional, que no había conocido la Reforma y que estaba vigilado por la Inquisición, con una cultura traumatizada por anatemas, expulsiones y marginaciones, iba a ser especialmente virulenta. El laicismo, entendiendo por éste la forma de una cultura plenamente autónoma y secularizada, es consustancial a la revolución liberal burguesa, frente al Antiguo Régimen de identificación del trono y el altar. La militancia anticlericalista con su variante iconoclasta formaba parte intrínseca del derrocamiento del sistema

---

[118] *Also sprach Zaratustra, Werke* III, 344, trad. esp., ob. cit., *pág.* 132.

[119] Cit. por K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* ob. cit., pág. 353.

[120] *Las mentiras convencionales de nuestra civilización,* Madrid, Libr. Gutenberg, 1897, pág. 54.

[121] Ídem, pág. 64.

digitalia
www.digitalia.us

simbólico ritual, encargado de la justificación ideológica del poder. Como ha hecho notar Manuel Delgado Ruiz, «el anticlericalismo de masas en España es una variante de corrientes de reforma radical de las costumbres», esto es, del *proceso de modernización,* en virtud de la nueva carga simbólica que libera. «El objetivo de los actos sacrofílicos es, precisamente, siempre el de desarticular un entramado mítico, ritual y simbólico, un estratégico dispositivo del que depende esa perpetuación de los esquemas que sostienen el orden societario»[122]. En este sentido, el anticlericalismo es esencialmente librepensador y burgués y forma parte intrínseca del proyecto reformista o modernizador. «Este —precisa Delgado Ruiz— convirtió el combate contra la Iglesia en uno de sus ejes no tanto porque se la reconoce al servicio del capitalismo, sino justamente por lo contrario, es decir, porque se veían fracasar uno tras otro los intentos por hacer del catolicismo un instrumento competente de control social al servicio del proceso de modernización»[123].

Consecuentemente, la tesis de Delgado Ruiz niega un anticlericalismo específico de la izquierda obrera, pues ésta se limitó a adoptar la herencia del librepensamiento burgués[124]. El anticlericalismo populista, según él, siempre ocasional, a veces exacerbado, era tributario en gran medida de la estrategia del reformismo liberal. Creo que esta tesis es válida *grosso modo* en cuanto a la praxis política, pero no puede significar, como supone Delgado, la denegación de una crítica radical religiosa de parte de la izquierda socialista y marxista que, aun sustentada en postulados ilustrados, rebasa en su intencionalidad y argumentación a la crítica propiamente liberal. No hay que olvidar, por otra parte, que el reformismo liberal puede vestirse la librea del conservadurismo religioso, si viene al caso de la defensa de su *statu quo,* y en gran medida, esta ambigüedad respecto a la religión y a la Iglesia formó parte de la estrategia liberal en el régimen canovista de la Restauración. Muy sugestiva, en cambio, me parece la tesis de Delgado Ruiz en lo que respecta a la raíz liberal protestante en el movimiento anticlerical e iconoclasta:

> Las grandes corrientes heréticas y reformistas que recorrieron Europa durante siglos, expresando a su paso un odio cerval contra el clero, deben ser pensadas en tanto que reforzadoras ya del confrontamiento entre una cultura tradicional fundada en la omnipresencia de Dios en el mundo y una cultura de la modernidad centrada en la autonomización de lo humano. Este cambio no se había producido en España. España, sin Reforma, era un país rezagado, pendiente todavía de lo que Trevor-Roper había llamado la asignatura protestante[125].

La Inquisición fue causante del fracaso de todos los intentos reformadores del catolicismo en suelo español, y de ahí que cuando desaparece este freno, ya en el montante de la revolución liberal, estallen todos los cargos que la revolución tiene contra la Iglesia. Fundamentalmente, se insiste en la idea de que la Iglesia resiste a la causa de la

---

[122] *Luces iconoclastas (Anticlericalismo y espacio ritual en la España contemporánea),* Barcelona, Ariel, pág. 71.

[123] Ídem, pág. 86.

[124] Ídem, pág. 87.

[125] Ídem, pág. 77.

digitalia
www.digitalia.us

ciencia y del progreso, en suma, a la causa de la libertad, enfeudada como está con el despotismo. El anticlericalismo popular de izquierdas añade a estos cargos la traición a los pobres, aliándose con el aparato del Estado burgués, y la resistencia ante las nuevas fuerzas sociales. No es casual que hasta el mismo anticlericalismo obrerista o de inspiración social sugiera la necesidad de una reforma de índole religiosa:

> Si los representantes del catolicismo hubiesen comprendido mejor su misión, ya estaría preparado el camino para la reforma que los tiempos modernos reclaman, y sin alterar sustancialmente las bases del dogma, podría esperarse en el mundo el renacimiento religioso en armonía con las modernas sociedades[126].

Hay incluso intentos de apropiación del mensaje evangélico en sentido revolucionario y en la figura simbólica de un Cristo obrero. En otros contextos, más beligerantes, se remite a la religión humanista del libre pensamiento. «Esa religión sencillísima, progresiva como es progresivo el hombre, consiste en modelar la vida sobre la verdad conocida y trabajar constantemente por investigar la verdad desconocida aún. Para nosotros investigar la verdad equivale a buscar a Dios; conocerla, acercarse a él»[127].

No es, pues, extraño que junto al anticlericalismo combativo burgués se diera también, como la otra cara de la moneda, un intento fallido de cristianismo liberal, desde el krausismo a la reforma religiosa preconizada por Miguel de Unamuno, que ante la intransigencia de la Iglesia católica se hizo cada vez más radical y beligerante. De ahí que pueda concluir Delgado Ruiz:

> La revolución liberal se plantea de este modo como una tarea misionera de cristianización o recristianización de España, en el sentido de conquistar el país para la verdadera religión de Cristo. O, lo que es igual, una batalla por recluir la religiosidad a esta esfera puramente privada en la que cobra sentido y autenticidad, proyecto que es a la vez secularizador y protestante[128].

La in-creencia seguiría fatalmente su curso a la par que progresaba ineluctable la conciencia revolucionaria. De nada servía que los nuevos apologistas del catolicismo invocaran a su favor las añejas tradiciones y las costumbres públicas democráticas de la Edad Media —«la democracia frailuna»—, que había inspirado la Iglesia antes de la formación del Estado moderno. De nada valía que presagiaran una vuelta del absolutismo en el nuevo Estado democrático, disfrazado del triunfo de la voluntad general. Con un Estado sin Dios se va necesariamente o a la anarquía o al cesarismo. «Todos los excesos de la vida especulativa, en la esfera de los hechos sociales —escribía en este sentido Sánchez de Toca— se han venido a resolver ahora en la idea y culto del Dios-Estado y del cesarismo, que ve en el príncipe el Estado hecho hombre. Dios, en una palabra, ha sido

---

126 Recogido en la Antología de Manuel Revuelta González, *El anticlericalismo español en sus documentos,* Barcelona, Ariel, pág. 99.

127 Ídem, pág. 197.

128 *Luces iconoclastas,* ob. cit., pág. 90.

digitalia
www.digitalia.us

sustituido por el césar»[129]. En nada paraban advertencias, como la que hiciera el mismo autor acerca de la impotencia religiosa de la revolución para fundar un nuevo vínculo comunitario. Todo era en vano. La Iglesia y la cultura cristiana tenían que pasar por la prueba de fuego[130] necesaria para su purificación. Pero esta denudación interior exigía precisamente su renuncia a la voluntad de poder. Desde luego, el cristianismo liberal estaba por esta denudación. Nada más evangélico y más razonable a un tiempo que el adorar a Dios en «espíritu y en verdad», a partir de la convicción interior. Ésta era la única forma posible de diálogo con la modernidad. El catolicismo integrista, así como el de los neos, por el contrario, habría aprendido bien la lección de la teología política de Donoso Cortés: la renuncia al poder teocrático era tanto como consentir con la impiedad de la revolución. Según ellos, había pasado la hora de las ingenuidades y de los compromisos. Y hasta un moderado, perteneciente a la Unión Católica, como Sánchez de Toca, se atrevía a escribir en tono desafiante: «Sabemos ya a qué atenernos acerca de lo que la revolución significa, y hemos aprendido de qué manera se debe conservar el pasado»[131].

[129] *Ensayos sobre religión y política,* ob. cit., pág. 530.

[130] Con la «prueba de fuego» me refiero a la necesidad de asumir la crítica radical. Feuerbach era uno de sus críticos más radicales. «Feuerbach» significa precisamente «arroyo de fuego», arroyo purificador.

[131] J. Sánchez de Toca, *Ensayos sobre religión y política,* ob. cit., pág. 257.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XI

El conflicto entre religión y ciencia

Menos acre en la forma, pero no menos decisivo en el fondo, fue el asalto a la religión desde el frente del cientificismo. A partir de sus premisas lógicas, y conforme a la ley de los tres estados, podía Comte concluir que la religión mitológica y/o teológica era incompatible con el espíritu positivo.

1. El positivismo ante la religión

Es cierto, como reconoce Comte, que teología y ciencia no disputan sobre lo mismo, «puesto que no se proponen los mismos problemas», pero sus actitudes y métodos las vuelven a la corta o a la larga incompatibles:

> La colisión se hizo inevitable, aunque latente, en virtud del contraste fundamental, a la vez científico y lógico, desarrollado desde entonces progresivamente entre ambos órdenes de ideas. Los mismos motivos lógicos por los que la ciencia renuncia radicalmente a los misteriosos problemas de que la teología por esencia se ocupa, son propios para desacreditar, tarde o temprano, en todas las buenas inteligencias, especulaciones que se rechazan como necesariamente inaccesibles a la razón humana[1].

No necesita Comte para ello combatir, como habían hecho los ilustrados, la superstición, el miedo y la oscura obediencia. Le basta con apelar al testimonio de la experiencia histórica en la modernidad. Tanto la ciencia como la industria, esto es, la investigación positiva como el desarrollo productivo habían dado ya históricamente su veredicto. Al turbio misterio había sucedido la claridad del fenómeno, a las voluntades ocultas las causas manifiestas, a las intenciones inexcrutables las leyes necesarias, al

[1] *Discours sur l'esprit positif,* París, Vrin, 1974, pág. 52.

digitalia
www.digitalia.us

reino de lo sobrenatural, en fin, el dominio experimentable de la naturaleza. La pretensión, por lo demás, de un acceso extrarracional a lo absoluto favorecía al absolutismo, enemigo del método crítico y experimental, y con ello la intolerancia, alentando doctrinas dogmáticas, que sólo podían sostenerse por el principio de autoridad y la costumbre. Ni siquiera en la esfera moral tenía efectos saludables, al parecer de Comte, la revelación dogmática, pues al vincular el orden moral a una base tan frágil y problemática a los ojos de la razón, lo exponía a un permanente deterioro. «No existe, pues, ninguna alternativa duradera entre fundar por fin la moral sobre el conocimiento positivo de la humanidad y dejarla descansar en el mandamiento sobrenatural»[2]. Y frente al mandamiento y su oráculo, recababa Comte el «buen sentido universal» como inspirador de una moral positiva. Tan sólo en un punto reconocía el valor social de la religión por su función integradora de las conciencias, y de ahí su empeño en suplir el antiguo vínculo religioso por el nuevo sentimiento de humanidad, «el único principio efectivo de esa gran comunión intelectual que viene a ser la base necesaria de toda verdadera asociación humana»[3]. Esto explica su idea, a primera vista disparatada, de una religión positiva y laica, cuya deidad sería el todo genérico humano, la Humanidad, trascendente respecto a los individuos. «Como en el pasado —comenta Kolakowski— la religión unirá a los hombres y organizará sus vidas, reactivará la conciencia de cuanto les liga al Ser supremo, les designará sus deberes (nunca sus derechos); en oposición a los antiguos mitos, la religión positiva logrará conciliar, en perfecta armonía, las necesidades afectivas e intelectuales de los hombres»[4].

En un sentido análogo, aunque exento de las excentricidades cúlticas de la religión positiva de la humanidad, Renan había defendido que la ciencia es la nueva revelación, que no tiene que confiarse ahora a un oráculo trascendente. La incompatibilidad entre ambos órdenes es, pues, manifiesta, de modo que un racionalismo consecuente acabará por arruinar todo intento de transacción entre ellos, pues «no se puede servir a dos señores ni adorar un doble ideal»[5]. La disparidad sube de grado si se atiende, no tanto a la ciencia en cuanto sistema de conocimiento, sino al espíritu científico en la modernidad. «El espíritu moderno es la inteligencia reflexiva. La creencia en una revelación, en un orden sobrenatural, es la negación de la crítica»[6]. La ciencia ha sustituido definitivamente el espíritu de la religión y absorbido sus jugos. «La ciencia vale —declara enfáticamente Renan— en tanto que pueda buscar lo que la revelación pretende enseñar»[7]. Y, puesto que todo lo que se toma en serio y radicalmente tiene, según Renan, espíritu religioso, no ha de sorprender que acabe viendo en ella otra forma de religión. La ciencia queda así peraltada a un valor absoluto y perseguida con la misma pasión de absoluto, con que el Renan creyente había cultivado antes su vocación religiosa[8]. «Mi con-

---

[2] Ídem, pág. 105.

[3] Ídem, pág. 41.

[4] *La filosofía positivista,* ob. cit., pág. 85.

[5] *L'avenir de la science,* ob. cit., pág. 43.

[6] Ídem, pág. 46.

[7] Ídem, ob. cit., pág. 39.

[8] Se opera, pues, en Renan, como ha mostrado F. Pérez Gutiérrez, un desplazamiento hacia la ciencia de su actitud religiosa. «Renan se enfrentaba a la tarea de llenar el hueco dejado por el cristia-

digitalia
www.digitalia.us

vicción íntima —confiesa Renan— es que la religión del porvenir será el puro *humanismo,* es decir, el culto de todo lo que es del hombre, la vida entera santificada y elevada a un valor moral»[9].

Claro está que no todo el positivismo fue de este espíritu. El positivismo inglés responde, por lo general, a otro estilo mental distinto, menos propenso que el latino a embarcarse en tales entusiasmos. La diferencia salta a la vista si se comparan en este punto la posturas respectivas de A. Comte y E. Spencer. En un término sintomático puede advertirse esta diferencia. Si hay una palabra con antiguas resonancias teológico-metafísicas que Spencer no retira de su vocabulario es la de «enigma», mientras que Comte la ha descartado del suyo definitivamente. No se crea por ello que es tibia la profesión de fe cientificista en Spencer: «Haya o no otra revelación, desde luego tenemos una en la ciencia, la de las leyes del universo, hecha por la inteligencia humana; cada hombre debe descubrirla y comprobarla por sí mismo cuanto pueda, y una vez comprobada, someterse humildemente a sus decretos»[10]. Hay, pues, un orden legal del universo, que descubren particularmemente las ciencias, y cuyas leyes más generales y universales son incumbencia de la filosofía científica. Pero la hipótesis última, totalizadora y fundamentadora, a la que pueda elevarse ésta en su camino de progresiva síntesis inductiva, remite a un hecho del que ya no cabe explicación alguna. Pensar es, pues, relacionar, condicionar, pero el todo de lo condicionado o de lo fenoménico descansa en una condición, que a su vez no puede ser condicionada. «El impulso del pensamiento nos lanza inevitablemente por encima de lo condicionado a lo incondicionado, y esto queda en nosotros para siempre como el fondo o el cuerpo de un pensamiento, al cual no podemos dar forma»[11]. Los caminos de la investigación positiva nos abocan, en última instancia, a encararnos con lo inexplicable. Moverse en meros fenómenos es tanto como reconocer, pensando kantianamente, que se escapa el *noúmenon* o la cosa en sí. Y esto ocurre y ocurrirá siempre en virtud de la limitación del conocimiento positivo al mundo condicionado de los fenómenos. Este límite lo marca para Spencer el hecho radical de la fuerza, al que se reduce la materia y el movimiento, permaneciendo él, en cuanto principio y clave de bóveda de todo el sistema, irreductible. Así, al modo kantiano, entendía Spencer el relativismo. «Tenemos conciencia de lo relativo como de una existencia sometida a condiciones y a límites; es imposible conocer esas condiciones y límites separadas de algo a que pertenezcan. Debe haber, pues, un residuo, un concepto de algo indefinido e incondicionado, que constituye nuestro concepto de lo no relativo, de lo absoluto»[12]. Más aún, puede decirse que el sentido del «misterio» o del «enigma del mundo», al que aboca la ciencia, predispone ya a este reencuentro. «Queremos hallar —escribe Spencer— las condiciones de una paz real y permanente», pues en la armonía entre ambas esferas, «en el fundamento común de la una y la otra» consiste «el hecho más

---

nismo dogmático tal como él creía haberlo abandonado; un hueco absoluto que sólo con algo parejamente absoluto podía colmarse» *(Renan en España,* ob. cit., pág. 36).

[9] Ídem, pág. 101.

[10] *Los primeros principios,* Madrid, Benito Perojo, 1879, pág. 16.

[11] Ídem, pág. 79.

[12] Ídem, pág. 77.

digitalia
www.digitalia.us

comprenhensivo que alberga nuestro espíritu, puesto que ha de unir los polos positivo y negativo del pensamiento humano»[13]. El polo positivo tiene que ver con una sistematización del conocimiento, siempre reducido metódicamente al orden de los fenómenos; el negativo, por el contrario, con la conciencia del límite, de lo que queda o pudiera quedar fuera de este orden. La heterogeneidad de ambos polos evita que entre ellos pueda darse una discordia. El progreso de la investigacion positivista no despeja, pues, el misterio del mundo, sino que lo agranda en directa proporción al avance de nuestro conocimiento

> Aquellos que creen que la ciencia disipa las creencias religiosas parecen ignorar que todo aquel misterio que ella puede arrebatar a las antiguas concepciones, lo agrega a las nuevas. Sería incluso más verdadero decir que, al pasar de las antiguas a las nuevas, el misterio llega a ser más profundo[14].

En suma, para Spencer, a medida que se amplía y confirma la visión científica del mundo, se refina la actitud religiosa, obligada a acendrarse y autentificarse ante la conciencia científica, en pura actitud venerativa del misterio insondable. «Desde el comienzo, el progreso del conocimiento ha ido siempre a la par con el acrecentamiento de la disposición para admirar»[15]. Ésta era también la posición de Benjamin Constant, «a medida que la religión se retira de lo que los hombres conocen, se sitúa en la circunferencia de lo que saben»[16]. El límite, por principio, nunca se rebasa, pero la conciencia del límite se hace más nítida con el avance del conocimiento, y de ahí que con ello se produzca una transfiguración del sentimiento religioso. «Ahora bien —comenta Kolakowski— la religión es sencillamente la conciencia de este límite que el conocimiento no franquea y, aunque aspirando al conocimiento positivo de lo Incognoscible, aunque expresándose de un modo erróneo en dogmas, se muestra primordial e irreemplazable

---

[13] Ídem, págs. 17 y 19. En su «Introducción» a la traducción francesa de *Les premiers principes* de Spencer —ya en el título se muestra claramente la diferencia con el enfoque comtiano— E. Cazelles ha trazado un cuadro muy vigoroso de las diferencias entre ambos positivismos, que aquí me limito a resumir Diferencia, en primer lugar, en la ley dinámica de la sociología. Mientras que Comte la concibe en su famosa ley de los tres estados como un progreso desde el primitivo espíritu teológico, de índole antropomórfica, al espíritu positivo o científico, a través del espíritu crítico y disolvente de la metafísica, marcando así las tres grandes categorías, que jalonan progresivamente las tres fases correspondientes de la historia de la cultura: Dios, la Naturaleza y la Humanidad, Spencer mantiene una coexistencia dinámica (o mejor dialéctica) de los tres estados, en cuanto expresiones irreductibles del espíritu humano, que a través de sus conflictos intestinos acaban generando una línea progresiva de autentificación. «Si la religión y la ciencia pueden reencontrarse —escribe Spencer— será en este hecho, el más profundo, amplio y cierto de todos: la potencia, causa del universo, es para nosotros completamente incognoscible.» De ahí la convergencia a la que apuntan los respectivos procesos de cada una de estas tendencias, cuando se depuran progresivamente en su espíritu mediante la acción recíproca de una sobre otra. Dios, Naturaleza y Humanidad, en su estado más alto de depuración, no serían categorías contrapuestas y excluyentes, sino solidarias y complementarias (Introduction a *Les primiers principes,* París, Libr. Gener Bailleure, 1871, págs. I-CIX).

[14] *Principes de sociologie,* París, Alcan, 1887, pág. 210.

[15] Ídem, pág. 212.

[16] Cit. por F. Brunetière en *La renaisance de l'idealisme,* ob. cit., pág. 36.

digitalia
www.digitalia.us

para el hombre, (pues) lo protege de su disolución en la experiencia inmediata»[17]. Ciertamente por este motivo se abrirán a la religión algunos pensadores de fin de siglo, por temor precisamente a disolver la existencia en la experiencia inmediata, esto es, ante el riesgo de positivación objetivista y cosificación de la vida, pero no lo verán como una vía de concordia con el espíritu científico, sino de antagonismo y contradicción, respondiendo así a la actitud belicosa del cientificismo.

2. El sentido irreligioso

En un ámbito complementario al positivismo, más afín a Renan que a Comte, se inscribe la obra de M. Guyau, *La irreligión del porvenir,* en la que prefigura el ideal de un nuevo tiempo, donde ha desaparecido el sentido de lo religioso. Guyau evita entrar en confrontación con la religión para no armar dialécticamente al adversario, favoreciendo la causa del fanatismo. Su actitud no es, pues, polémica ni denegadora, sino crítico-analítica como corresponde al tratamiento de un viejo y arraigado prejuicio de la humanidad, que él aborda desde una mentalidad ilustrada. «La verdad puede esperar —escribe en la Introducción a su obra—, permanecerá siempre tan joven y está segura siempre de ser reconocida un día»[18]. La verdad aquí está vinculada al espíritu de la ciencia, pero en un sentido amplio, que incluye la metafísica. Para él, el sentimiento religioso no tiene nada que ver con el instinto metafísico. Son dos cosas completamente distintas.

> El instinto de la especulación libre responde desde luego a un sentimiento indestructible, el de los límites del conocimiento positivo; es como la resonancia en nosotros del inmortal misterio de las cosas. Responde además a una tendencia invencible del espíritu; la necesidad del ideal, la necesidad de superar la naturaleza sensible y tangible, no sólo con la inteligencia, sino con el corazón[19].

En este sentido, Guyau se aparta tanto de Comte, que entendía la metafísica como una etapa necesaria pero superable en el camino hacia la ciencia positiva, como de Spencer, cuya teoría de lo incognoscible dejaba paso a la actitud religiosa. Para Guyau, en cambio, lo incognoscible es justamente el acicate de la metafísica. «Incognoscible o no, infinito o finito, *lo desconocido* será siempre el objeto de las hipótesis metafísicas»[20]. La esfera de lo religioso no ha sido sobrepasada por la ciencia, sino por la metafísica y su criticismo, que se vuelve consonante con el método de la ciencia. En cambio, «la pretendida conciliación entre la religión y la ciencia, no se hace, pues, en Spencer, más que en beneficio de la ambigüedad de los términos. Los partidarios de las religiones no han tardado en recoger estas aparentes concesiones, para hacer de ellas un argumento en fa-

---

[17] *La filosofía positivista,* ob. cit., págs. 118-119.
[18] *La irreligión del porvenir,* trad. y Prólogo de A. M. Carvajal, Madrid, Jorro, 1904, pág. XXI.
[19] Ídem, pág. 346.
[20] Ídem, pág. 348.

digitalia
www.digitalia.us

vor de la perpetuidad de los dogmas»[21]. Ahora bien, esta separación de religión y metafísica supone una comprensión naturalista del fenómeno religioso, que lo priva de toda contribución positiva en la economía del espíritu humano. En esta línea viene Guyau a discrepar también de Renan, quien tenía una concepción más abierta y comprensiva de la significación humana de la religión y de la idealidad que en ella se encierra. Para Guyau, en cambio, ni el sentimiento de lo infinito (Max Müller, Renan) ni el sentimiento de la unidad de la vida o del uno todo (M. de Hartmann) son privativos de la religión, sino de la metafísica. «Es el pensamiento, en marcha, el que abre ante sí mismo la gran perspectiva del infinito. En el fondo esta idea del infinito no proviene tanto de las cosas, como del mismo sentimiento de nuestra actividad personal»[22]. Se trata de sentimientos muy refinados y evolucionados, piensa Guyau, como para formar parte del origen de la religión. De ahí que estime a las concepciones antes mencionadas como productos del idealismo o de un vago misticismo, que no se compadece con la rusticidad del hombre primitivo. Para la óptica crítica de Guyau, *religio* es *superstitio,* según la vieja fórmula de Lucrecio, esto es, el producto conjunto del temor y la admiración a poderes que sobrepasaban al hombre. Ésta es la física, o si se quiere, la psicología de lo religioso, concluye Guyau, confirmando así el espíritu cientificista que anima su obra. La metafísica religiosa es un capítulo ulterior de la evolución del fenómeno religioso, en el que éste, como en el misticismo, más que consumarse, anuncia su consunción. La dimensión racional de lo metafísico es así, a la larga, un agente disolutorio. Las ideas de mundo suprasensible, creación, orden providencial, milagro, con que la metafísica elabora el fenómeno religioso, están al servicio de un «sentimiento de dependencia», que es para Guyau, desde su pespectiva ilustrada, inhibidor de la iniciativa y la responsabilidad del hombre. «Así entendida, la idea de providencia especial, de tutela divina, ha tenido por resultado mantener durante mucho tiempo el alma humana en una verdadera minoridad, y esta condición de minoridad hacía necesaria a su vez la existencia y la vigilancia de protectores divinos»[23]. El antropomorfismo que revelan tales ideas denuncia que se trata más bien de una parafísica, imbuida del espíritu del mito. Otro tanto cabe decir, según Guyau, a propósito de la moral religiosa, que progresa desde el culto exterior, basado en una relación de trato y familiaridad con los dioses, hacia el culto interior del amor a Dios, pero en este progreso porta la semilla de su propio trascendimiento, pues el amor a Dios no es más que un reflejo invertido de la necesidad de amar que siente el corazón humano. Sin citar ni acogerse a la autoridad de Feuerbach, Guyau lleva a cabo una exégesis reductiva y humanística de estos sentimientos religiosos, dotados de un explícito sentido moral:

> El amor de Dios aparece así como una superabundancia del amor humano. Nuestro corazón se siente por momentos mayor que el mundo y procura rebasarlo. No olvidemos, por otra parte, que el mundo ha sido extraordinariamente empequeñecido por la ignorancia, la intolerancia y los prejuicios religiosos... En nuestro corazón se quema

[21] Ídem, págs. 349-350.
[22] Ídem, pág. 16.
[23] Ídem, págs. 75-76.

digitalia
www.digitalia.us

> siempre un grano de incienso cuyo perfume dejamos elevarse a Dios, cuando no podemos darlo más a la tierra... Todos los débiles, los desheredados, los que sufren, aquellos a quienes la desgracia no ha dejado las fuerzas necesarias para indignarse, sólo tienen un recurso: la humildad dulce y consoladora del amor divino[24].

Como se ve, Guyau mezcla en un lenguaje impreciso y retórico los tonos de Fuerbach con los de Nietzsche y Marx, sin cuidarse gran cosa de establecer distingos ni precisiones, lo que no obsta, para que a veces consiga alguna fórmula sugestiva como la siguiente: «La fe más intelectual en apariencia no es más que el amor que se ignora. El amor más terrenal no es frecuentemente más que una religión que comienza»[25].

Más importante que estos análisis, en general bastante simplistas y tópicos, e incapaces por su presupuesto metodológico de hacer justicia, por más que lo afirme, al sentimiento religioso, es la segunda parte, propiamente disolutoria de su obra. En ella insiste en la idea fundamental de que la religión es incompatible con la ciencia y con la industria, y acabará desapareciendo un día ante el avance de estas nuevas realidades. La razón de esta incompatibilidad se llama sencillamente naturalismo. Ésta es la actitud básica del hombre moderno, reconciliado con la naturaleza y consigo mismo. Lo sobrenatural no es sólo superfluo y residual en la nueva cultura científica y utilitaria, sino un impedimento a su expansión y eficacia. «Nosotros comprendemos mejor aquello en que creemos menos y nos interesamos más por lo que ya no nos espanta con un horror sagrado»[26]. En una época de racionalismo y positivismo, ya no cabe ni cognoscitiva ni sentimentalmente refugiarse en lo religioso. El sentimiento de dependencia, que ha sido su asiento psicológico, ha dejado paso al nuevo sentimiento de autonomía y autosuficiencia, que promocionan la ciencia y la industria. «Cuando más se propague la instrucción, las ciencias naturales caerán más en el dominio común y nos sentiremos más armados de cierto poder enfrente de los accidentes físicos»[27]. En suma, la nueva economía del mundo, fundada en la obra del hombre, su diligencia y su providencia, se han vuelto incompatibles con la antigua economía a lo divino. La actitud crítica ilustrada de Guyau no puede ser más resuelta y terminante contra la vuelta de lo mistérico en la crisis de fin de siglo: «No es el mundo lo que queda desierto al ausentarse el Dios soñado, sino nuestro propio corazón y sólo debemos culparnos a nosotros mismos por no haber nutrido nuestro corazón más que con sueños»[28].

En un sentido análogo, la moral de la ciencia destrona a la moral del sentimiento religioso. O dicho en otros términos, la religión o desaparece pura y simplemente asaltada por el espíritu de la ciencia o se transforma en fe moral, y a la postre, se disuelve en moralismo. Ésta es la lección de toda liberalización del sentimiento religioso. Así lo prueba históricamente la reducción moralista del cristianismo por obra del protestantismo, cuyo principio crítico de libre examen anula todo dogma. «El protestantismo a su

---

[24] Ídem, págs. 104-105.
[25] Ídem, pág. 106.
[26] Ídem, pág. 131.
[27] Ídem, pág. 134.
[28] Ídem, pág. 203.

digitalia
www.digitalia.us

vez encierra en germen la negación de toda religión positiva que no se dirija exclusivamente y sin intermediario alguno a la conciencia moral»[29]. La absorción de la religión por la moral es, pues, irreversible. «En el fondo, para los que miran de cerca, los cristianos liberales suprimen la religión propiamente dicha para reemplazarla por una *moral religiosa*»[30]. Bien entendido que para el ilustrado Guyau, la moralidad es de signo superior al sentimiento religioso, y lejos de ser éste una de las fuentes más fecundas de la vida moral, es la moral la que sirve de último refugio al sentimiento religioso en la forma de una fe moral, que acabará por no ser más que moral autónoma. No puede aceptar por eso que la quiebra de la religión acabará afectando a la propia moral, pues lo que mina a ésta no es tanto la pérdida de referentes religiosos cuanto la desmoralización dominante por la connivencia con la injusticia. La moral religiosa camina así a su disolución. Es ésta una transformación interna que afecta a todo el contenido religioso, proyectándolo, como pensaba Feuerbach, en un plano meramente humanístico:

> En suma, tiende a producirse una sustitución en nuestras afecciones. Nosotros amaremos a Dios en el hombre, al futuro en el presente, al ideal en lo real. Entonces este amor ideal conciliado con el de la humanidad, en vez de ser una contemplación vana y un éxtasis, llegará ser una resorte de acción[31].

El moralismo llegará a ser, pues, irreligioso; será, como dice el título de la obra, la irreligión del porvenir. Por lo demás, según Guyau, no es posible una renovación religiosa en un mundo plenamente secularizado ni cabe pensar en religiones moralmente superiores a lo que ha aportado el cristianismo o el budismo. «Las creencias humanas, tales como se reconstituirán algún día, no llevarán en manera alguna la marca de las religiones dogmáticas y ritualistas, sino que serán sencillamente filosóficas»[32].

¿Cuál es, entre las hipótesis metafísicas, la candidata más idónea para convertirse en la creencia del futuro? Para Guyau no será el teísmo, pues cree que no tiene más apoyo que «la intuición interior y personal de lo divino»[33], minada cada vez más por el espíritu crítico e inductivo de la ciencia. En todo caso, será un teísmo tan refinado y moral, que apenas logrará diferenciarse del puro inmanentismo o del ateísmo.

> El teísmo se verá obligado para subsistir a encerrarse en la afirmación más vaga posible de un principio análogo al espíritu como misterioso origen del mundo y de su desenvolvimiento... Las ideas de creación y providencia tenderán a resolverse, cada vez más, en alguna acción espontánea, esencial a todos los seres, sobre todo a los seres dotados de conciencia. La religión se ha cambiado poco a poco en una metafísica de finalidad inmanente, en la que no subsiste más que una proposición muy general: el mundo tiene un sentido y un fin interno (1); el mundo es una sociedad de seres que pue-

[29] Ídem, pág. 162.
[30] Ídem, pág. 150.
[31] Ídem, pág. 178.
[32] Ídem, pág. 327.
[33] Ídem, pág. 392.

digitalia
www.digitalia.us

> den llegar a descubrir en ellos mismos un resorte moral (2); Dios es el término humano, por el cual nosotros designamos lo que hace posible el movimiento del mundo hacia un estado de paz, de concordia y de armonía[34].

Estas tres proposiciones, en que se resume un teísmo interiorizado y reformado según el espíritu de la ciencia, son una prueba evidente del reduccionismo, no sólo moral sino epistemológico, con que opera Guyau. Tampoco es un candidato potente el panteísmo optimista, que diviniza el mundo, proyectando en él una conciencia universal, que no es más que un ideal de nuestro espíritu, ni mucho menos el panteísmo pesimista fin de siglo, preconizado por Eduard von Hartmann. En cuanto al primero, de atenerse a la ciencia, argumenta Guyau, ésta «no nos muestra nada de divino en el universo, y la evolución que hace y deshace sin cesar mundos semejantes los unos a los otros, no nos presenta con certeza ningún fin natural consciente o inconsciente»[35]. Y en cuanto al segundo, aparte de haber hecho un análisis superficial sobre el estado de nuestra sensibilidad y de nuestras fuerzas para encarar el futuro, contradice el impulso vital expansivo que hay en toda vida. «La santidad demasiado perfecta de los místicos, de los budistas, de los pesimistas, es el egoísmo sutilizado, y la única virtud verdaderamente buena en el mundo es la generosidad, que no teme apoyarse en el polvo del suelo para marchar con más seguridad hacia el otro»[36]. Obviamente, desde el presupuesto metódico, de que ha partido Guyau, la única hipótesis metafísica válida y consonante con el espíritu de la ciencia es el naturalismo monista, que puede conciliar el desarrollo evolutivo de la naturaleza con el de la especie humana en su conjunto. El naturalismo, pensado en términos dinámicos y operativos, resulta así compatible con el humanismo. «El *deber* —dice— es un *poder* que llega a la plena conciencia de sí y se organiza. Lo mismo que la idea de un fin preconcebido no tiene necesidad de regular, desde el principio, la marcha de la humanidad, tampoco necesita regular la marcha de la naturaleza»[37]. El moralismo ya no será una instancia ideal sobreañadida al orden natural, sino una dimensión emergente en el propio curso evolutivo en el seno de la vida social. «Para nosotros —concluye Guyau— la religión debe ser, no solamente humana sino cósmica. Y esto será en efecto lo que tendrá lugar por la fuerza de las cosas o más bien por la fuerza de la reflexión humana»[38]. En este sentido, la religión moral o irreligión del futuro será el altruismo. A esto se reduce la actitud y el contenido de la moralidad irreligiosa, que es paradójicamente, una religión plenamente moral y secularizada. La religión de la humanidad sustituye así a la religión de lo divino trascendente:

> Cada paso en la vida es una perspectiva que se abre para nosotros en el corazón de la humanidad; vivir es comprender, y comprender no es solamente tolerar sino amar. Este amor, por otra parte, no excluye ni la clarividencia ni el esfuerzo para mejorar y

[34] Ídem, pág. 407.
[35] Ídem, pág. 416.
[36] Ídem, pág. 435.
[37] Ídem, págs. 455-456.
[38] Ídem, pág. 407.

digitalia
www.digitalia.us

transformar; por el contrario, el amor verdaderamente activo debe ser, ante todo, un deseo de transformación y de progreso. Amar a un ser, a una creencia, es tratar de elevarlos[39].

Guyau sabe bien, no obstante, que el verdadero acicate para la religión reside en la necesidad de salvación de la contingencia y, en última instancia, de la muerte. Es precisamente el amor el que se rebela contra la muerte, pretendiendo salvar lo que ama. «Todo ser que ama ¿no adquiere un derecho a la inmortalidad? Sí; el ideal de la afección sería inmortalizar todos los seres»[40]. Ésta es la voz del corazón, de la que se hace portadora la poesía. Pero, a su juicio, la ciencia tiene que estar por encima de la fe poética y del amor al individuo. «Hay para el sabio una cosa más sagrada que el amor individual, y es el flujo, el reflujo y el progreso de la vida»[41]. Cabe ciertamente consolarse con la otra inmortalidad laica, que es el fruto del esfuerzo humano obrando en la historia[42]. Pero, a fin de cuentas, la actitud sabia ante la muerte es aprender a desprenderse del yo[43] y aceptar serenamente lo irremediable.

La obra de Guyau puede quedar como muestra de una actitud ilustrada, que al socaire de la ciencia y con una retórica humanista alcanzó gran influencia en esta época finisecular. Su defecto, aparte de la superficialidad de sus análisis, fue no reparar suficientemente, a causa de su optimismo cientificista, en la profunda crisis en que se hallaba el principio de la ciencia y su moral utilitaria en el fin de siglo, precisamente en función de la desconexión creciente entre ciencia y moralismo, que él no advierte de puro dar por sentada la ecuación de naturalismo y humanismo.

3. La historia del conflicto

De otra parte, el concordismo entre ciencia y religión, propuesto por Spencer, resultaba inviable en actitudes concretas y contenidos, mientras la fe dogmática no expurgara y aquilatara reflexivamente su propia creencia. No eran tiempos propicios, por lo demás, para tales entendimientos. La Iglesia católica había reaccionado violentamente al embate del cientificismo con una condena total y sin paliativos del espíritu moderno. Es la propia fe, o mejor, su órgano eclesiástico de interpretación, el que se declara incompatible y se enroca en un dogmatismo y autoritarismo beligerantes. En un triple enroque —la encíclica *Quanta cura* de Pío IX y el *Syllabus,* como decreto de condena, en 1864, seguidos por el Concilio Vaticano I (1869-1870) convocado para ratificarlos y aplicarlos—, el catolicismo «entraba en guerra, según la certera expresión de D. Núñez, con toda la civilización moderna»[44]. La intención político/religiosa de este

[39] Ídem, pág. 391.
[40] Ídem, pág. 480.
[41] Ídem, pág. 481.
[42] Ídem, pág. 474.
[43] Ídem, pág. 495.
[44] «El Papa se mostró intransigente frente a todo lo moderno y desplegó una incansable actividad dogmática. En el plano político defendió una línea abiertamente teocrática y en el orden intelectual tornó al catoli-

digitalia
www.digitalia.us

enrocamiento la denunció J. W. Draper en su *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia:*

> Pío IX, en el movimiento que hemos considerado, ha tenido dos objetos presentes: 1.º, centralizar de un modo más completo el papado, poniendo a su cabeza un autócrata espiritual que asuma las prerrogativas de Dios; 2.º, vigilar el desarrollo intelectual de las naciones que profesan el cristianismo[45].

Lo primero lo conseguía con el dogma de la infalibilidad del papado, que era un atentado contra el buen sentido y la razón, aun dentro de la misma Iglesia. Lo segundo con una amplia política de anatemas, destinada a demonizar la libertad de conciencia, y con el derecho de la Iglesia al control de la enseñanza religiosa de las escuelas públicas. Así resume Draper el estado de la cuestión en la fase integrista del enrocamiento dogmático:

> El catolicismo insiste en que la fe ciega es superior a la razón, en que los misterios son mucho más importantes que los hechos. Pretende ser el único intérprete de la naturaleza y que la revelación sea el árbitro supremo del saber; rechaza sin vacilar todas las críticas modernas de las Escrituras y ordena que la Biblita se acepte de acuerdo con las opiniones de los teólogos de Trento; abiertamente confiesa su odio a las instituciones libres y a los sistemas constitucionales, y declara que están en un error condenable los que consideran posible o deseable la reconciliación del Papa con la civilización moderna[46].

Tras el Concilio Vaticano I, el abismo se hacía, pues, radical e «infranqueable». En su famoso libro, Draper no trata el conflicto genéricamente, al modo de Comte o de Renan, sino *in concreto,* trayendo a colación las batallas perdidas que habían librado las Iglesias cristianas, en especial la católica, contra la ciencia desde el comienzo de la modernidad. A lo largo de los diferentes capítulos de su obra, Draper desgrana los puntos decisivos del conflicto, que aquí tan sólo cabe enumerar: el asalto del averroísmo latino contra la inmortalidad de alma individual y en favor de una inteligencia única e impersonal del mundo; la victoria del heliocentrismo renacentista (Copérnico y Galileo) sobre el geocentrismo, que asignaba a la tierra, y en ella al hombre, un puesto central y privilegiado en el cosmos, puesto que, según las Escrituras, «todo fue hecho para el hombre»; el quebrantamiento del relato de la creación a partir de la aceptación científica del evolucionismo, con lo que, según Draper, caía igualmente el relato de la caída en el Paraíso y la promesa de una redención; la conquista de la libertad de conciencia y la interpretación personal de las Escrituras en el protestantismo frente al canon bíblico del magisterio eclesiástico; el asentamiento de la verdad sobre el criterio concorde y la experiencia en contra de la autori-

---

cismo incompatible con todas las manifestaciones de la cultura moderna» (Prólogo a la reciente edición facsímile de la obra de John William Draper de 1874, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia,* ob. cit., pág. 18).

[45] Ídem, pág. 288.

[46] Ídem, pág. 304.

digitalia
www.digitalia.us

dad y la tradición; la prevalencia de la Naturaleza y su orden legal sobre las Escrituras, con lo que el gobierno del mundo se hace depender de leyes necesarias e inmutables en vez de estar confiado a la providencia divina y su intervención milagrosa en el curso de los acontecimientos. Toda la historia moderna se presenta así como un testimonio verídico de este conflicto irreductible entre la Iglesia dogmática y la ciencia positiva, empeñada la primera en «no tolerar a la ciencia, excepto la que consideraba conforme con la Escritura», y la segunda en defender celosamente su libertad e independencia. El libro desbarra ciertamente cuando se aparta de los núcleos decisivos del conflicto y pretende emitir un juicio universal condenatorio sobre el papel de la Iglesia en la cultura europea, o cuando se pierde en excursos históricos concretos, ya más discutibles. Pero acierta en lo fundamental al presentar el conflicto como un proceso progresivo de secularización de la cultura y de conquista de la libertad de conciencia, al que se oponía tercamente el Vaticano I, en abierta contradicción con la cultura científica secular. Pero la historia ya había emitido su veredicto. «La fe —concluye Draper—tiene que dar cuentas de sí a la razón; los misterios deben dar lugar a los hechos. La religión tiene que abandonar la posición imperiosa y dominadora que por tanto tiempo ha mantenido contra la ciencia»[47].

No es de extrañar el gran revuelo que despertó el libro de Draper en su difusión por toda Europa, pero especialmente en los países latinos. La obra fue traducida al español en 1876, con un enjundioso prólogo del krausista Nicolás Salmerón, quien reivindica la libertad de la ciencia —«la ciencia vive así de evolución libre y progresiva»—, pero en una actitud concordista y abierta, ajena al espíritu de Draper. Pero, por lo general, en España, tradicional bastión católico y país propenso a la polémica y la apologética, por falta de una educación verdaderamente científica, la obra fue agriamente discutida. En el Concurso extraordinario convocado en 1878, por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, con la intención manifiesta de neutralizar la obra de Draper, bajo el lema «demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos», quedó vacante el primer premio pero se concedieron nada menos que cuatro accésit, *ex aequo,* a las memorias de Rubió y Ors, Ortí y Lara, Miguel Mir y Abdón de Paz, lo que da idea del interés que provocó la cuestión. No es del caso reseñar estas obras bastante uniformes en sus planteamientos y concordes en sus premisas. El enfoque de la cuestión del conflicto es excesivamente abstracto, como una *questio iuris,* que se solventa fácilmente con recitar la doctrina tomista de que la verdad no puede contradecirse a sí misma, y, por tanto, no cabe contradicción posible entre la verdad revelada y la racional, siendo una misma su fuente originaria. Muy gráficamente lo ilustra Rubió con una cita de autoridad de las muchas que hay en su obra: «como el entendimiento, decía Leibniz, es lo mismo que la fe, un don de Dios, el combate de aquel contra ésta sería el de Dios contra Dios mismo»[48]. Y dado que esto es religiosa y racionalmente inaceptable, la conclusión lógica, anticipada en el Prólogo, es que «no ha existido jamás ni es

[47] Ídem, pág. 308.

[48] *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia,* ob. cit., pág. 443.

digitalia
www.digitalia.us

posible que exista antagonismo entre la religión verdadera y la verdadera ciencia»[49]. Como se ve, un modo de salirse por la tangente, que orilla toda la experiencia efectiva del conflicto, tal como históricamente estaba planteado entre una religión dogmática e integrista y una ciencia en progresión creciente secularizadora. Por lo demás, como en el libro de Draper abundaban juicios laterales poco fundados, no era difícil desmontarlos o darles la vuelta, en suma refutarlos, como era el propósito, dando la impresión de que quedaba así resuelto el problema de fondo. Las distintas réplicas se mueven, pues, entre la refutación al detalle del «libelo» de Draper, como lo llama Rubió, y la intención apologética del catolicismo, y vienen a cerrar filas tras el *Syllabus,* haciendo ver que la Iglesia no tenía otra alternativa que la condena en bloque de una modernidad que la condenaba. Al fin y al cabo, «el panteísmo, el naturalismo y el racionalismo», anatematizados por el *Syllabus,* no eran, al decir de Rubió, sino «viejísimos errores, aderezados y vestidos a la moderna, y según el último figurín que nos viene de las Universidades heterodoxas alemanas»[50]. No hay tesis científica moderna que se salve, ni la invariabilidad de las leyes naturales, ni el evolucionismo, ni la relevancia del texto de la naturaleza frente a los relatos bíblicos, ni el nuevo canon de verdad racional, mediante la crítica y la prueba, frente al antiguo de la autoridad y la tradición. Las sospechas que se levantan contra la ciencia y su método, en virtud de la permanente discutibilidad y revisión de sus tesis, tratan de minar la confianza racional en ella, como fuente de verdad objetiva. La conclusión de Rubió, a propósito del evolucionismo darwinista, es bien sintomática de esta estrategia:

> Entre la fe que se apoya en la razón y aquellos sistemas, que ni son racionales, puesto que no descansan en ningún criterio cierto, ni científicos dado que no se fundan en la observación, ni están edificados sobre hechos demostrados, ni tienen por base axiomas por todos aceptados, no podemos menos de abrazar las verdades reveladas, siquiera se nos rebaje por ello como seres inteligentes al nivel del salvaje[51].

Claro está que por la otra parte estaban los creyentes no menos fanáticos en la nueva fe naturalista, que como el positivista Pompeyo Gener había llegado a demonizar la Iglesia y hacerla responsable ante la historia del atraso de la humanidad, para acabar reivindicando, frente a ella, una teoría plana del progreso científico como panacea universal y remedio de todos los males. De ahí que frente a las condenas de oscurantismo y de régimen teocrático inquisitorial, los apologistas del catolicismo destacaran la labor educadora y humanizadora de la Iglesia en la historia de Occidente a lo largo de los siglos, o reivindicaran la larga lista de creyentes que habían cultivado la ciencia sin perjuicio de su fe. Se comprende que en tan abierta confrontación prosperasen las actitudes dogmáticas de uno u otro signo y los discursos apologistas de ocasión. Por eso contrasta tanto más en este panorama la postura moderada y en el fondo concordista de Nicolás Salmerón, krausopositivista pero sobre todo hombre probo y de buen juicio, quien en su

[49] Ídem, pág. 7.
[50] Ídem, pág. 427.
[51] Ídem, pág. 320.

digitalia
www.digitalia.us

largo Prólogo a la obra de Draper, sin restar méritos a «la severa crítica» de éste ni minimizar en ningun momento la profundidad del conflicto, se esfuerza, sin embargo, por trascenderlo desde dentro, viendo en él un exponente «de los límites y representación histórica en que ha estado por determinado tiempo el espíritu del hombre»[52]. Replanteando, pues, la cuestión en un orden filosófico, esto es, «en razón de los conceptos de la Religión y de la Ciencia», como disposiciones permanentes del espíritu, orden por completo ajeno a Draper, (a quien critica precisamente por su estrecho cientificismo —«cosmoteísmo naturalista»— excluyente de la racionalidad filosófica), Salmerón piensa que es posible el consorcio de una religión racional con la actitud crítica e investigadora de la ciencia. Más aún, que los avances de la ciencia no harán más que depurar a la religión en su núcleo racional y ético, mientras que la ciencia, en razón de sus mismos progresos, se abrirá, a su vez, hacia el reconocimiento de la actitud religiosa.

> Así de cada capital progreso en la Ciencia debe resultar y resulta una más amplia y universal y pura comunión religiosa, hasta que desgentilizándose, si se me permite la expresión, quede y se afirme la Religión natural, con límites franqueables y libres, mas sin limitaciones impuestas dogmáticamenmte que la contradigan, perviertan o deformen[53].

No ha de sorprendernos que la actitud de Salmerón se convierta directa o indirectamente en blanco de los ataques de los nuevos apologistas. Rubió no duda en acusarlo de «impío lenguaje» por llamar «grosero antropomorfismo» la creencia católica en el orden providente del mundo[54]. La excepción fue de nuevo del clarividente Clarín, quien sin compartir «los supuestos positivistas» del autor de *Los conflictos entre la religión y la ciencia,* como ha hecho notar F. Pérez Gutiérrez, juzga su obra, sin embargo, útil y saludable como defensa de la voz de la conciencia contra la apologética ultramontana, no menos positivista en el fondo, de la «hierocracia tradicionalista[55]. Clarín, en su conferencia del Ateneo sobre «Las teorías religiosas de la filosofía novísima», en 1897, había recogido bien el estado de la cuestión:

> La ciencia ha contradicho las afirmaciones rotundas de los dogmatismos religiosos, declarándose con ellos incompatible, y como esta lucha al fin y al cabo es de relativismos, de empirismos, en la lucha de la religión *relativa* con la ciencia *relativa,* necesariamente tiene que vencer la ciencia[56].

En el plano histórico, en que se enfrentan hechos y no abstracciones, el dogmatismo de la religión positiva, con su secuela de fanatismo, había perdido la batalla, al pa-

---

[52] Prólogo al libro de Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia,* ob. cit., pág. XIV.

[53] Ídem, pág. XVI.

[54] Ídem, pág. 301.

[55] Cfr. F. Pérez Gutiérrez, *El problema religioso en la generación de 1868,* Madrid, Taurus, 1975, pág. 286.

[56] Apéndice en la obra de Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 300.

digitalia
www.digitalia.us

recer de Clarín, contra el espíritu crítico de la ciencia positiva. Sólo cabía esperar, a su juicio, que un renacimiento del genuino espíritu religioso, como él advierte en el fin de siglo, purgado ya de tentaciones dogmáticas, pudiera contribuir a replantear en otros términos la cuestión, de modo que deje de ser litigiosa.

4. El laicismo en la enseñanza

La proyección en el plano político de esta batalla por el laicismo frente a las fuerzas ideológicas del Antiguo Régimen se centraba en dos puntos capitales: la aconfesionalidad del Estado y la enseñanza laica. En ambos puntos el régimen de la Restauración canovista había supuesto un retroceso respecto a los postulados laicos, que promovió la revolución del 68 y fraguaron en la Constitución de la I República. Pese a la proclamada tolerancia religiosa en materia de cultos, el Estado de la Restauración asumía una identidad confesional, proclamando a la religión católica como oficial, e imponiendo el control y la vigilancia eclesial sobre la formación religiosa en las instituciones públicas de enseñanza. La beligerencia del gobierno conservador de Cánovas en esta materia se hizo sentir muy pronto en la política educativa. Puede dar fe de hasta qué punto era aún operativa la ideología castiza en el régimen de la Restauración, y de la profunda simbiosis entre lo político y lo religioso, la cuestión de los llamados «textos vivos», que se saldó con la separación de la Universidad de aquellos profesores que se negaron al doble juramento de fidelidad a la Iglesia y a la Corona. En el decreto Orovio, por el que se lleva a cabo tan grave medida disciplinaria, se especifica taxativamente que «junto con el principio religioso ha marchado siempre en España el principio monárquico, y a los dos debemos las más gloriosas páginas de nuestra historia», y puesto que «el Estado es católico, la enseñanza oficial debe obedecer a este principio, sujetándose a todas sus consecuencias». De ahí que ordene al Rector de la Universidad

> evitar que en los establecimientos que sostiene el Gobierno se enseñen otras doctrinas religiosas que no sean las del Estado; a mandar que no se tolere explicación alguna que redunde en menoscabo de la persona del Rey o del régimen monárquico constitucional; y, por último a que se restablezcan en todo su vigor la disciplina y el orden en la enseñanza[57].

Se pretendía decapitar con ello al movimiento krausista en sus cabezas más representativas. La medida estuvo inspirada y propiciada por la actitud belicosa e intransigente de los «neos», los católicos vaticanistas puros, que se alineaban con el *Syllabus* de Roma en la condena al mundo moderno. «Fervorosamente hostil a todo cuanto pueda significar una merma de los derechos tradicionales de la Iglesia —escribe López Morillas— el neocatolicismo ve con buenos ojos las teorías de De Maistre y de Bonald, se asocia a la causa del pretendiente don Carlos, y cree hallar un apoyo moral en la cam-

[57] Cit. por Antonio Jiménez-Landi Martínez, *La Institución libre de enseñanza y su ambiente,* Madrid, Taurus, 1987, págs. 652-655.

digitalia
www.digitalia.us

paña antiliberal y antiprogresista del papa Pío IX»[58]. Pero, por fortuna, la separación fue un motivo impulsor en la fundación de la Institución Libre de Enseñanza por Giner de los Ríos, iniciando así la empresa de más aliento reformista y modernizador de la España moderna, y la que ha tenido, sin duda, más alcance en la reforma de la mentalidad tradicional española.

Un nuevo episodio del conflicto sobre la libertad de enseñanza tuvo lugar en 1884, de nuevo bajo el gobierno conservador canovista, y siendo ministro de Fomento Alejandro Pidal y Mon, fundador de la Unión Católica. Ésta integraba a sectores católicos no menos ortodoxos y estrictos, pero políticamente moderados, partidarios de cierto entendimiento pragmático con el liberalismo, por lo que fueron motejados de «mestizos» por parte del neocatolicismo integrista. La Unión Católica respondía a la política de «hipótesis» del pontífice León XIII de tolerar las Constituciones liberales modernas a condición de que se garantizaran los derechos de la religión católica, y en especial, el de la enseñanza. Pretendía con ello liberar tácticamente al catolicismo de su enfeudamiento con la reacción tradicionalista carlista, sirviendo a la vez de baluarte contra la idea revolucionaria anticatólica. Ideológicamente, la posición de la Unión Católica no era, al menos estratégicamente, antiliberal, y por eso pudo entenderse y hasta integrarse en el partido canovista, aunque de hecho sellaba la política conservadora en una actitud confesional militante. Si Cánovas, por su parte, se entendió con ella era con la idea de frenar el frente ideológico del carlismo tradicionalista y neutralizar, en cierto modo, el peso político de la jerarquía católica, al igual que la Unión quería frenar el avance radical del liberalismo mediante sus compromisos «hipotéticos», o lo que tanto da, tácticos y coyunturales más que ideológicos, con la causa liberal. Ahora bien, el precio político de la integración de la Unión Católica en el partido canovista fue el endurecimiento de su política educativa en sentido ortodoxo confesional. En este marco histórico se sitúan los acontecimientos universitarios de 1884, bajo el ministerio de Pidal y Mon. El desencadenante del conflicto fue un discurso del krausista Morayta, con motivo de la inauguración del curso en la universidad, en el que defendía la libertad de ciencia y de cátedra y se mostraba partidario de la difusión de las ideas evolucionistas. Al discurso replicó una carta pastoral del obispo de Ávila, denunciando un atentado contra la confesionalidad católica, que proclamaba la Constitución, lo que fue aprovechado por los *neos* para organizar una campaña política contra el ministerio de Pidal y Mon. Hubo manifestaciones y revueltas universitarias de uno y otro signo, tanto de los estudiantes integristas como de los liberales, que el ministro Pidal atajó con medidas represivas, llegando a ocupar la universidad la fuerza pública.

Si interesan ideológicamente estos acontecimientos es por el debate parlamentario a que dieron lugar, en que se fijaron de nuevo las posiciones políticas al respecto de la libertad de enseñanza. El debate ha sido analizado al pormenor por Marta Campoamor, prestando especial antención al discurso de Menéndez Pelayo, varias veces aludido a causa de su *Historia de los heterodoxos*[59]. Esta obra continuaba siendo una pieza de es-

[58] J. López Morillas, *El krausismo español,* ob. cit., pág. 181.

[59] Como especifica Marta Campoamor, «La *Historia de los Heterodoxos,* sobre todo el volumen III, se va volviendo una carga onerosa para don Marcelino, para la Unión Católica y ahora para el partido conservador.

digitalia
www.digitalia.us

cándalo tanto para los liberales, que censuraban el radical antiliberalismo de su actitud, como para los integristas, que desde supuestos contrarios entendían la evolución ideológica del maduro Menéndez Pelayo hacia las posiciones moderadas de la Unión Católica como una traición a su ideario católico radical. Como ha señalado la misma Marta Campoamor, en descargo de Menéndez Pelayo, «los hechos le fueron llevando a una progresiva evolución de su pensamiento y de sus convicciones personales. Su trayectoria política dentro del liberalismo conservador fue un acto de adhesión a lo que desde Roma se venía indicando bajo León XIII. El dejar de lado la intransigencia político-religiosa del carlismo nocedalista en búsqueda de una alianza con el liberalismo conservador marcaba las nuevas reglas de juego político-religioso, a las que se adhirió sin pensar en sus dramáticas consecuencias»[60]. Sin entrar en el análisis de esta evolución menendezpelayista, sentida y veraz, que lo situaba más allá del dilema entre tradicionalismo integrista y liberalismo revolucionario, en la posición intelectual de un humanismo cristiano moderadamente proliberal, el caso es que Menéndez Pelayo en esta ocasión defendió abiertamente la política de Pidal y Mon contra los ataques de Castelar, erigido en defensor de la libertad de cátedra y conciencia. Curiosamente el debate se centró en dos figuras del catolicismo, la del tribuno Castelar, valedor de un catolicismo liberal, reconciliado con la modernidad, y la del sabio polígrafo montañés, empeñado en defender la enseñanza religiosa en un Estado de mayoría social católica contra el dogmatismo irreligioso. Castelar defendió los principios de la libertad de ciencia y de cátedra, propios de un Estado liberal moderno, frente a la injerencia y el autoritarismo clerical, viendo en la ciencia libre la garantía histórica contra la vuelta del dogmatismo y la teocracia, a la par que lamentaba el compromiso canovista con la intransigente política educativa de la Unión Católica, que le llevaba a claudicar ante los neos. Menéndez Pelayo, aludido críticamente por Castelar, le replicó desdeñosamente, censurando que la libertad que propugnaba no fuera más que un remedo de la auténtica libertad de investigación y de ciencia, que nada tenía que ver con el sectarismo anticatólico. Para él, la ciencia es *verdad,* pero ésta implica una tarea de un esfuerzo y una pesquisa constante, que no se compadece con ningún dogmatismo de lo que no es más que un sistema particular determinado. En términos abstractos y convencionales, sostiene Menéndez Pelayo la compatibilidad de la ciencia y la fe, pues «siempre que no se olvide la diferencia que hay entre las hipótesis, los sistemas y aquello que realmente puede llamarse la verdad científica, desaparecerá la supuesta antinomia»[61]. Evita, sin

---

Esta *Historia* tan llena de contradicciones, más que un triunfo rotundo contra la heterodoxia le resultó al catolicismo una obra contradictoria difícil de emplear con fines apologéticos. Castelar tiene razón al insinuar que es de tendencia carlista-integrista y así la utilizan los liberales para hacer quedar mal a su autor y a la alianza Pidal-Cánovas. Marcelino se expone con su *Historia* a ser el blanco de los mestizos, atacado y satirizado por íntegros y liberales como el prototipo de la Unión Católica, ambigua y acomodaticia en su ortodoxia histórica» («Menéndez Pelayo en el gran debate parlamentario de 1884-1885, en el contexto histórico de este acontecimiento», en *Boletín de la Biblioteca M. P.,* Santander, año LXII, 1986, pág. 306).

[60] «Menéndez Pelayo en el conflicto entre tradicionalismo y liberalismo», en *Estudios sobre Menéndez Pelayo,* Santander, Boletín de la Biblioteca M. P., 1994, pág. 120.

[61] Cit. por M. Campoamor, «Menéndez Pelayo en el gran debate parlamentartio de 1884-1885...», art. cit., pág. 295.

digitalia
www.digitalia.us

embargo, entrar en materia de conflictos concretos, como es el caso del evolucionismo con el relato bíblico, aunque aclara que éste puede ser interprertado de modo «alegórico». Más relevante es su postura en el plano político, en el que hace una reafirmación de la política educativa de Pidal. Ateniéndose a la Constitución, que declara la confesionalidad del Estado, amparando así la mayoría social católica, sostiene Menéndez Pelayo que es obligación de los catedráticos respetar la religión oficial. «Es una ley de conservación respetar el catolicismo. No debe suicidarse una nación con mayoría católica y con medios legales que la amparan y defienden entregrándose a la indiferencia religiosa»[62].

En su réplica, Castelar, aparte de traer a colación de nuevo el testimonio antiliberal de la *Historia de los heterodoxos,* advierte en tono profético del grave peligro que corre la Monarquía con prácticas políticas tan reaccionarias: «En verdad os digo que la política de los neocatólicos derribó antes el Trono de Doña Isabel II y ahora derribará el Trono de Alfonso XII»[63]. Fue tal el escándalo que provocó la advertencia que a instancias del presidente del Congreso, se vio obligado Castelar a dulcificar su contenido, en el sentido de que acabaría arruinando «todas las fuerzas del partido conservador»[64]. No en balde, Sagasta aprovechó la ocasión para poner al partido conservador contra las cuerdas, resaltando sus contradicciones respecto a las premisas básicas del liberalismo. La advertencia de Castelar, si no profética, fue al menos premonitoria, pues de hecho la política religiosa se convirtió en una aguda espina de la Monarquía de la Restauración, y con ella del liberalismo. El partido conservador quedará ya marcado por esta posición, que le dejaba escaso margen de maniobra, y en cuanto al liberal, tendrá que marcar igualmente sus señas de identidad anticlericales, acentuando un radicalismo ideológico para compensar, de cara a los republicanos, su tibieza en la práxis política. La etapa de entresiglos, con la revolución social amenazando en el horizonte, será la época decisiva del conflicto entre el laicismo militantemente anticlerical y el catolicismo intransigente, reforzado éste en su integrismo con la nueva condena de Pío X en 1907 de la renovación modernista.

Sobre este trasfondo ideológico es comprensible el entusiasmo con que los intelectuales radicales de comienzos de siglo acogieron el estreno de la *Electra* de Galdós, en 1901, convirtiéndola en santo y seña de la actitud emancipadora. El mensaje de «insubordinación» que transmitía la protagonista, al rebelarse contra la autoridad de su tutor, que la quiere meter en un convento, es el símbolo de esta nueva actitud. *Electra* es el drama de una disputa por el alma de una bella muchacha, libre y amante de la vida, confiada a sus tutores y tíos, los señores de García Yuste, por haber muerto su madre Eleuteria Díaz, después de una vida escandalosa que la llevó finalmente a retirarse a un convento. La muchacha anda obsesionada con el destino desgraciado de su madre, a quien «no le permitían —dice— ser tan buena como ella quería». Y, aun sin proponérselo, se resiste inconscientemente a que en ella se pueda repetir una suerte tan amar-

[62] Ídem, pág. 296.
[63] Cit por M. Campoamor, ídem, pág. 305.
[64] Ídem.

digitalia
www.digitalia.us

ga. Las fuerzas que se la disputan son, de un lado, la actitud rigorista y convencionalmente religiosa, encarnada en don Salvador Pantoja, severo y estricto en sus exigencias, como converso de una juventud de calavera, y resentido contra el mundo; del otro, la actitud liberal, representada por Máximo, brillante ingeniero e investigador, viudo con dos hijos, que son las delicias de Electra. Vertiéndolo a términos más abstractos, se diría que se trata de un conflicto entre la religión, en su versión más reaccionaria y repulsiva, y la nueva experiencia afirmadora de la vida. El conflicto está sobredeterminado afectivamente, pues Pantoja guarda un secreto, ser el padre de Electra y causante de las desventuras de su madre, y Máximo, cual nuevo Fausto, acaba enamorándose de Electra, y reconciliándose por ella con la vida. Como padre calavera, luego reconvertido, Pantoja quiere hacer de Electra un ángel, preservarla de los peligros que la acechan en el mundo, y pretende meterla en un convento, prevaliéndose de la influencia que ejerce sobre sus tutores. «Deje usted que aligere mi corazón. Pesan horriblemente sobre él las conciencias ajenas» —se queja Electra en un momento en que Pantoja la asedia con sus solicitudes—. Y más tarde, cuando Electra le confiesa a Máximo la presión a que está sometida: «Quieren anularme, esclavizarme, reducirme a una cosa... angelical. No lo entiendo» (VI/3, 891)[65], Máximo le aconseja ardientemente: «no consientas eso, por Dios... Electra, defiéndete», y le recomienda «la emancipación, más claro, la insubordinación» (ibíd.). Y Electra se rebela con toda su alma. Ante el dilema de obedecer a Pantoja o seguir la querencia de su corazón, se pone del lado de Máximo. «¿Qué harás con libre voluntad?» —le pregunta éste—. «Estar aquí a tu lado, contigo» (VI/3, 911). En el clímax de la obra, el drama de Galdós raya en la grandeza heroica de una tragedia, pues se asiste a la lucha de un alma frente al destino social, que parece abatirse fatalmente sobre ella.

Pantoja, llevado de su extremado celo inquisitorial, no ceja en su empeño. Con tal de reducir la determinación de Electra, Pantoja recurre a una argucia miserable. Urde la patraña de que Máximo es hermano de Electra, hijo de los infelices desvaríos amorosos de Eleuteria, por lo que no puede casarse con él. Electra enloquece al saberlo y en el culmen de su desesperación piensa que se repite con ella la historia trágica de su madre, y decide encerrarse en el convento, donde ella descansa. Enajenada, huye tras la sombra de su madre: «Máximo, adiós. No te pertenezco; pertenezco a mi dolor... Mi madre me llama a su lado» (VI/3,923), mientras Máximo se exaspera en su impotencia por ayudarla: «¡Iniquidad! Para poder robármela le han quitado la razón» (ibíd.). Decía antes que la obra de Galdós presenta la factura de un drama psicológico, pero tiene otros registros, que le dan mayor alcance. En el fondo, late el tema de un nuevo rostro de Dios. Máximo no es un impío, ni Pantoja un creyente normal. Ambos apelan a Dios como garante de su causa, pero es un Dios bien distinto: el de Pantoja es el Dios punitivo del fanatismo religioso y el de Máximo se identifica con el deber moral de su propia conciencia. «En Dios confía quien adora la verdad. Por la verdad combatimos —dice Máximo—. ¿Cómo hemos de suponer que Dios nos abandone?» (VI/3,925). Y en otro momento, exclama el marqués, amigo de Máximo, a quien ayuda en su propósito de rescatar a Electra: «Confiamos en la ley», a lo que le replica Pantoja intransigente: «Confío en Dios». Pero, «la ley es Dios... o debe serlo» —arguye Máximo—,

[65] La obra de Pérez Galdós se cita por la edición de *Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1942.

digitalia
www.digitalia.us

apuntando a una idea moral de Dios, más noble y pura que la del fanatismo. Pero Pantoja no se da por aludido:

> —Ah, señores de la ley, yo les digo que Electra, adaptándose fácilmente a esta vida de pureza, encariñada ya con la oración, con la dulce paz religiosa, no desea, no, abandonar esta casa (VI/3,926).

Detrás de la altanera suficiencia de Pantoja, está su creencia en el poder condicionante de una educación dogmática, que acaba asfixiando la libertad de conciencia. Éste es otro tema de fondo, el de la educación, en que se libraba la batalla crucial entre la educación religiosa obligatoria y el laicismo. Una vez encerrada en un convento, la resolución de Electra, ganada con artimañas, era inabordable. Máximo desespera de poder salvarla. Cuando un amigo de ambos le propone visitar a Electra y contarle la verdad, avalada por testigos, le replica Máximo:

> ¿Qué ha de suceder? Que no nos creerá... que en su mente se ha petrificado el error y será imposible destruirlo. ¿Sabe usted lo que puede la sugestión continua, lo que puede el ambiente de esta casa sobre las ideas de los que en ella habitan? (VI/3,927).

Y en cuanto la educación es la clave del orden social, detrás de la muralla educativa, que edifica el dogmatismo, se deja adivinar un orden social inexpugnable, contra el que no cabe, al parecer de Máximo, otra alternativa que la rebelión, la insubordinación, como él mismo había aconsejado a Electra. Ante la insistencia de su amigo de utilizar procedimientos indirectos y astutos, prorrumpe Máximo exaltado:

> Y este orden social en que vivimos nos envolverá en una red de mentiras y de argucias, y en esa red pereceremos ahogados, sin defensa alguna... manos y cuellos cogidos en las mallas de mil y mil leyes caprichosas, de mil y mil voluntades falaces, aleves, corrompidas (VI/3,927).

Una proclama semejante tenía que despertar lógicamente el delirio en los jóvenes radicales impacientes de comienzos de siglo —Maeztu, Baroja, Martínez Ruiz—, que aún soñaban en una regeneración salvadora. *Electra* se convertía en el drama de la libertad, de la emancipación de la conciencia contra el dogmatismo y el autoritarismo. Si Galdós no convirtió aquel drama en una tragedia, como tal vez hubiera exigido el rigor del planteamiento, fue muy probablemente en su voluntad de sentar una lección de optimismo en la lucha. Aquella injusticia, que así disponía del destino de una bella y noble criatura, no podía quedar irredenta. La lucha por el laicismo requería de un estímulo poderoso en la seguridad de que el mismo Dios, de existir, tenía que estar de parte, como creía Máximo, de la verdad y de la justicia, y era un deber ineludible hacer prevalecer esta causa. Afortunadamente, una feliz circunstancia, el testamento de Cuesta —posiblemente otro de los amantes de Eleuteria con problemas de conciencia—, haciendo a Electra heredera de sus bienes si renunciaba al convento, permitió replantear de nuevo el asunto. Pero en este caso no valió sólo la verdad atestiguada, sino que fue necesaria —una última ironía de Galdós trayendo a la escena la sombra de Eleuteria—

digitalia
www.digitalia.us

la misma presencia de la madre para sacar a Electra de su enajenación inducida. Sólo el espectro benéfico de la madre podía evitar que no se cumpliera en Electra la tragedia de su vida. La última palabra tenía que ser de esperanza:

> Pantoja: Hija mía, ¿dónde estás?
> Marqués: Aquí, con nosotros
> Máximo: Es nuestra
> Pantoja: ¿Huyes de mí?
> Máximo: No huye, no... Resucita (VI/3,929).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XII

El modernismo religioso

La otra cara de la crisis del positivismo fue un reverdecimiento del interés por lo ignoto y misterioso y, junto con ello, de la preocupación religiosa. El malestar de la cultura por la frustración de las expectativas de cambio que se habían atribuido a la revolución liberal, junto con la aguda conciencia de las contradicciones del nuevo orden burgués favorecían un clima propicio a la rebelión y la crítica, la ensoñación utópica y la esperanza religiosa. Como afirmaba Brunetière, la pérdida de crédito que había sufrido el positivismo favorecía la causa del idealismo, al que entendía fundamentalmente en términos religiosos como «la íntima persuasión, la creencia indestructible de que detrás del telón, más allá de la escena donde se juega el drama de la historia y el espectáculo de la naturaleza, se oculta una causa invisible, un misterioso autor —*Deus absconditus*—, que de antemano ha dispuesto la sucesión y las peripecias»[1]. La referencia al *Deus absconditus* es, sin duda, muy precisa y oportuna, pues venía a indicar que esta vuelta de la idealidad religiosa no acontecía por obra de un nuevo racionalismo metafísico, sino por la exigencia íntima del sentimiento. «¿Espiritismo, ocultismo, magismo, neo-budismo, neo-cristianismo, qué significan, en efecto, señores, todas estas doctrinas, cuya forma tiene, sin duda, algo de extravagante, de inquietante, yo diría de mórbido, y que fácilmemte podría llegar a ser peligroso?» —se preguntaba Brunetière, para encontrar en ellas, como denominador común, «la íntima protesta del alma contemporánea contra la brutal dominación del hecho»[2]—. Como reacción, pues, contra el plano y compacto universo positivista, su crudo cientificismo y su moral utilitaria, su política reformista y su sentido hedonista de la vida, se hizo sentir el ansia de liberación hacia nuevos horizontes. Así lo vio Unamuno: «El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanicismo o mortalismo; y he aquí que el vitalismo, el espiritualismo vuelve. ¿Qué han sido los esfuerzos del pragmatismo sino esfuerzos por restaurar la fe en la finalidad humana del universo?» (VII, 195). Pero esta conciencia libe-

[1] *La renaisance de l'idealisme,* París, Fermin-Didot, 1896, págs. 19-20.
[2] Ídem, págs. 37-38.

digitalia
www.digitalia.us

radora no dejaba de estar condicionada por la misma situación que quería trascender, y, en cierto modo, determinada por ella. Podían convivir así, como ha visto Juan Valera, «la ruina de las destrozadas creencias y supersticiones... con el ensayo de nuevas creencias y renovadas mitologías»[3]. De ahí que el suyo fuera un vuelo crispado y errático, a veces visionario, a veces místico, rayando otras en la agonía interior, pero carente del entusiasmo, que caracteriza a las épocas genuinamente religiosas.

1. Una nueva sensibilidad religiosa

Señalaba Clarín, siempre tan clarividente, a propósito de su comentario a la novela *La fe* de Palacio Valdés, en *La España Moderna,* la existencia en toda Europa de

> un gran movimiento religioso, idealista, metafísico que de todas estas maneras puede llamarse, según como se mire, en que multitud de espíritus criados en la fe de una u otra confesión y que la olvidaron por completo, para caer en el escepticismo, o para entregarse al criticismo o al positivismo, o al materialismo, vuelven desengañados a buscar apoyo moral en la idealidad religiosa, suspirando todos por una creencia, lo cual es ya casi un modo de creer, y no pocos de ellos arribando, en efecto, y por su ventura, a una esperanza de orden trascendental, divino, que es una fe tan pura como cualquiera[4].

Al hacer este diagnóstico, Clarín tenía fundamentalmente a la vista el nuevo idealismo filosófico, de inspiración básicamente romántica, que comenzaba a abrirse camino, a la contra del espíritu positivo, y la novelística existencial rusa, a la que toma por representación del «gran trascendentalismo cristiano»[5]. Era «el espíritu nuevo» del tiempo, que presentaba Clarín en sus conferencias en el Ateneo, en 1897, «tendencia que trata de aunar los elementos de la vida religiosa claramente cristiana con el vago espiritualismo»[6]. Y lo llama tendencia, como bien puntualiza Yvan Lissorgues, porque se trata, más que de una filosofía, de una corriente innovadora que «llega a todos los sectores de la actividad humana»[7]. No es fácil dar sus señas de identidad porque el espíritu nuevo se caracteriza precisamente por su imprecisión. Básicamente era el descubrimiento de una realidad con trasfondo, insondable y abierta, misteriosa, donde caben la pregunta metafísica —«un postulado de la razón natural»—, el reencantamiento del arte y la inspiración religiosa. Se abre así el mundo de la posibilidad y el de la idealidad, el del ensueño y el de la fe, el de la libertad y la interioridad creadora. De ahí la necesidad —piensa Clarín— de «acercar nuestra vida, en pensamiento, sentimiento, voluntad y acto, en cuanto quepa, a la *realidad* misteriosa»[8].

---

[3] Cit. por R. Gutiérrez Girardot, *Modernismo,* México, FCE, 1988.

[4] *Ensayos y revistas,* Madrid, Imp. Fernández y Lasaga, 1892, pág. 379.

[5] «Teorías religiosas de la filosofía novísima» (Reseña de *El Globo),* Apéndide a la obra de Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 306.

[6] Ídem, pág. 309.

[7] Ídem, pág. 247.

[8] Cit. por Y. Lissorgues, ob. cit., pág. 213.

digitalia
www.digitalia.us

Resurrección de Tolstoi, sobre la que llamó Clarín certeramente la atención en otro lugar, puede valer como paradigma de este movimiento espiritualista hacia la interioridad, que en muchos casos entraña una verdadera conversión espiritual. En este caso, la del del príncipe Nejliúdov, protagonista de la novela, quien después de arrepentirse de su innoble actitud con la joven campesina Katiusha, a la que había seducido y abandonado, precipitándola así en la marginalidad y la prostitución y, por último, en la cárcel, adonde fue a parar acusada injustamente de un crimen, emprende un camino de *katarsis* o depuración interior, que lo lleva a reparar su infamia y ayudar a Katiusha a conseguir el indulto de su injusta condena. Pese a las dificultades para escapar a la vida decadente, insustancial y parasitaria de la aristocracia rusa, Nejliúdov no ceja en su resolución de casarse con Katiusha y compartir su destino. Era el único camino para redimirse a sí mismo, y redimirla también a ella de su situación. «Pero aquel ser libre, espiritual, que es el único verdadero, poderoso, eterno, ya se había despertado en Nejliúdov. Y no pudo dejar de creerle. Aunque resultaba enorme la distancia entre el hombre que era y el hombre en el que quería convertirse, para el ser espiritual que acababa de despertarse todo era posible»[9]. Los trabajos y renuncias del príncipe y su resuelto compromiso por las víctimas del sistema —los pobres, los condenados, y los revolucionarios—, le permiten a Tolstoi formular su crítica a la Iglesia dogmática y a las instituciones represivas del Estado, muy especialmente al régimen carcelario, y exponer el mensaje sencillo y claro del Sermón de la Montaña, donde ve el secreto para una reforma de raíz de la vida social. Es el luminoso descubrimento que acaba haciendo, al término de sus afanes y experiencias, el príncipe Nejliúdov al leer, un buen día, una página del Evangelio. «Recordando todas las monstruosidades de nuestra vida, se imaginó claramente lo que podía ser esta vida si la gente fuera educada en esos principios, y su alma se inundó de un entusiasmo que no había experimentado desde hacía mucho tiempo»[10]. A partir de este acontecimiento, el alma del príncipe había resucitado verdaderamente. Había encontrado que «en eso está el único sentido de la vida humana»[11]. «¡Y al cerrarse la novela —comenta Clarín—, a pesar de tanta materia de psiquiatría social, por decirlo así, como en ella se ha tratado, lo esencial es todavía la reforma interior de Nejliúdov, el nuevo sentido que le encuentra a la vida, la abnegación, el bien, lo que aprendió en el Sermón de la Montaña, el día que lo leyó a la luz de la aureola espiritual de la gracia»[12].

El propio Clarín podía dar fe en su narrativa de este cambio de rumbo, ya que él mismo podía valer como exponente de este nuevo espíritu, pues, como ha hecho notar Lissorgues, «la vena espiritual siempre presente en el fondo de su ser, aunque durante un tiempo pudo permanecer adormecida, se hace cada vez más fuerte, hasta transformarse en el *anhelo ferviente de una renovación, no ya idealista, sino religiosa, de la vida del alma,* según el juicio de José Enrique Rodó»[13]. En el Prólogo a la edición de sus *Cuentos morales* en 1895, precisaba al respecto:

---

[9] *Resurrección,* Madrid, Pre-textos, 1999, págs. 148-149.
[10] Ídem, pág. 607.
[11] Ídem, págs. 607-608
[12] En *Clarín político,* Yvan Lissorgues (ed.), ob. cit., II, pág. 222.
[13] Ídem, pág. 270.

digitalia
www.digitalia.us

> los llamo así, porque en ellos predomina la atención del autor a los fenómenos de la conducta libre, a la psicología de las acciones bien intencionadas. No es lo principal, en la mayor parte de estas invenciones mías, la descripción del mundo exterior, ni la narración interesante de vicisitudes históricas, sociales, sino el *hombre interior,* su pensamiento, su sentir, su voluntad[14].

Es, pues, el fin de siglo una época de perplejidad y búsqueda, de crisis de la fe tradicional, pero a la vez, de ensayo de nuevas vías liberadoras. Un caso paradigmático de esta nueva actitud lo ofrece Pérez Galdós en la última etapa de su obra. Hacia el comienzo de la década de los 90 se observa un giro muy llamativo en su novelística hacia una fase idealista o espiritualista, como se la ha designado, que yo mejor llamaría experimentalista, en la medida en que supera el naturalismo o realismo crítico anterior por un método más imaginativo o poético de invención; novela, no ya como «espejo fiel de la realidad», sino como laboratorio experimental de posibilidades de existencia. Este cambio de intereses y hasta de estilo novelístico responde, a mi juicio, a un cambio de actitud, aun cuando no se lo pueda llamar propiamente una crisis existencial, que se percibe tanto en su creciente escepticismo sobre el alcance social de las ideologías como en una orientación hacia el polo utópico de la existencia. Algunas huellas de este cambio pueden rastrearse en su discurso de contestación a Pereda, con motivo del ingreso de éste en la Real Academia de la Lengua. «Pereda no duda, yo sí. Siempre he visto mis convicciones oscurecidas en alguna parte por sombras que venían no sé de dónde. Él es un espíritu sereno, yo un espíritu turbado, inquieto. Él sabe adónde va a partir de una base fija. Los que dudamos, mientras él afirma, buscamos la verdad y sin cesar corremos hacia donde creemos verla, hermosa y fugitiva»[15]. Hay en estas palabras, escritas en las postrimerías del siglo, algo más que una convencional contraposición de sus caracteres respectivos. Se adivina en ellas un distanciamiento crítico del presente, en plena crisis de la Restauración, y una puesta en cuestión de sus convicciones, en actitud de búsqueda y orientación, de modo que si Pereda encarna la «España soñadora de lo pasado», cabría ver en la nueva actitud de Galdós la puesta en juego de la utopía o ensoñación del futuro. En este contexto se produce el cambio de rumbo en su novela. Del gran friso social con su arsenal de tipos y trama de relaciones, propio de su etapa realista, se pasa a la historia íntima del alma; del conflicto colectivo al conflicto personal, centrado en última instancia en la dimensión religiosa. Se abandona la crítica a la religión institucional, de carácter sociológico y político, tan dominante en su producción interior, para abrirse a una exploración simpatética de la religión en cuanto forma de vida. «A medida que se borra la caracterización general de las cosas y personas, quedan más descarnados los modelos humanos»[16]. Una galería imponente de estos modelos acerca de las posibilidades de la existencia religiosa la ofrece la tetralogía *Ángel Guerra*, *Nazarín*, *Halma* y *Misericordia,* que constituye para Pérez Gutiérrez, «el asedio de nuestro novelista al castillo interior del misticismo»[17]. La cuestión úni-

---

[14] *Cuentos completos,* Carolyn Richmond (ed.), Madrid, Alfaguara, 2000, vol. 2, pág. 13.
[15] *Ensayos de crítica literaria,* Barcelona, Península, 1972, pág. 190.
[16] Ídem, pág. 180.
[17] *El problema religioso de la generación de 1868,* ob. cit., pág. 246.

digitalia
www.digitalia.us

ca que atraviesa estas obras, ensartándolas en un todo, es cómo existir religiosamente y cuál es su sentido en un mundo secularizado. Tal vez el propio Galdós hable por Nazarín al referirse éste a que «la ciencia no resuelve ningún problema trascendente... y todo clama por una vuelta a la idea religiosa»[18]. En cualquier caso, esta idea no puede venir de los cielos, a modo de revelación trascendente, sino de una bajada a los infiernos[19] de la desesperación, de donde han brotado todos los ensueños redentores. «Lo desconocido y misterioso —escribe en *Misericordia*— busca sus prosélitos en el reino de la desesperación habitado por las almas que en ninguna parte hallan consuelo»[20]. Galdós no se ahorró ningún espanto en esta bajada al infierno, y desde allí fraguó sus figuras poéticas existenciales, con voluntad utópica de rescate. Logró así recrear el evangelismo de la pobreza, de la humidad y la rectitud del corazón como un desafío ético al orden burgués y sus ideales de existencia. Nazarín, Halma, Benigna son ejemplares de humanidad, donde lo sencillo y lo sublime, lo cotidiano y lo heroico, se funden en una existencia poética maravillosa, que constituye propiamente lo santo, lo santo redentor, en un universo del lucro, el interés y la pasión de dominio, Se trata, pues, de un cristianismo cordial, lleno de piedad para todo lo que sufre y ansía ser liberado, una religiosidad sin fe, en la convicción de que si hay un verdadero Dios en alguna parte ha de responder a la necesidad más profunda y universal del corazón humano, el ansia de reconocimiento y de amor. Ésta es su fábula, y en ella estriba el sentido religioso de la leyenda.

También Clarín tuvo su «leyenda, sus ensueños de la Idea divina», y esta idea, dice en el Prólogo a sus *Cuentos morales,* «es la del Bien, unida a la palabra que le da vida y calor: Dios»[21]. Esta leyenda de Dios, de un Dios incierto pero necesario, inunda de nostalgias, ensueños y cavilaciones, en esta última década del siglo, su obra narrativa. La aurora de este intenso renacer de la preocupación religiosa despunta en el cuento *Cambio de luz,* título indicativo de una crisis espiritual, «no sobrevenida en alguna forma desde fuera —precisa F. Pérez Gutiérrez— sino como decantación de un largo proceso interior»[22]. La espina de Jorge Arial, un doble del propio Clarín, no era otra que la preocupación religiosa, la duda acerca de la existencia de Dios, abierta en su alma por el «materialismo intelectual» del siglo. «Su corazón necesitaba fe, y la clase de filosofía y de ciencia, que había profundizado le llevaban al dogma materialista de *ver y creer*»[23]. Éste era su tormento interior que venía a turbar una existencia sosegada y amable, y que Arial ocultaba cuidadosamente a los suyos para no inquietarlos con sus propias angustias. La necesidad cordial le pedía un Dios. Éste es el *a priori* subjetivo o sentimental, la exigencia de un bien supremo, integral, que pueda colmar la vida. Dicho sencilla y

---

[18] *Nazarín,* Madrid, Alianza Editorial, 1992, pág. 109.

[19] Así lo aconseja Galdós a Pereda, en carta de 1888, reprochándole que sus ideas religiosas y la búsqueda de una novela de tesis le hace tomar «¡la dirección del paraíso de Dante, en vez de tomar la del infierno, que es adonde deberíamos ir siempre los novelistas, si queremos pintar la humanidad viva!»

[20] *Misericordia,* Madrid, Cátedra, 1994, pág. 187.

[21] *Cuentos completos,* ob. cit., II, pág. 14.

[22] *El problema religioso de la generación de 1868,* ob. cit., pág. 323.

[23] *Cuentos completos,* ob. cit., I, pág. 448.

digitalia
www.digitalia.us

llanamente: «Si hay Dios, todo está bien; si no hay Dios, todo está mal», una variante más inteligente del aforismo de Tolstoi, puesto que se hace de Dios la condición de la posibilidad del sentido. Pero su cabeza se resistía: «Puede que no haya Dios. Nadie ha visto a Dios. La ciencia de los *hechos* no prueba a Dios»[24]. La duda llegó a minar la paz y hasta la salud de Jorge, cuyos ojos enfermaron gravemente por el esfuerzo de sus largas vigilias de estudio. Se fueron haciendo más densos sus silencios, que acabaron por contagiarse a la familia. Como consuelo se entregó a la música, oyendo tocar al piano a su hijo, y en ella encontró un buen día la revelación de la profundidad del mundo. Descubrió así «una religiosidad estética, que tan pobre hubiera sido como argumento en cualquier discusión lógica y que ante su corazón tenía la voz de lo inefable»[25]. De modo que cuando se apagó la lumbre de sus ojos, ya otra luz se había encendido en su interior. «Ahora veía por dentro.» ¿Religiosidad estética, estado musical del alma, del que tanto se mofaba Hegel? Creo que no. Pérez Gutiérrez se refiere, a este propósito, a «una intuición intelectual de Dios»[26], pero el término me parece excesivo. Quizá mejor experiencia sentimental o cordial del insondable misterio del mundo. No es el arte como religión, sino una religión poética, que a través de la experiencia de la belleza, se abre, al modo romántico, al orden trascendental del ser.

Pero el tema, o, por mejor decir, la dimensión religiosa estalla, sobre todo, en los *Cuentos morales,* que, al decir del propio Pérez Gutiérrez, «son en su totalidad, el más denso y depurado capítulo de aquella leyenda de Dios que *Clarín* quiso que fuera toda su obra»[27]. En ellos la nostalgia y la búsqueda de Dios, más allá de todo dogma positivo, se transmutan en íntima fe poética. La nostalgia de la fe perdida se hace especialmente intensa en *El frío del Papa,* en que representa la gélida noche de la fe en la figura de un León XIII anciano, dando ¡diente con diente! en el altar mayor de una Iglesia derruida, donde yace también desnudo en un pesebre el niño Dios. «¡Mientras él no se hiele, yo no me hielo!, se dice el Papa, a la vez que los tres reyes magos repiten en coro: ¡Si saliera el sol!, ¡si saliera el sol!». Lo significativo de esta escena es la conmovedora piedad con que Aurelio Marco, a través de los sentimientos de Clarín, contempla la escena:

> ¡Oh!, si yo pudiera... aunque fuese soñando, volver a creer esto mismo que ahora siento... y no creo. ¿Por qué en mí la poesía y el amor son creyentes, y no lo es la inteligencia?¿Qué tengo yo que ver con el Papa? Y, sin embargo, ¡qué escalofríos me da el frío del Papa! Todo un símbolo tierno y maravilloso[28].

Un simbolismo tan fino y penetrante sólo podía surgir de aquellos «relámpagos de fe poética», que Aurelio Marco sentía brillar de vez en cuando en las tinieblas de sus dudas. Para Clarín, el corazón siente la nostalgia de Dios y cree poéticamente, aun cuan-

---

[24] Ídem, pág. 449.
[25] Ídem, pág. 451.
[26] *El problema religioso de la generación de 1868,* ob. cit., pág. 324.
[27] Ídem, pág. 335.
[28] *Cuentos completos,* ob. cit., II, pág. 108.

digitalia
www.digitalia.us

do la razón no se pliegue a sus exigencias. Nostalgia de Dios, que es también a su modo, retorno hacia Dios, como en un *Viaje redondo*. Se trata en este caso de la pequeña historia de una crisis de fe y de una vuelta a la fe, no, claro está, en la forma dogmática primitiva, sino en el modo clariniano de la poesía de lo inefable, con que habla el corazón. Mientras rezan en la pequeña iglesia rural madre e hijo, cada uno perdido en su propia ensoñación, acontece una salida del tiempo, literalmente un éxtasis en sobrevuelo de la vida: el hijo se ve en su fe incierta, problemática por el estudio y los avatares de la existencia. «Su alma de poeta seguía siendo cristiana!, pero no su cabeza, tocada por la rigurosa ley del pensar... Dudando así escapaba la vida», a la vez que aumentaba la agonía interior:

> Volvían, con más fuerza que en la edad de los estudios académicos, las teorías idealistas a poner en duda, a desvanecer entre sutilezas lógicas la realidad objetiva del mundo, y volvían también con más fuerza que nunca la peor de las angustias metafísicas, la inseguridad del criterio, la desconfianza de la razón, dintel acaso de la locura. Un doloroso poder de intuición demoledora y de análisis agudo, como una fiebre nerviosa, iba minando los tejidos más íntimos de la conciencia unitaria, consistente; todo se reducía a una especie de polvo moral, incoherente, que por lo deleznable producía vértigo, una agonía[29].

La madre, por su parte, se abismaba en su ensoñación por el terrible sufrimiento por la pérdida espiritual de su hijo, mucho peor, a sus ojos, que la muerte, y ya lo veía muerto y sepultado bajo la nieve, mientras le imploraba a Dios por su salvación. Y entonces, como en un cruce de ambas ensoñaciones, en el instante extático, ocurrió el prodigio del retorno:

> En una crisis espiritual del hijo, las cosas comenzaron a tener un doble fondo que antes no les conocía. Era un fondo, así, como si se dijera, musical. Mientras hablaban los hombres de ellas, ellas callaban, pero el *curioso* de la realidad, el creyente del misterio, que, a solas se acercaba a espiar el silencio del mundo, oía que las cosas *mudas* cantaban a su modo. Vibraban, y esto era una música. Se quejaban de los nombres que tenían; cada nombre una calumnia[30].

Este doble fondo del mundo hace pensar en la distinción kantiana del *fenómeno,* donde reinan los nombres convenidos al orden legal de las apariencias, y el *noúmenon* insondable, el fondo musical que se resiste a la convención. En este fondo sólo puede penetrar el acto vidente de la poesía o de la fe:

> Todo se iba aclarando al confundirse, se borraban los letreros en aquel *jardín botánico* del mundo, y aparecía la evidencia de la verdad sin nombre... Volvía, de otra manera, la fe; los símbolos seguían siendo venerables sin ser ídolos, había una dulce reconciliación sin escritura ni estipulaciones; era un tratado de paz en que las firmas estaban puestas debajo de lo inefable[31].

---

[29] Ídem, pág. 147.
[30] Ídem.
[31] Ídem, pág. 148.

digitalia
www.digitalia.us

Textos como éste, de tan honda pulsación interior, alimentan la creencia del «vago misticismo» de Clarín. Pero bajo esta fórmula plana se ocultan demasiadas cosas esenciales. El novelista aproxima el acto de fe al simbolismo poético, que, va más allá de los nombres establecidos del cerrado mundo de la convención, hacia una verdad secreta de las cosas, en que éstas, desde el fondo de su ser, remiten al misterio inefable. El mundo se hace un símbolo. No es el todo de los fenómenos, sino el lenguaje musical, cifrado, de una armonía secreta, de una trascendencia en la inmanencia, que lo vuelve inagotable. La fe poética o la poesía vidente alumbra este fondo con sus visiones e intuiciones de trasmundo. Aun dentro de sus diferencias, de sus diversos sistemas de signos, la fe de la madre y la del hijo coincidían en este fondo musical. Falta, no obstante, una clave decisiva: este fondo, que alumbra la fe poética o la poesía vidente, que tanto da, lo abre el sentimiento. Hay un *a priori* cordial, como lo llamaba antes, que regula todo este universo poético-religioso del último Clarín. En el cuento *Un grabado* se pone de manifiesto. Es la confesión patética que hace a su discípulo el profesor de metafísica doctor Glauben —el nombre ya indica el acto de fe—, de que detrás de su riguroso método de análisis opera cierto *a priori,* «el porqué subjetivo de mi sistema», le dice. Sus hijos habían quedado huérfanos de madre, y el buen Glauben había intentado suplir con toda su dedicación de padre la falta de su esposa, pero un día, en el Círculo, vio un grabado, titulado *Huérfanos,* que daba idea de lo sombría e intolerable que es una completa orfandad, y ante él se rebeló algo de su conciencia. «¡La idea de la realidad, del universo sin cariño *paternal,* era demasiado horrorosamente miserable para no ser falsa!» El doctor Glauben, por probidad intelectual, se veía obligado a confesárselo a su discípulo, no porque fuera falso su método —«creo firmemente cuanto digo en clase, y me parece que lo pruebo»—, sino porque tenía una secreta orientación. El *apriori* cordial suena ahora límpidamente: «¡no podía ser que el universo no tuviera Padre»[32]. Esto repugna al sentimiento, cuya lógica, como vio Unamuno, es ontológica: lo que se necesita esencial o vitalmente tiene que ser. Para la ley del pensar hay aquí una falacia. Pero, según la ley del corazón, lo inhabitable es un mundo sin-sentido. De ahí que sea el sentimiento el que abra poéticamente el doble fondo del mundo. Como bien señala F. Pérez Gutiérrez, la de Clarín es una «filosofía de lo abierto, una concepción de lo real —pensamiento, arte o vida—, que niega toda cerrazón, toda clausura»[33], y en esto, precisamente en esto, estriba su poética religiosidad.

2. La leyenda de una crisis de fe

En este panorama espiritual de fin de siglo se inscribe por derecho propio, con «absoluta espontaneidad» de inspiración[34] frente a modelos foráneos, como recalca Clarín, la novela de Palacio Valdés de 1892. *La fe* narra una crisis religiosa, pero sobre todo el camino de una aventura interior hacia el misticismo, libre de toda convención canónica

[32] Ídem, pág. 88.
[33] *El problema religioso de la generación de 1868,* ob. cit., págs. 290-291.
[34] *Ensayos y Revistas,* ob. cit., pág. 372.

digitalia
www.digitalia.us

y dogmática. Su protagonista, el padre Gil, un oscuro sacerdote de provincias, hijo de la caridad social, va a pasar por diversas experiencias y vicisitudes existenciales, que lo llevan al escándalo público y a la cárcel, víctima de una acusación injusta. Gil había sido educado en un seminario de provincias con prevención a la ciencia y con cierta tendencia al misticismo. Su preceptor, el rector del seminario de Lancia, era, «como todos los hombres de fe viva y corazón ardiente, enemigo de la razón»[35], y había inculcado en su discípulo «un respeto idolátrico a la teología» y un culto a las prácticas ascéticas como forma de piedad. Bajo su férula, el joven seminarista, cuya «inteligencia vigorosa apetecía el estudio, su fantasía el movimiento» —precisa el novelista— «con sistemática tenacidad se puso a contrariar las expansiones de su naturaleza, dio comienzo al lento suicidio que primero había operado su maestro y antes todos los místicos del mundo[36]. La vida de Gil como sacerdote va a consumar este suicidio hasta conducirle a la oblación mística de todo su ser. Su rectitud de conciencia y celo apostólico contrastan con el carácter bárbaro y fiero del párroco, un cura carlista trabucaire, atento sólo a su beneficio, y el narcisismo del coadjutor don Obdulio, ambicioso y vanidoso, a un tiempo. Pero estas cualidades del padre Gil, por las que se hace querer y respetar en su pueblo de Peñascosa, van a determinar su suerte. Su celo le lleva a proponerse la conversión del hidalgo don Álvaro Montesinos, librepensador y ateo, hermano de doña Eloísa, protectora y madrina del misacantano. Don Álvaro, viejo hidalgo, fruto de una educación autoritaria, y ya de vuelta del mundo y de una desgraciada pasión amorosa, vive recluido en su viejo palacio de Peñascosa, sumido en una feroz misantropía. Ante la ingenuidad del curita, armado de la vieja teología dogmática, aprendida en el seminario, don Álvaro despliega con crudeza una visión descarnada del mundo, en la que cuajan todos los tópicos del pesimismo ontológico de fin de siglo. «La vida es un gran fraude para todos, para los buenos y para los malos —le espeta don Álvaro—. Dentro del universo se oculta una fuerza astuta, perversa, que nos impulsa, que nos dirige hacia un fin desconocido para nosotros, en el cual nada tenemos que ver. Para este fin misterioso necesita de nosotros y nos obliga a reproducirnos. No le importa que seamos desgraciados»[37]. Oyendo a don Álvaro, siente el ingenuo curita cómo su optimismo teleológico, un tanto edulcorado, se le disuelve por dentro como un azucarillo. Don Álvaro ha aprendido de la vida y de los libros una amarga lección de desengaño y habla con la convicción de quien ha sufrido mucho. «Estoy persuadido —le dice— de que la religión en que usted cree no es más que un conjunto de hipótesis inocentes como las de todas las demás religiones inventadas por la miseria y la cobardía de los hombres, que no pueden resignarse a morir,... que no pueden convencerse de que han nacido para el dolor»[38]. Y acaba desembocando en la tesis del llamado ateísmo ético, una negación de Dios, como único modo de justificarlo. «Si Usted fuera Dios, ¿haría un mundo tan perverso como éste?... Dios de existir sería un Dios perverso!»[39]. El buen cura se resiste, se rebela en él

[35] *La fe,* Madrid, Tip. Ginés Hernández, 1892, pág. 50.
[36] Ídem, pág. 51.
[37] Ídem, pág. 131.
[38] Ídem, pág. 133.
[39] Ídem, págs. 122 y 129.

digitalia
www.digitalia.us

su conciencia moral, le arguye que con su actitud destruye la libertad del hombre, y con ello su responsabilidad moral, que hace irrelevante la distinción entre el bien y el mal, pero ése era, para el librepensador, el ardid supremo de la naturaleza para hacernos entrar en su juego, la ilusión de sentirnos libres. Difícilmente podría imaginarse el buen cura que iba a encararse con el rostro más sombrío del ateísmo.

La otra cualidad del padre Gil, su rectitud de conciencia, rayana en la ingenuidad, le lleva a aceptar una dirección espiritual, que pronto se convierte para su penitente, una chica de pueblo, nerviosa e imaginativa, en una sombría pasión amorosa. Estas dos experiencias, estos dos encuentros tan dispares, con don Álvaro y con la señorita. Obdulia, se van trenzando como dos mimbres en la biografía del padre Gil hasta acarrearle un destino trágico. Pero, advierte el novelista, «el combate formidable que había necesitado sostener no era contra la sensualidad, sino contra su espíritu analítico lleno de curiosidad, enamorado de la ciencia»[40]. Y así fue. En la soledad de Peñascosa, bajo los apremios del librepensador, el buen cura lee algunos libros que le presta don Álvaro. Fundamentalmente de crítica histórica de las Sagradas Escrituras y de filosofía moderna, que conmueven los fundamentos de su fe. Luego, lee libros de ciencia, que le contagian de naturalismo. En medio del infinito cosmos, indiferente a nuestra suerte, y donde el hombre no es más que una brizna en un estrella apagada, la historia de la redención resultaba tan insignificante como la caída de una hoja:

> La idea era aterradora. El P. Gil hacía esfuerzos desesperados por arrojarla de su cerebro, aunque inútilmente. Cayó de nuevo en aquel estado angustioso de duda en que le dejaran los libros de exégesis bíblica, mucho más angustioso y miserable porque se veía lanzado en pleno materialismo, lejos de la idea de Dios y de la inmortalidad[41].

Y cuando, en medio de sus perplejidades, busca ayuda para su fe en un renombrado teólogo, se lo encuentra de cura rural, convertido en un señor casi feudal sin otro interés que el engorde de las vacas y los cerdos de su granja. La teología de don Restituto estaba tan rancia como su celo religioso. Aquella noche, de vuelta a su casa, por el pretil sobre un mar agitado por un viento helador, el padre Gil sintió que un «frío mortal» le calaba hasta los huesos. «Nunca se había sentido tan sólo y desvalido. Sus ojos iban obstinadamente fijos en el suelo. No se atrevía a levantarlos e interrogar la inmensidad como otras veces. Estaba seguro de su respuesta y la temía»[42]. Pero el asalto definitivo a su fe le vino de parte del criticismo kantiano, que lo sumió en un hondo escepticismo. «Desde el momento en que el mundo y el orden del mundo son puros fenómenos determinados por nuestra inteligencia, no tiene razón de ser una Inteligencia Suprema. Había llegado la hora de poner a Dios a la puerta y despedirlo con todos los honores de un rey destronado legalmente»[43]. Y ante esta conclusión, el padre Gil lloró

[40] Ídem, pág. 62.
[41] Ídem, pág. 222.
[42] Ídem, págs. 248-249.
[43] Ídem, pág. 300.

digitalia
www.digitalia.us

con desconsuelo, como si alguien muy querido se le hubiese muerto, según la observación de su ama doña Josefa, cuando lo sorprendió sollozando en la estancia.

Mientras tanto, el padre Gil ha ido conociendo por propia experiencia otras pasiones de más baja estofa, que agitan a los hombres, como la infamia de la mujer de don Álvaro, que simuló reconciliarse con él, días antes de su muerte, sólo para pasar una noche bajo su techo y tener así derecho a heredar su fortuna, o la otra pasión sombría de su penitente, que simulando una vocación religiosa, iba a llevarlo a su ruina. Obdulia le confesó al cura su determinación de encerrarse en un convento, y ante el temor de la reacción de su padre, le pidió al padre Gil que la acompañase en el viaje. Éste cedió a su ruego en parte por la ingenuidad de creerse lo de la rotunda negativa del padre, y, en otra buena parte, para librarse del asedio de su penitente. El ingenuo curita no podía adivinar que so pretexto del convento, su penitente había planeado un plan para rendirlo. El asceta no se rindió a sus asechanzas, pero no pudo evitar el escándalo al ser descubiertos por el padre de ella en una situación comprometida. De resultas del aquel viaje, vino la calumnia, el desprecio social, la venganza de sus compañeros, y finalmente la acusación de ella, al sentirse rechazada por el sacerdote... Pero en medio de tantas pruebas y adversidades, en su desolación espiritual, una noche de mayo, ante la contemplación junto al mar de un cielo estrellado, se levantó en su alma atormentada una creciente sospecha: ¿y si el fenomenismo de Kant, en lugar de dejar la puerta abierta a la sombría voluntad de Schopenhauer, como fondo del mundo, no la dejase también abierta para una hipótesis contraria, el fondo de una voluntad amante? Al cabo, si el *noúmenon* para Kant es incognoscible, todo son hipótesis, «y las hipótesis —se dijo— no tienen valor en la ciencia; sólo se sostienen en la fe»[44]. Puesto que la razón es fenomenista, ¿por qué no escapar a su sortilegio con el salto de la fe? «¿Por qué no he de prescindir por un momento de mi razón y no he de prestar asenso a los presentimientos de mi alma, a la voz interior que me explica de un modo claro la esencia divina del Universo...» Del fondo de su alma ascendió entonces una certeza consoladora

> no sólo poseo una razón que me explica las apariencias de las cosas; existe también en mi espíritu una revelación constante que las ilumina por dentro. ¿Por qué he de prescindir de esta revelación? ¿Por qué he de cerrar los oídos a los suspiros de mi alma? Esta revelación es el tesoro más precioso con que he sido dotado. Quiero gozar de él, quiero recobrar la libertad y responder al llamamiento de lo que hay en mí de divino[45].

A partir de aquel momento el padre Gil quedó transfigurado por este sentimiento de su dignidad. Ya no le importaban las adversidades, si tenía en sí esta fuerza diamantina. En el juicio que siguió fue declarado culpable y condenado a prisión, pero el padre Gil recibió aquella injusta sentencia bañado en una honda serenidad. Detrás del velo de maya había descubierto la voluntad del espíritu infinito. Fenomenismo o escepticismo racional y misticismo cordial se alían así como anverso y reverso de lo mismo. Todo el sentido de la novela parece condensarse en una imagen poderosa: el salto sobre el

[44] Ídem, pág. 375.
[45] Ídem, págs. 376-377.

digitalia
www.digitalia.us

abismo. Al igual que un día su madre desesperada saltó sobre el mar, desde el acantilado, llevándolo en sus brazos, ahora el padre Gil salta de nuevo sobre otro abismo, el escéptico, con la certeza de que será de nuevo acogido. Éste es el triunfo de la fe, la voluntad de sentido frente al absurdo. Me he detenido en la trama de la novela porque permite reconocer el camino tópico de la crisis de la fe dogmática tradicional, mellada por la duda, la crítica histórica y el positivismo científico, hasta desembocar en un omnímodo escepticismo, que paraliza la voluntad de vivir; pero en el fondo del abismo, como diría Unamuno, se abre una salida liberadora, otra forma de fe, volitiva y cordial, una apuesta por el sentido... ¿Destruyó el místico la razón, como se anuncia al comienzo de la novela, o ha sido más bien la autodestrucción escéptica de la razón la que posibilita al místico? Sea de ello lo que fuere, porque en el fin de siglo esceptismo y misticismo van inextricablemente entrelazados, es indudable con todo que la novela guarda una emoción sinceramente religiosa y, aunque subjetivo, marca un camino de trascendencia. De ahí que Clarín se indignara contra quienes veían en ella una obra de impiedad.

> Sólo un alma sinceramente religiosa —sea la que quiera la solución precaria que su *subjetivismo* dé al problema actual religioso, intelectualmente—, sólo un alma que vive de la esencia de la religiosidad, sabe hacer asunto del corazón lo que tantos y tantos hombres han hecho en el mundo asunto de fanatismo, de miedo, de ignorancia, de egoísmo, de orgullo y hasta de comercio[46].

Ciertamente, esta obra no llegó a ser, por falta de registros filosóficos y teológicos, la gran novela, en el fin de siglo, de la crisis de fe. Hay en ella una visión plana del kantismo y de algunos nódulos críticos fundamentales. A Palacio Valdés le faltaba la acuidad necesaria para ahondar en el conflicto interior, pero esto le ha evitado una novela cavilosa, tal vez excesivamente reflexiva, por otra de trazo más simple y directo, más claro y rectilíneo.

Esa otra novela intelectual de la crisis de fe vino más tarde de la pluma de Baroja, en *El cura de Monleón* (1936), casi una prueba documental de las dificultades de un espíritu moderno con la creencia religiosa. Claro está que el clima, más abiertamente secularizado, era ya bastante distinto al fin de siglo, visionario y utópico, y sobre todo lo era el propio Baroja, crítico y escéptico, respecto al piadoso Palacio Valdés. Y de ahí que el desenlace de ambas novelas sea bien distinto. Mientras que la crisis del padre Gil desemboca en una nueva forma de fe, más íntima y cordial, la de Javier Olarán en *El cura de Monleón,* le conduce derechamente al agnosticismo. Olarán representa el tipo del «buen sentido» humano, sobrio y reflexivo, y todo su empeño era llevar este buen sentido a la práctica religiosa, esto es, al modo de «aplicar las ideas religiosas del cristianismo a la vida» (VI,750). «No era un espíritu teológico ni retórico» —puntualiza Baroja— (VI,775), ni «sentía un cristianismo trágico de dolores, de lamentos y de gritos» (VI,766). Y aunque Baroja lo califica «de un tanto nacionalista y místico», no era de un misticismo heroico y sublime, sino sencillo y luminoso como el Evangelio. «Leía con frecuencia la *Introducción a la vida devota* de San Francisco de Sales, y re-

[46] *Ensayos y revistas,* ob. cit., pág. 374.

digitalia
www.digitalia.us

comendaba la lectura de este santo, partidario de las virtudes prácticas y humildes» (VI,762) y se refugiaba en la música, en Bach y Haydn, para escapar a la rutina del ambiente. El primer desencanto lo tuvo Javier en Monleón en contacto con las rencillas, rencores e hipocresía del propio clero y con la miseria moral, que le llegaba por el confesionario. «Algo olía a podrido en el pueblo; pero no era el olor a podrido natural, sino la pestilencia mezclada con el olor del incienso y de los polvos de arroz» (VI,767). Pronto llegó a convencerse de que el catolicismo de aquellos burgueses y aldeanos era más ritual y tradicional de lo que había imaginado. Contrastaba aquella religiosidad con librea de hipocresía con el buen corazón del viejo pastor Martín Shagua, al que conoció el cura en una de sus excursiones a la montaña . «Aquel hombre no tenía ninguna religión y era un bendito. ¡Qué contraste con algunos de los que se confesaban con él, tan llenos de malos instintos y tan conocedores de las máximas religiosas!» (VI,771). ¿Ayuda acaso la religión a la moral? ¿Son mejores los hombres religiosos que los incrédulos? El médico José María Basterreche, casi su único interlocutor en el pueblo y compañero de algunas de sus excursiones, creía que no.

Lo que para el creyente es un pecado, para el incrédulo es una vergüenza. Un pecado parece más grave que una vergüenza, pero en la práctica no lo es. El pecado se limpia con la confesión, la vergüenza queda siempre para el que cree que no hay remisión posible en estos casos:

> —¿Tú supones superior la moral de los estoicos a la moral del cristiano?
> —Creo que sí; la moral del estoico me parece más pura, porque no busca la recompensa.
> —Pero el estoico obra por orgullo.
> —Y el cristiano corriente obra por interés (VI,789).

Era el doctor Basterreche, educado en Alemania, hombre de espíritu crítico y de convicción materialista, anticlerical y antijudío, incisivo, provocador. En él encarna Baroja, en contrapunto a la fe bastante ingenua del cura, el talante de un librepensador, al que puede endosarle muchas de sus propias opiniones, no sólo acerca de la religión, sino del socialismo, como un nuevo dogmatismo, que el pueblo vivía con su tradicional fe carbonaria —«creen en estas mistificaciones del socialismo y la democracia como los católicos en la Virgen» (VI,806)—, o al vasquismo, con su mitificación del vascuence y su ideología nacionalista reaccionaria —«el credo de los nacionalistas: nosotros para Euskadi y Euskadi para Dios es pura teocracia. No hay en ello ninguna novedad. Es el Paraguay jesuítico» (VI,803). Obviamente la religión se lleva la mayor parte de las críticas del librepensador. Baroja no ahorra elementos para pintar crudamente una religiosidad popular, supersticiosa e inerte, tosca y ayuna de espíritu: las misiones religiosas en el pueblo, con su farándula barroca y extravagante, las excursiones programadas a Lourdes, con «la siniestra explotación de la enfermedad y la superstición» (VI,790), la milagrería popular, las prácticas o devociones rutinarias... Un día discutieron Javier y Basterreche acerca de la figura de Jesús, que para el médico no era una persona histórica, sino un mito, como decían los sabios alemanes. Ésta es la primera espina crítica que iba a herir la conciencia religiosa de Javier. El cura, víctima de la mal-

digitalia
www.digitalia.us

querencia de sus compañeros y del propio ambiente conservador del pueblo, fue denunciado en el obispado por su falta de celo religioso, y sus inclinaciones políticas, no coincidentes con las de los burgueses de Monleón y desterrado a una aldea remota:

> El pobre cura se veía por dentro como una ruina. Había querido vivir para los demás y hasta dedicarse con afecto a su misión evangélica, inculcar a las gentes el amor y la simpatía de los unos por los otros y llevar a la práctica algunas máximas del Evangelio, y se encontraba castigado y desterrado. ¿Qué iba a hacer? No era un héroe ni un mártir. ¿Adónde podía conducir en su posición el heroísmo y el afán por el martirio? Probablemente su heroísmo sería estéril y se pondría en ridículo (VI,822).

En el retiro de su destierro, sin más compañía que la tía Paula, se aguzan sus perplejidades religiosas. Tampoco aquellos rudos aldeanos tenían mejor pasta ni actitud. «¿Es que en España no creía nadie en la religión? En la burguesía vasca no había visto más que hipocresía; en el pueblo, formalismo y práctica; aquí veía absoluta incredulidad» (VI, 827). Allí, en la soledad dura y áspera de la sierra, rimando su estado de alma con el paisaje exterior, tuvo lugar lentamente su transformación:

> Brotaba en él otro hombre más rudo, más seco y más fuerte que el de antes: el entrecejo fruncido, un rictus amargo en la boca, los movimientos violentos. Iba echando abajo todo sentimentalismo y mirando la vida con sarcasmo e ironía. El paisaje áspero, pétreo, le llenaba el alma; ya no le gustaba hablar vascuence; su núcleo interior, amable e infantil, se estaba reduciendo y empequeñeciendo. Tenía más desconfianza y más sequedad en sus palabras. Cuando se ponía al piano no tocaba más que fugas y ejercicios complicados (VI,825).

Basterreche estaba ausente, pues mientras tanto, después de una desafortunada experiencia conyugal, se había casado con la hermana del cura. Pero de seguro que sus palabras y su actitud, osada y libre, no dejaban de trabajar en el alma del cura en medio de la crisis. Ésta se amplifica ahora con una amplia nómina de la literatura crítica radical de la religión, más relevante en la época y con la que estaba, sin duda, familiarizado Baroja, a juzgar por los apuntes. El cura leyó, reflexionó cuanto pudo sobre sus copiosas lecturas, un elenco de historia y crítica religiosa, desde Voltaire y Feuerbach a Straus y Renan, los autores del modernismo, Loisy y Tyrrell, y estudios sobre el protestantismo, los concilios, la Inquisición y la moral. «El incendio de su espíritu iba consumiéndolo todo. No le parecía un hecho casual, sino algo determinado, el que las ideas fuertes, desoladas, antirreligiosas, las sintiera en aquel país adusto, pétreo y severo» (VI, 830).

Estaba realmente sólo en medio de su perplejidad. En una ocasión fue a sincerarse con el cura de una aldea próxima, y encontró en él un escéptico redomado, rayando en el cinismo:

> Javier le habló de sus lecturas. Don Pascual le escuchó con extrañeza.
>
> —Y ¿para qué investigar? —dijo—. A mí no me chocaría nada que lo que creemos del mundo y de la vida y que nos han enseñado sea mentira...; pero como todos lo creen o hacen como que lo creen, es igual que si fuera verdad.

digitalia
www.digitalia.us

Javier se quedó maravillado al oír esta afirmación de escepticismo absoluto.
—¿De verdad cree usted eso? —le preguntó.
—Claro que sí. Y lo he creído siempre.
— Pues es usted más filósofo que yo. Yo ahora empiezo a sospecharlo.
—¿Así que usted está de ida y yo de vuelta?
—Eso parece.
—Pues hay que desearle a usted que el viaje sea corto, porque de él no sacará usted nada en limpio (VI,831).

Sus reflexiones llegaron a hacerse angustiosas, con un aire dilemático, frío y duro como un diamante. Después de la ciencia moderna, ya no podía sostenerse la imagen bíblica del mundo: «Si había un Dios tenía que ser la conciencia del universo infinito, no un Dios personal, mezquino y colérico. Si no había Dios personal, ¿qué valor podían tener el cielo y el infierno?» (VI,832). Aquellas lecturas las registró en unos apuntes, en que iba fijando resúmenes de las distintas posiciones con vistas a madurar su convicción. En este punto y a diferencia de Palacio Valdés, elude Baroja la narración del drama espiritual de la crisis —lo que es un verdadero reto para un gran novelista— y prefiere la fórmula fría y cerebral de un *dossier* de apuntes críticos. A veces se acompaña con alguna opinión, que es más del propio autor que del protagonista de la novela, pero nunca se aborda la tensión interior, las angustias y perplejidades, la transformación, en fin, del cura en este camino invertido de Damasco hacia la pérdida de la fe. Los apuntes, sin embargo, permiten reconstruir fielmente la posición intelectual de Baroja respecto a la religión. De nuevo, el conflicto medular reside en la tensión entre la ciencia y la religión, tal como se había planteado en el fin de siglo. «La idea religiosa se basa, indudablemente, en una fe de armonía y de dependencia del individuo con el cosmos inteligente o con Dios» (VI,833). Es, pues, una idea teleológica, orientada a la integración del individuo en un plan significativo de conjunto. «La ciencia, en cambio, no es optimista, digan lo que quieran; es indiferente, no es teleológica ni tiene fines humanos, y lo que no presenta finalidad para el hombre, es para él cosa triste» (ibíd.). Dicho en otros términos más afines a Unamuno, la religión plantea una cuestión de sentido o finalidad; la ciencia de explicación o derivación. En realidad, son incomensurables, pero sus direcciones son contrarias, pues allí donde la religión busca una justificación teleológica, la ciencia procede reductivamente, practicando una *epoché* del sentido, para proponer, en cambio, una explicación causal. La ciencia moderna, concluye Baroja, es pues incompatible con un orden providencial del mundo y con el milagro. Él puede aproximar así, como hace el propio Unamuno, la religión a la mitología, entendida ésta como constitución de sentido. «Encuentro que para los autores modernos mitología y teología son términos semejantes, La mitología es una teología en la que no se cree. La teología una mitología que se considera dogmática» (VI,834). De ahí el carácter simbólico de sus relatos, pues no se mueve en el orden de los hechos, sino del sentido y el valor. Según estas bases, Jesucristo, hijo de Dios, es más un mito (o un producto de la fe religiosa primitiva) que un hecho histórico, y en la hagiografía cristológica se puede rastrear el proceso de mitificación, que engendra los dioses. La religión cristiana proyecta así en la figura de Jesucristo rasgos y conductas que pertenecen a la mitología secular. «Así con-

digitalia
www.digitalia.us

siderado no hay nada original en el cristianismo; tiene los mismos elementos que la mayoría de las religiones» (VI,867). Otro tanto puede decirse de la moral cristiana, que a la luz de la crítica histórica, no resulta, piensa Baroja, tan innovadora y sobrenatural. Conforme, pues, a la moderna crítica desmitologizadora, el Jesús mítico, en cuanto creación subjetiva, ha de ceder ante el Jesús histórico, al igual que la religión ante la crítica histórica, que establece la génesis real concreta de sus relatos. Todo el sistema dogmático del catolicismo se veía así conmovido en sus fundamentos, al tomar en consideración el punto de vista de la crítica textual y de la crítica histórica:

> Una de las observaciones frecuentes en los autores heterodoxos es que la religión de los apóstoles es íntimamente distinta a la predicación de Jesucristo, como la de la Iglesia católica es también distinta a la de los primeros siglos. Como han afirmado los llamados modernistas, los dogmas evolucionan y evoluciona el espíritu del critianismo (VI,846).

Pese a esta invocación al modernismo religioso, la conclusión que saca Baroja es bien distinta a la modernista, pues para él, tanto el evolucionismo, en general, como todo punto de vista histórico-evolutivo suponen una liquidación del dogma en su pretensión de verdad revelada inmutable. Desde la postura criticista y cientificista de Baroja, su juicio sobre el cristianismo, que acaba endosándoselo al pobre cura de Monleón, es abiertamente negativo. En la crítica barojiana se impone ahora, sobre cualquier otro tono, un estridente agudo nietzscheano:

> El éxito del cristianismo proviene seguramente de su carácter dogmático, afirmativo y prometedor. La filosofía de Epicteto o de Marco Aurelio no promete nada; es una filosofía para señores, para hombres hartos y cansados. El cielo en ella aparece vacío; después de la muerte no queda rastro de la vida. El ateísmo es individualista y aristocrático, no puede ser de masas. Las masas necesitan un mito, una bandera, algo que las una y les dé conciencia de su carácter colectivo. El cristianismo está lleno de promesas ardientes. Es para los ansiosos, para los plebeyos desesperados, afligidos y desgraciados. Es para la gente que no quiere razonar, como hoy el anarquismo y el comunismo son para las masas obreras (VI,867).

Pero eso fue en otro tiempo, cuando el hombre aún podía soñar y esperar por encima de sí mismo. El nihilismo ha barrido toda esperanza, todo ensueño de infinito:

> Los mismos ideales que antes producían ansia, ahora nos dejan frío. No es el dogma ni la esperanza lo que ha cambiado; es el hombre, que se ha hecho más viejo y más reflexivo. Para el hombre de hoy, el punto de vista indiferente y agnóstico es el que mejor le cuadra (VI,868).

En este piélago de indiferencia naufraga la fe del cura de Monleón. «Por todas partes le había llegado la incredulidad y el escepticismo» (VI,876). La muerte de la tía Paula, su constante y fiel compañía, cierra dramática y simbólicamente el relato. Al pie de

digitalia
www.digitalia.us

la moribunda, «Javier, arrodillado, escuchaba las palabras en latín que decía el cura. En el fondo del alma se sentía seco, sin fe» (VI,877). Su fe se ha muerto, como la voluntad en el fin de siglo, por exceso de reflexión cavilosa. El agnosticismo era también una muerte del deseo. La reflexión final es muy significativa:

> ¡Qué afán de vivir en estas razas ansiosas, como la raza judía! ¡Qué vitalidad la de estos judíos! ¡Qué ansia de ser y de dominar más plebeya! Éste era, sin duda, el sentimiento judaico. No morir eternamente... Se veía que al judío lo que le asustaba era la muerte eterna; precisamente lo que buscaba noblemente el budista, lo que a éste le parecía un gran ideal: dormir en el Nirvana (VI,878).

No es sólo agnosticismo, sino la experiencia nadista del vacío. «¿Podré vivir así, sin una ilusión, sin una esperanza en nada? —se preguntaba Javier—. Se veía mucho más duro y enérgico — anota Baroja— de lo que él había supuesto» (VI,878). Había llegado al fondo. Sólo le quedaba decidirse a partir.

En puridad, la crisis religiosa que describe Baroja en *El cura de Monleón,* más que una crisis propiamente modernista, forma parte del acontecer del nihilismo. No se trata de depurar la fe en el crisol de la reflexión moderna, sino sencilla y llanamente de liquidarla. El modernismo, en cambio, aspiraba a su autentificación. «Estos modernistas —anota Baroja— consideraban necesaria para la vida amplia del catolicismo una cierta facilidad de crítica y de movimiento ideológico» (VI,846). Y donde hay crítica tiene que haber libertad. «Tyrrel protesta —añade— contra que los ultramontanos de Roma pretendan, desde 1870, ahogar todo pensamiento e instaurar un absolutismo papal» (VI,847). ¿En qué consistió esta nueva batalla contra el dogmatismo y el autoritarismo?

3. El Modernismo religioso

A lo largo de la exploración de la conciencia liberal religiosa en España, se ha puesto de manifiesto la pretensión de buscar una alianza entre el cristianismo y el espíritu de la modernidad. Decía antes que el catolicismo liberal no fue posible, salvo una efímera primavera, ni dentro ni fuera de España, ahogado por la cerrazón y la condena eclesial. Pero el sentimiento de esta exigencia pervivió en el fondo del alma cristiana. El último fruto de esta tendencia, a la vez, regeneradora y liberalizadora, al filo del comienzo del siglo, se va a llamar modernismo. Conviene recordar, no obstante, que el modernismo tiene un alcance cultural que trasciende a la esfera religiosa, aun cuando el término se acuñara en este dominio, para alcanzar también a la filosofía, a la literatura y a la política. Como decía al comienzo[47], el modernismo no es más que la consumación del espíritu moderno, que le lleva a una exacerbación, a veces morbosa, de sus propios principios, a saber, el principio de subjetividad o de conciencia, de la crítica y de la innova-

[47] Véase La Introducción, «El rostro jánico del 98», parágrafo final.

digitalia
www.digitalia.us

ción, del desarrollo histórico, en un *tempo* acelerado y vertiginoso. Obviamente esto tenía que producir en la esfera religiosa una subjetivización de la experiencia de la fe sobre las formas dogmáticas, y la primacía de la libertad de conciencia y el fuero interior sobre la institución. Era de esperar que, tras la profunda crisis religiosa, producida por el desarrollo del mundo moderno, surgiera desde el fondo más inconsciente y vivo del catolicismo, no ya la voluntad de condena, que fue la constante de la jerarquía eclesiástica, sino, como reacción frente a ésta, la voluntad de reconciliación con la cultura moderna, laica y secular.

En un sentido lato, el modernismo religioso es, pues, como lo define G. Tyrrell, la creencia en «la posibilidad de una síntesis entre la verdad esencial de la religión y la verdad esencial de la modernidad»[48]. Tal como propone Alfred Loisy al término de la obra que pasa por ser el breviario del modernismo, *El Evangelio y la Iglesia* (1902), no es más que la búsqueda del «acuerdo del dogma y de la ciencia, de la razón y de la fe, de la Iglesia y de la sociedad»[49]. Ahora bien, este programa genérico de reconciliación era susceptible de un doble desarrollo: el reduccionista, haciendo primar el criterio del racionalismo moderno, tal como ocurre en el protestantismo liberal, y el sincretista o integrador, que quiso llevar a cabo el modernismo propiamente dicho. No en vano, la obra de Loisy se abre con una crítica a la posición de Harnack, por sus consecuencias reduccionistas. «La religión —dice— se conforma de esta suerte con la ciencia, porque no vuelve a encontrarse con ella»[50], se entiende, con ella misma en cuanto religión. Era muy otra la postura de los modernistas, que más que una transacción o adaptación entre ambas esferas buscaban su entendimiento recíproco. Ciertamente la crisis religiosa había sido muy profunda, pero «el mejor modo de remediarla —piensa Loisy— no parece ser el suprimir toda organización eclesiástica, toda ortodoxia y todo culto tradicional, lo que arrojaría al cristianismo fuera de la vida y de la humanidad, sino el sacar partido de lo que es, en vista de lo que debe ser»[51]. En suma, reforma o regeneración interior de la fe para poder dialogar con el mundo moderno, pero a partir de una historia de la fe, que no traicione ni reduzca secularmente el alcance de su mensaje. El modernismo no renuncia a la trascendencia soteriológica y mística del cristianismo, mientras que el protestantismo liberal se recluye dentro de la pura inmanencia. El protestantismo liberal fue hijo tanto del pietismo religioso como de la mentalidad progresista liberal, pero, sobre todo, de la filosofía de la religión de Schleiermacher, centrada en la primariedad del sentimiento. De ahí «el matiz decididamente antropocéntrico», como lo ha llamado Martínez Barrera, que lo conduce a un reduccionismo moral antropológico: «la fe en esta perspectiva deja de ser una revelación divina para convertirse en una simple experiencia humana, que hace del hombre y de su conciencia el sujeto propiamente dicho de la teología, mientras que Dios y su Evangelio pasan a ser meros predicados»[52]. El mo-

[48] G. Tyrrell, *Christianity at the cross-road,* London, Longmann, 1910, pág. 5.

[49] A. Loisy, *El Evangelio y la Iglesia,* Madrid, Libr. F. Beltrán, 1977, págs. 270.

[50] Ídem, pág. 19.

[51] Ídem, pág. 269.

[52] J. M. Martínez Barrera, *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán,* Caracas, 1982, págs. 149 y 157, respectivamente.

digitalia
www.digitalia.us

dernismo, en cambio, aun admitiendo la relevancia de la experiencia subjetiva de la fe, salva el momento objetivo de la revelación, como un aporte de trascendencia. Tyrrell subraya igualmente que el modernismo no equivale al protestantismo liberal. «Suponer, pues, que tal modernismo es un movimiento lejos de la Iglesia y convergente con el protestantismo liberal es mostrar una completa ignorancia de su sentido, tan completa como la de la encíclica *Pascendi»*[53]. Sustancialmente es la distancia que media entre el racionalismo protestante y la mística, el moralismo y la escatología, el naturalismo psicológico y la revelación, o, por decirlo en una palabra, la inmanencia y la trascendentalidad religiosa.

Loisy tuvo buen cuidado en explicitar estas diferencias. Se opone al método de Harnack, que quiere hallar la «quintaesencia» del cristianismo, cribándolo con un tamiz ilustrado, mientras olvida la experiencia histórica integral del hecho cristiano. Si se parte, en efecto, del presupuesto de la conciencia moral, Dios queda reducido a una idea o arquetipo de moralidad. Pero, «¿será Dios bondad —se pregunta Loisy— si no es antes ser y verdad?, ¿no se le concibe con igual facilidad y tan necesariamente como fuente de vida y de verdad que como bondad indulgente?»[54] Ahora bien, si se asume una postura más histórico-comprensiva que intelectualista, toda la exégesis gira ciento ochenta grados. Los Evangelios no deben interpretarse como meros documentos históricos y literarios, piensa Loisy, al margen del movimiento real de formación de la primera fe cristiana, sino como expresión de esta misma conciencia, pues sólo en ésta reside la clave de su composición e interpretación. Vistos a esta luz, «todo ha tomado, por decirlo así, una fisonomía mesiánica, y todo contribuye a probar que Jesús era el Cristo»[55]. En lugar de la imagen ilustrada de Cristo como encarnación de la virtud moral aparece el rostro mesiánico del hijo de Dios, no en un sentido metafórico o figurado, sino sustancial y religioso, en cuanto manifestación del poder de Dios. Y, paralelamente, la idea del reino de los cielos tiene para la primera comunidad cristiana un sentido escatológico y no meramente moral. La esencia del Evangelio es la esperanza del Reino de Dios, cuyo cumplimiento se cree inminente, y al que se endereza la conversión moral del hombre. La predicación de Jesús se centra en el advenimiento de este reino, cuyo contenido es religioso, esto es, no se reduce, al modo de Harnack, al orden moral de la reconciliación con Dios, sobre el que ha puesto el énfasis el protestantismo, sino a «la restauración de la humanidad en la justicia y la felicidad eternas»[56]. Se hace pues, necesario, vincular el sentimiento moral con la esperanza escatológica, superando la escisión producida por el protestantismo. Como advierte Loisy, en contra de lo que cree el racionalismo teológico,

> el Evangelio no ha entrado en el mundo como un absoluto incondicionado, resumiéndose en una verdad única e inmutable, sino como una creencia viva, concreta y com-

[53] *Christianity at thes cross-road,* ob. cit., pág. XX.
[54] *El Evangelio y la Iglesia,* ob. cit., pág. 37.
[55] Ídem, pág. 54.
[56] Ídem, pág. 72.

digitalia
www.digitalia.us

pleja, cuya evolución procede, sin duda de la fuerza íntima que la ha hecho durable, y ésta no es otra que la idea del reino de Dios[57].

Las diferencias con el moralismo protestante son bien explícitas, tal como subraya Tyrrell: «Para éste, el cristianismo no es más que la moralidad de Cristo; el reino de los cielos no es más que el término de la evolución moral de la tierra. Dios la ley de la rectitud moral y Jesús el hijo de esta ley»[58]. En suma, el Cristo místico, escatológico, de la fe se reduce a un mero fantasma. Pero ésta es una posición bien precaria, que conduce a la disolución moral del cristianismo. «¿No podría, si no hiciese esfuerzos por retenerlo —pregunta retóricamente Loisy— ser también arrojado de esta última trinchera, e identificado con la categoría del Ideal o con la Actividad imperfecta aspirando a la Perfección estos fantasmas de Dios con los que la razón se solaza, cuando se ha extraviado buscándose a sí misma, y que (no) son nada para la religión?»[59]. Así ocurrió en virtud de la propia lógica reductiva. De ahí la recomendación de Loisy, de «no sacrificar la religión al orden lógico» ni «modernizar la idea del reino», anulando la esencia escatológica del Evangelio. Como el santo de Fogazzaro, podría decir Loisy que «lo moderno es bueno, pero lo eterno es mejor»[60]. No es cuestión de enfrentarlos ni de acomodarlos, sino de buscar su integración.

La misma distancia entre protestantismo liberal y modernismo se puede constatar respecto a la Iglesia. Harnack la cree un fruto de la romanidad, constituida en poder temporal de dominación, que acabó tergiversando el mensaje evangélico. Loisy, en cambio, sostiene que la Iglesia «antes que dominadora es educadora», e incluso en el orden temporal, como condición para difundir el Evangelio, como prueba la educación de los pueblos bárbaros, tras la caída del Imperio de Occidente. A su juicio, no hay nada en el Evangelio que abogue en favor de una sociedad invisible, como cree Harnack. Y aunque esta organización no estaba prefijada en la forma histórica de un poder político temporal, presuponía, sin embargo, la existencia de un principio de autoridad, fundado, no en la sujeción, sino en la convicción interior. Loisy no resta importancia al riesgo degenerativo que implica todo poder político, y aboga por un nuevo tiempo, en que la Iglesia, «poder espiritual y de ningún modo político», renuncie a éste sin merma de su independencia y autoridad. E incluso llega a formular la necesidad de un cambio en el régimen interno de la Iglesia. «Es permitido ir más lejos —dice— y conjeturar que la Iglesia, en su modo de tratar a las personas que reconocen su autoridad, hallará procedimientos más conformes con la igualdad fundamental y la dignidad personal de todos los cristianos»[61].

En cuanto al dogma, como recuerda Ortega, el modernismo supuso el intento de «podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadumbre teológica»[62]. Básicamente, para

---

[57] Ídem, pág. 96.
[58] *Christianity at the cross-roads,* ob. cit., pág. 88.
[59] *El Evangelio y la Iglesia,* ob. cit., pág. 36.
[60] Ídem, pág. 243.
[61] Ídem, pág. 175.
[62] «Sobre El Santo», en *Obras Completas,* Madrid, Revista de Occidente, 1966, I, pág. 433.

digitalia
www.digitalia.us

Loisy son tres los ejes capitales del dogma católico, forjado históricamente en lucha, sobre todo, contra el gnosticismo: el dogma teológico —«no hay más que un Dios eterno y Jesús es Dios»—; el dogma de la gracia —«la salvación del hombre está por completo en la mano de Dios, y el hombre es libre de salvarse o no»—, y el dogma eclesiástico —«La Iglesia tiene autoridad sobre los hombres y el cristiano no depende sino de Dios»—[63]. Por lo demás, Loisy reconoce que la evolución del dogma a lo largo de la historia ha estado al servicio del Evangelio, haciéndolo comprensible a distintas formas de cultura. Pero esta misma exigencia abre la posibilidad de nuevas interpretaciones a tenor de la conciencia histórica. «La verdad sola es inmutable, mas no su imagen en nuestro espíritu. La fe se dirige a la verdad inmutable, a través de la fórmula necesariamente inadecuada, susceptible de mejoramiento, y consiguientemente de cambio»[64]. Quizá fuera en este punto donde Roma encontraba afinidad con el relativismo dogmático, al que condujo el protestantismo liberal. Pero el modernismo estaba más en la línea del cardenal Newman, que entendía este desarrollo como «más biológico que dialéctico», sobre la base de que la revelación es una «idea o fuerza espiritual y no un concepto intelectual»[65], susceptible, por tanto, de desenvolvimiento histórico. Hay, pues, y habrá siempre, una tensión permanente entre tradición y renovación, autoridad y personalidad, que de ningún modo puede ser cancelada sin detrimento de la vitalidad interna de la Iglesia:

> Lo mismo que la constante flexibilidad de la enseñanza eclesiástica hace que ningún conflicto del dogma con la ciencia pueda ser considerado como irreductible, el carácter mismo de esa enseñanza hace que la autoridad de la Iglesia y de sus fórmulas no sea incompatible con la personalidad de la fe y no traiga consigo necesariamente esa menor edad perpetua que parece a los teólogos protestantes la condición normal del creyente católico[66].

La clave está en la «personalidad de la fe», asumiéndola responsable y libremente, como un don que se ofrece al hombre, pero que no le exige un sacrificio de su conciencia. ¿Cómo podría ser reconocida, en cuanto espíritu de libertad, desde el espíritu de servidumbre? Simplificando, podría resumirse la posición modernista en tres negaciones, que encubren, a su vez, tres afirmaciones decisivas: anti-intelectualismo, ya sea éste católico, como el escolasticismo, o protestante como el *Kulturprotestantismus* moralista, haciendo ver que la fe es cosa de la voluntad, que compromete la integridad de la persona; antidogmatismo, mediante la acentuación del elemento místico vivencial sobre el elemento dogmático, y anticlericalismo, como corresponde al pleno reconocimiento de la autonomía del mundo secular. Pero si hubiera que acentuar algo, sería precisamente la subjetivización de la experiencia religiosa, no en sentido subjetivista emotivo, al modo del protestantismo liberal, sino antropológico fundamental. Por decirlo de alguna ma-

---

[63] *El Evangelio y la Iglesia,* ob. cit., pág. 194.
[64] Ídem, págs. 212-213.
[65] *Christianity at the cross-roads,* ob. cit., pág. 33.
[66] Ídem, pág. 219.

digitalia
www.digitalia.us

nera, es el *a priori* existencial de la fe, que no excluye antes bien abre el horizonte de toda posible revelación y mediación dogmática.

4. *El Santo* de Fogazzaro

Una viva representación novelística, no tanto de las ideas, cuanto del espíritu del modernismo, es *El Santo* de Antonio Fogazzaro. Como ya vio Ortega, la originalidad de Fogazzaro consistió en presentar en su novela la doble corriente de la regeneración espiritual de la Iglesia, la más intelectual, a la que llama Ortega *origenismo* —«la fe buscando al entendimiento con la pasión de una fiera encelada»—, representada en el teórico Juan Selva, y la mística o cordial, el *franciscanismo* que encarna el santo[67]. Esta segunda es la que centra el interés de la novela. Ya en la reunión que se organiza en la casa de Juan Selva con la idea de unificar el movimiento reformador, uno de los participantes, el más renuente al movimiento, el abate Marinier señala que lo que más se necesita es un santo, para «mandarlo por delante»; pero mientras tanto, mientras Dios envía un santo a su Iglesia, le replica entusiasta el padre Clemente, «seamos los profetas de ese santo... preparemos sus caminos...»[68]. Lo que se persigue es una regeneración espiritual del catolicismo, no ya su *aggiornamento,* sino su vivificación interna en fidelidad al espíritu del Evangelio, a la par que su encarnación en la cultura moderna, o lo que tanto da, el respeto a la libertad de conciencia. El movimiento se quiere mantener sinceramente en la Iglesia, pero no con obediencia servil ante los pastores, «depositando a sus pies hasta la propia vida, pero no la conciencia»[69] —dice Benito, el nuevo nombre que ha tomado como penitente en la porciúncula Pedro Maironi, convertido al catolicismo, después de una vida pasional, que lo llevó casi a la pérdida de la fe católica en la que había sido tradicionalmente educado—. A la muerte de su esposa y tocado repentinamente en su corazón, Maironi toma la decisión de renunciar a la fortuna de su familia, adquirida de modo fraudulento, y dedicarla a una fundación de caridad. Luego emprende una vida de penitencia, bajo la dirección[70] del padre Clemente, que lo lleva a la porciúncula, y a consagrarse al testimonio de la nueva vida, que acaba de reencontrar. A través del padre Clemente entra en contacto con Juan Selva y su movimiento reformador.

La diferencia entre ambos hombres marca bien la distinción entre las dos tendencias que encarnan en la novela. En la discusión del dogma, «Juan (Selva) es maestro, pero cuando habla, se siente, sobre todo, que en su mente hay un saber inmenso —escribe Noemí a Jeanne Desalle—, y cuando habla Maironi se siente, sobre todo, que en su corazón está el Cristo vivo, el Cristo resucitado, y que en él se enciende»[71]. Benito confía en la fuerza renovadora (no sólo de las nuevas ideas), que habita en el inconsciente religioso, «donde tienen lugar los contactos místicos con Dios», y confía que esa fuerza acabe venciendo las inercias y resistencias de la jerarquía. «Las ideas dominantes

---

[67] «Sobre El Santo», *Obras Completas,* ob. cit., I, pág. 432..
[68] *El Santo,* trad. de Ramón M. Tenreiro, Madrid, Lib. Fernando Fe,1892, págs. 70-71.
[69] Ídem, pág. 204.
[70] Ídem, pág. 241.
[71] Ídem, pág. 241.

digitalia
www.digitalia.us

—dice— ejercen autoridad sobre el corazón del hombre justo, pero todo el restante mundo de su pensamiento tiene, sin embargo, una importancia inmensa, porque enlaza constantemente a la Verdad con la experiencia de lo real en lo externo, con la experiencia de lo Divino en lo interno, y por eso tiende a rectificar las ideas superiores, las ideas dominantes, en cuanto su elemento tradicional no sea adecuado a lo Verdadero»[72]. La apelación a la experiencia y a la subjetividad que las hace, no sólo en su entendimiento sino en la totalidad de su ser, también en la esfera cordial, es una constante en el movimiento modernista. De otra parte, la doble experiencia señala, a mi juicio, los dos ejes en que se funda la renovación: internamente, una vuelta al hombre interior y a la experiencia de lo divino; externamente, el recocimiento de la otra experiencia, la secular moderna, especialmente la ciencia, autónoma respecto a la fe. De una fe, que, por otra parte, «no es una adhesión del entendimiento a fórmulas de verdad, sino que es principalmente acción y vida según esta verdad»[73]. Sin embargo, no es una teoría de la doble verdad la que defiende el modernismo, ni tampoco una vivencia trágica de la oposición entre ambas, sino la creencia de que la depuración de una y otra acabará aproximándolas. «No os creáis que os es necesaria mucha ciencia humana —les dice a su compañeros—; sólo os es necesario mucho respeto a la razón y mucha fe en la Verdad universal e indivisible»[74]. El culto a Dios en «espíritu y en verdad», como quiere ser adorado, no puede estar disociado ni reñido con el otro culto racional de la ética y de la ciencia, empeñados también, cada uno a su modo, en la causa de la dignidad del hombre.

La fama de santidad de Benito y de su probidad intelectual crecieron de tal modo que le procuraron una entrevista con el Papa. Llegó a ella a oscuras, como guiado por el espíritu, y tuvo valor para decirle con humildad lo que se le había revelado en su corazón. «Santo Padre, la Iglesia está enferma. Cuatro espíritus malignos han entrado en su cuerpo para hacer guerra al Espíritu Santo»[75]. Y serenamente fue denunciando Benito el «espíritu de mentira», disfrazado de ángel de luz, de «los adoradores de la letra, (que) quieren obligar a los adultos a un alimento de niños que los adultos repugnan»; el «espíritu de dominación del clero», que lejos de guiar, domeña y reprime que «las almas comuniquen directa y normalmente con Dios»; el «espíritu de avaricia», que impide que la Iglesia sea la Iglesia de los pobres; el espíritu, en fin, de «inmovilidad», idólatra del pasado y de sus formas y convenciones[76]. La literatura acerca de los males de la Iglesia fue carecterística del modernismo. Antonio Rosmini escribe *Las cinco llagas de la Santa Iglesia,* coincidiendo básicamente con las que denuncia Fogazzaro. Digna de mención es la primera, «la desunión entre el pueblo y el clero» (fórmula eufemística de aludir a la dominación clerical), y no sólo en el culto —«unidad no de cuerpos sino de mente y de corazón»[77] a lo que se refiere principalmente Rosmini—, sino en toda acción eclesial. La adultez del laicado era una exigencia paralela y congruente con la autono-

[72] Ídem, pág. 241.
[73] Ídem, pág. 274.
[74] Ídem, pág. 371.
[75] Ídem, pág. 273.
[76] Ídem, págs. 273-278.
[77] *Las cinco llagas de la Santa Iglesia,* ob. cit., pág. 50.

digitalia
www.digitalia.us

mía del mundo secular. El laico necesita ciertamente ser instruido, pero a la vez, participar activamente, con palabra e iniciativa propias, en la vida de la Iglesia. El modernismo reivindicaba así aquella libertad esencial del cristiano en la Iglesia, por hombre y por creyente, frente a conductas de ciega obediencia y sumisión.

De lo saludable que podría haber sido el fermento modernista para el porvenir del catolicismo da fe el valioso testimonio de Ortega y Gasset, que ya a primeros de siglo se hallaba lejos de la fe:

> Una Iglesia española amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo religioso y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano[78].

Y, con notable simpatía Ortega se extiende en el comentario de *El Santo* de Foggazaro, donde encontraba viva «la emoción de lo católico», y cuyos dos principios deben inspirar esa renovación religiosa —«podar el árbol dogmático» y «volver a la vida evangélica»—. «Si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos?»[79] Aun concediendo que esta pregunta tenga algo de retórica, pues poco antes había confesado Ortega que probablemente ya no darán fuego sus cenizas místicas, el caso es que se trataba de una autentificación de la conciencia religiosa, que hubiera beneficiado conjuntamente la causa de la fe y la de la cultura. Pero, a los ojos de Roma esto suponía una complicidad inaceptable con el mundo moderno, y no tardó en condenarlo Pío X, en el decreto *Lamentabili Sane* de 1907 y en la encíclica *Pascendi* del mismo año, abriendo un nuevo trauma en la conciencia religiosa. Esta condena, seguida de la exigencia del «juramento antimodernista», que apartó de la Iglesia a intelectuales de prestigio, tal es el caso de Martin Heidegger, marcó ya por muchos años, hasta el Concilio Vaticano II, la relación de la Iglesia con el mundo moderno.

[78] «Sobre *El Santo», Obras Completas,* ob. cit., I, pág. 432.
[79] Ídem, I, pág. 431.

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN QUINTA
La crisis existencial

CAPÍTULO XIII
Ángel Ganivet, el excéntrico nihilista[1]

«El excéntrico del 98» subtitula A. Gallego Morell su excelente biografía de Ángel Ganivet, usando la expresión con que lo había denominado Ramón Gómez de la Serna. Excéntrico por adelantado a su propia generación, la llamada del 98, que por un capricho del destino lleva el año de su muerte, y también por marginal en su peripecia vital, por tierras de Centroeuropa, a las circunstancias y avatares de sus compañeros. Y excéntrico, sobre todo, por aquella muerte enigmática, con que en las heladas aguas del Dvina, pone fin a una vida errante y atormentada. «El suicidio de Ganivet —escribe Gallego Morell, buscando la analogía con la muerte de otro suicida famoso, Mariano José de Larra— significó para el 98 lo que significó el 3 de febrero de 1837 para el romanticismo. Ángel Ganivet no es el precedente del 98: es el mismo 98»[2]. Recibe así su muerte un valor simbólico añadido, como si anticipara con su gesto todo el sentido trágico de su generación. Pero, si para la recta comprensión del 98 importa más que la crisis autóctona o intrahispánica —el problema de España, magnificado a mi juicio en exceso— la otra crisis espiritual de trasfondo, que se extiende por toda la Europa finisecular, el llamado «mal del siglo», entonces el suicidio de Ganivet hay que inscribirlo en el más amplio contexto nihilista de la historia cultural de Occidente. Ganivet no muere tanto de la tragedia de España como de su propia tragedia íntima, convertida extraña y excéntricamente en un testimonio de la agonía espiritual de su generación. Por decirlo con una palabra, el *nihilismo* constituye la clave decisiva para comprender la vida y la obra de Ángel Ganivet. Pero el nihilismo es la larga y profunda sombra que arroja en su ocaso la cultura racionalista al proyectarse sobre la totalidad de la existencia. Esta sombra crece consustancialmente con la cultura moderna, desde su propio fondo, y la hace declinar hacia un ocaso sombrío, cuya trascendencia acertó a ver

[1] Versión parcial del ensayo recogido en *Ganivet y el 98,* Actas del Congreso Internacional (Granada, 27-31 de octubre de 1998), Universidad de Granada, 2000, págs. 11-43.

[2] *Ángel Ganivet, el excéntrico del 98,* Granada, Gráficas Sur, 1965, pág. 13.

digitalia
www.digitalia.us

el profeta Zaratustra. Situado en este contexto, Ganivet es, como el acontecimiento nihilista que tan verazmente encarna, el excéntrico de la modernidad. De ahí el título de este capítulo, gemelo en su intención a la biografía lírica de Gallego Morell, pero orientado hacia el perfil interno del personaje, su biografía espiritual o el drama íntimo de su existencia, como cifra de una generación trágica. Ganivet o *Arimi,* el de la muerte misteriosa[3], según califica el propio Ganivet a su doble espiritual en los versos acróstilos, leídos a la vera de la fuente del Avellano bajo los torreones de la Alhambra. Creo que este *Arimi,* que lega a los cofrades del Avellano un testamento enigmático de vida, que lo es también de muerte[4], es más que el Pío Cid de la *Conquista* y de *Los Trabajos* o el Pedro Mártir de *El Escultor de su alma* el personaje más íntimo de Ganivet y el más consonante con la trágica desnudez del *Epistolario.* Arimi es también el héroe de la vida misteriosa, extravagante como el tipo de Pío Cid (II, 448), y excéntrico en su inevitable declinación hacia su ocaso.

Para evitar equívocos, la expresión «excéntrico de la modernidad» requiere algunas aclaraciones. El excéntrico pertenece a una constelación intelectual de cuyo centro declina en algún sentido, en la medida en que se inclina a su borde extremo o última frontera. En su declinación el excéntrico puede parecer que se aparta del centro determinante y de su ley gravitatoria, y sin embargo, lo obedece a su manera, aun cuando sea en la forma errática de un viraje. De modo que, a la postre, la declinación de la trayectoria viene a expresar el sentido oculto y extraer las consecuencias implícitas de la estación de partida. Esta constelación en Ganivet se llama modernidad en aquella situación extrema en que el mundo moderno, fundado en el principio de la autoconciencia, proyecta la sombra de su insuficiencia y unilateralidad. Que Ganivet pertenezca, aunque excéntricamente, a la modernidad es una tesis que puede causar sorpresa. Desde la excelente monografía de M. Olmedo Moreno sobre *El pensamiento de Ganivet* es habitual entenderlo como de la estirpe de los cínicos, y hay mucha verdad en esta tipología intelectual. En este sentido vendría a ser un premoderno, o en todo caso postmoderno, en fuerza de oponerse a la modernidad. Su crítica radical a la técnica, el progreso y la democracia suponen una abrupta ruptura con el mundo ilustrado moderno, hecha desde un *topos* o lugar, que para Olmedo no puede ser otro que el cinismo antiguo. Y, en efecto, Ganivet encaja a la perfección, como muestra convincentemente Olmedo, en el prototipo del cínico. Queda desdibujado, sin embargo, en tan conspicua interpretación, que

---

[3] En algún momento, toma a Arimi por «el orador» o elocuente (II, 904), pero acaba imponiéndose la significación de «el de la muerte misteriosa».

[4] El testamento espiritual de Arimi se condensa en cinco versos acróstilos:

Artis inititum dolor
R atio initium doloris
I nitium sapientiae vanitas
M ortis initium amor
I nitium vitae libertas

(Los Trabajos de Pío Cid, II, 431).

digitalia
www.digitalia.us

esta deriva cínica no se hace ahistóricamente, sino en la crisis de fin de siglo y apremiado por sus problemas, y, en este sentido, puede interpretarse consistentemente como una declinación del principio de la subjetividad moderna en la circunstancia crítica de su extremo paroxismo. La suspensión metodológica en Olmedo del punto de vista histórico y su opción unilateral por el idiográfico le hace olvidar que, pese a todo, a pesar de su reacción contra la modernidad, Ganivet no podía ser más que hombre de su tiempo y expresar a su modo la conciencia de su época, el *Zeitgeist* nihilista, que crece desde el núcleo mismo de la modernidad hasta estallar en la crisis finisecular. Con razón ha podido escribir M. Fernández Almagro que «el yo de Ganivet —tan fin-de-siglo— es el único que diría Max Stirner, no difícil de relacionar quizá con el hombre angustiado de Kierkegaard»[5]. Si hay, pues, en Ganivet una crisis nihilista, como sostiene el mismo Olmedo, ésta se produce inevitablemente en el interior de una subjetividad moderna en el punto extremo de su consumación. Y, en este sentido, tal es la paradoja que me propongo mostrar, resulta ser contramoderno a fuer de moderno, por haber desarrollado en todo su alcance el principio mismo de la inmanencia. Llegado a este punto extremo, la modernidad gira sobre sí misma, se revuelve contra sus propias consecuencias escépticas y deja al descubierto el vacío que crece desde su propio fondo. Es el momento de la crisis nihilista. Lo que puede sobrevenir es la postmodernidad desengañada o una nueva reforma de la modernidad, o tal vez, la expectación de aquel nuevo tiempo, cuya aurora se atrevió a vaticinar Nietzsche desde la noche del nihilismo. La singularidad de Ganivet estriba en haber sido el lúcido testigo de un nihilismo, que se consuma en él trágicamente, en la figura de Arimi, el de la muerte misteriosa, donde ha de verse también el secreto oculto de su vida.

1. Superar el escepticismo

La situación espiritual de que parte Ganivet está bien expresa en su trabajo juvenil sobre *La España filosófica contemporánea,* en que lleva a cabo una revisión crítica de la filosofía subyacente a los diversos estratos sociales y círculos intelectuales de la vida española. Tanto Olmedo Moreno como F. García Lorca han subrayado el valor de este pequeño ensayo para fijar la función práctica que le asigna Ganivet a la filosofía, así como el estado filosófico o ideológico del pueblo español, pero no menos de la época. No es nada extraño que en este análisis, donde al lado de juicios simplificatorios abundan también rasgos de agudeza, esté envuelta una autorreflexión acerca de la propia posición personal, aunque Ganivet no llegara a explicitarla. Lo que destaca de este amplio friso, es, de un lado, «el divorcio de la filosofía científica y la filosofía vulgar», y del otro, el agotamiento de la filosofía popular intrahispánica, así como el estado miserable en que se encuentra en España la llamada filosofía culta. Todas las tendencias parecen desembocar en el escepticismo. El socialismo, filosofía de la clase obrera, por reducirse a un conjunto de negaciones —«¿qué otra cosa es el socialismo —pregunta retóricamente Ganivet— que una negación?» (II, 585)—; el positivismo de las clases medias

[5] *Vida y obra de Ángel Ganivet,* Madrid, Revista de Occidente, 1952, pág. 264.

digitalia
www.digitalia.us

por su carácter pragmático utilitario, que no ha logrado constituir un valladar ideológico contra la influencia de la Iglesia católica; en estado peor aún que las clases medias, la clase superior vegeta en el egoísmo y la apatía, «ciega y tenaz a toda innovación» (II, 590) y carente de orientación espiritual. En los círculos confesionales pervive una escolástica «dogmatizada en sus puntos capitales» (II, 593) y convertida en un arma de defensa de la tradición frente a las revoluciones y evoluciones. En las instituciones académicas, por falta de una educación sustantiva, prosperan los eclecticismos de toda laya; y en los círculos políticos, el otro eclecticismo práctico en que «la indeterminación está erigida en sistema, de que se eleva a norma de corriente lo transitorio y variable» (II, 599). El resultado es «el desconcierto intelectual» que reina en la vida social y en las instituciones. Fuera o no correcto este diagnóstico, lo que importa al caso es que así siente y enjuicia Ganivet la situación ideológica del país, que es también la suya. No es sorprendente que el joven estudiante destaque el escepticismo como el rasgo dominante de la vida española en su conjunto, y desde luego lo era al menos en los jóvenes intelectuales que ensayaban por entonces sus primeras armas. Ni siquiera en la cultura literaria encuentra Ganivet algún signo de vitalidad. «En nosotros, que estamos huérfanos de toda dirección clara y afirmativa, no puede predominar en la literatura ni menos en el teatro, ni el idealismo ni el realismo, ni lo romántico ni lo clásico; todo lo invade el escepticismo como su planta destructora» (II, 609). Pero el escepticismo, cuando se convierte en modo permanente, es según Ganivet una contrafilosofía, pues destruye aquellas ideas-madre o matrices que pueden orientar la vida:

> En cambio, el escepticismo que nada afirma ni nada niega, que priva a la inteligencia de la seguridad o fijeza en el conocimiento y a la voluntad de la convicción y la firmeza en sus determinaciones, conduce como por la mano al estado que presenciamos (II, 586).

Ese estado no es otro que la confusión y el marasmo; no la fecunda perplejidad creadora, sino la desorientación e irresolución. Tal como precisa Ganivet,

> el estado normal es la indiferencia, que a todo presta oídos sin decidirse por nada, que ni tiene fuerzas para destruir ni energía y vitalidad para crear, que al lado de toda afirmación pone la sonrisa dolorosa del escéptico. Indiferencia en el obrar, escepticismo en el creer (II, 589).

Lo más grave con todo del escepticismo es el daño que inflige a la voluntad, que es la potencia vital por antonomasia. Es el escepticismo práctico ante la impotencia para determinar el sentido de la vida. «Como el escepticismo deja nuestro entendimiento trabajado por la duda y preso de constantes vacilaciones, no ofrece una norma ideal a que se ajusten nuestros actos, y éstos quedan sometidos al imperio de los móviles» (II, 591). Entonces sobreviene fatalmente la abulia, como diagnostica más tarde en el *Idearium:*

> la atención se debilita tanto más cuanto más nuevo o extraño es el objeto sobre el cual hay que fijarla; el entendimiento parece que se petrifica y se incapacita para la asimila-

digitalia
www.digitalia.us

> ción de ideas nuevas... cae de la atonía en la exaltación, en la *idea fija* que le arrastra a la *impulsión violenta* (I, 287).

Mirado con más amplia perspectiva histórica, «el escepticismo social» que vive el país lo entiende Ganivet como el resultado de un conflicto intestino en el mundo moderno, pero especialmente sensible en países católicos que como España no han conocido la Reforma, entre el principio revolucionario, que no acaba de triunfar, y el tradicional, que con su reacción, ya que no no pudo borrar aquél, detuvo al menos su marcha (II, 640)[6]. Este conflicto irresuelto, en su punto de extrema tensión en el fin de siglo, enerva las voluntades y deja sin rumbo a la vida nacional. De ahí la abulia colectiva. «En España, donde cuanto llevamos dicho tiene aplicación exacta, el mal se infiltra, germina y desenvuelve en el último tercio del pasado siglo, pero no se manifiesta claramente hasta nuestros días, merced a las circunstancias especiales por las que ha atravesado nuestra patria» (II, 640-641). He aquí la enfermedad endémica de la vida española, una patología que afecta conjuntamente al entendimiento y a la voluntad, y que ataca tanto a los individuos como a los pueblos. «Si en la vida práctica la abulia se hace visible en el no hacer, en la vida intelectual se caracteriza por no atender. Nuestra nación hace ya tiempo que está como distraída en medio del mundo» (I, 289). Pero no es tan sólo el problema de España, sino el suyo propio. El morbo escéptico también ha hecho mella en él, sobre un alma que ha perdido la fe religiosa y no encuentra una filosofía sustantiva a que atenerse. Judith Ginsberg encuentra un temprano testimonio tanto del vacío religioso como de la infección escéptica en la carta a Navarro Ledesma de 1890 (siendo aún estudiante), en que le habla de su estado de ánimo «hastiado y melancólico»:

> Y quizá sea por faltarme las creencias. ¿Sabes tú si los creyentes no están nunca abroncados? Porque entonces yo creería en algo aunque me costase trabajo, pues en verdad te digo que con este escepticismo, nada, que no puede uno estar tranquilo[7].

Es el estado de desasosiego e inquietud anhelante, que comparten algunos compañeros de generación en el fin de siglo. A partir de esta situación, se concibe que el esfuerzo de Ganivet se oriente a la búsqueda de energía o de «fuerza intelectual» para sí mismo y para su pueblo, en un estado de abatimiento y desorientación. Y puesto que, según sus planteamientos, «la educación filosófica es la base en que descansa y sobre que se apoya la solución de todo problema social» (II, 580), se trata de buscar en la filosofía un sólido fundamento teórico a la vida nacional. ¿A qué orientación filosófica podía recurrir para semejante empresa? Desde luego, a ninguna de las que hemos ana-

---

[6] Hay aquí un anticipo del tema de las dos Españas, la tradicional y la revolucionaria, como ha visto bien M. Olmedo, *El pensamento de Ganivet,* Madrid, Revista de Occidente, 1965, pág. 95.

[7] Cit. por Judith Ginsberg, *Ángel Ganivet,* Londres, Tamesis Books, 1985, pág 22. «Ésta es una de las primeras indicaciones —comenta— de la congoja personal de Ganivet y es interesante notar la correspondencia entre sus propia situación interna y su análisis del estado intelectual español en España filosófica contemporánea» (ibíd.).

digitalia
www.digitalia.us

lizado; el socialismo, como vimos, se le antoja una filosofía fundamentalmente revolucionaria y utópica, fruto de una voluntad de negación; al positivismo, que era la tendencia dominante en el fin de siglo, achaca no ser más que «una ampliación de la misma ciencia» y haber invertido con ello los términos, imponiendo el espíritu científico o positivo sobre la dimensión práctica o moral de la filosofía, que fue siempre «ciencia y moral» (II, 595), o tal vez mejor, ciencia moral, sabiduría práctica. Al krausismo, al que mira con simpatía y califica de racionalismo místico (II, 635-636), lo ve en franca deriva hacia el positivismo. De la escolástica, «desacreditada por sus propios extravíos» (II, 624) lo aleja, entre otras cosas, el ver en ella una filosofía al servicio de la fe religiosa, que ya por estos años poco o nada contaba en él. Incluso a Balmes, a quien toma por el más brillante innovador dentro del pensamiento escolástico tradicional, le censura los estragos que hizo en su pensamiento el criticismo de Kant. Esta alusión al criticismo me parece muy relevante en la biografía intelectual ganivetiana:

> Latía en el fondo de la filosofía novísima que Kant inauguraba y cuyos preludios se vislumbran en las doctrinas de Hume, el eterno problema del conocimiento; la solución de éste en sentido escéptico no atacaba a los sistemas filosóficos entonces predominantes en su organización... sino que aspiraba a destruirlos por su base (II, 626).

Ganivet parece apuntar aquí confusamente a la dimensión corrosiva, fundamentalmente escéptica, que se genera con el criticismo moderno, y que motiva, en contrapunto, que la filosofía, buscando un puerto más sólido que el *cogito* cartesiano, bascule con los románticos hacia el principio de la intuición, la revelación interior o la fe (II, 627). Es la misma conclusión a la que se refiere años más tarde explícitamente Unamuno con «la disolución racional»: el triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez (VII, 171). Ciertamente en esta obra juvenil ganivetiana faltan tales precisiones acerca de la insuficiencia del racionalismo, pero se anuncian en el desdén con que trata Ganivet a la ciencia frente a la filosofía, o en el distanciamiento de las filosofías cientificistas, como el positivismo, o, en fin, en el defecto común que encuentra en todos los sistemas racionalistas de haber abandonado como «centro de la filosofía el hombre» (II, 643). Ganivet parece orientarse hacia un concepto de inteligencia más ancho que el de razón. Criticando la postura tradicionalista de Donoso Cortés, advierte que su filosofía es «tan censurable como todas las que restringen la esfera de la acción de la inteligencia, ya sea en sentido tradicional, ya sea en el racional exclusivo, ya en el sensualista, no es en realidad más que uno de tantos senderos por los que se camina hacia el escepticismo» (II, 630). De donde cabe inferir que la reducción de la inteligecia a mera razón raciocinante o a los sentidos destruía, a su juicio, el alcance de la inteligencia. El escepticismo vital acarrea inevitablemente pesimismo y desorientación. Resulta improbable, por lo demás, que no hubiera llegado a Ganivet por estos años algún eco de la crítica nietzscheana al racionalismo o de la conclusión pesimista schopenhaueriana de que la reflexión inhibe la vida y arruina la voluntad, aunque no hay de ello ninguna evidencia en esta obra juvenil. Lo que parece anunciarse confusamente con tales planteamientos no es otra cosa que el mal del siglo, la crisis de la razón positivista por sus consecuencias escépticas y su incapa-

digitalia
www.digitalia.us

cidad práctica para orientar la vida. La citada carta de 1890 a Navarro Ledesma testifica un estado de ánimo «sádico y suicida», según J. Ginsberg: ¡Creo —le dice— en la desesperación suicida y en el odio al género humano!»[8]

2. La autarquía de la voluntad de creación

Pero Ganivet no parece dispuesto a dejarse vencer por el escepticismo y el pesimismo. Busca, pues, una filosofía que esté centrada en el hombre; que tenga una finalidad práctica o moral, porque ésta es, a su juicio, la tarea sustantiva de la filosofía, y que disponga de un órgano de conocimiento y de acción más firme y seguro que la razón. Podría añadirse a ello, como condición complementaria, que la tal filosofía responda a la idiosincrasia española o al carácter nacional. Al igual que Unamuno en coyuntura semejante, Ganivet se embarca en una filosofía práctica y volitiva, como contrapunto al escepticismo racional dominante y que, a la vez, pueda rellenar el vacío de la perdida fe religiosa. No es nada extraño si en tal circunstancia Ganivet busca en el yo en cuanto voluntad autónoma el principio de su filosofía. A la luz de estas condiciones, no puede sorprender que el *Idearium español,* en que formula su programa de regeneración nacional, se abra parafraseando libremente a Séneca, con cuya lectura juvenil había sufrido, según propia confesión, una suerte de revelación, y centrándose precisamente en el tema del yo:

> No te dejes vencer por nada extraño a tu espíritu; piensa, en medio de los accidentes de la vida, que tienes dentro de ti una fuerza madre, algo fuerte e indestructible, como un eje diamantino, alrededor del cual giran los hechos mezquinos que forman la trama del diario vivir; y sean cuales fueren los sucesos que sobre ti caigan... mantente de tal modo firme y erguido, que, al menos, se pueda decir siempre de ti que eres un hombre (I, 152).

En el texto destacan, a simple vista, tres rasgos: ante todo, la energía vital, capaz de desafiar el mundo; en segundo lugar, la independencia —«no te dejes vencer por nada extraño»—, y junto con ello, el sentimiento de la dignidad del hombre —«mantente firme y erguido»—. ¿Esto es estoico o senequista? Ganivet, poco amigo de erudiciones, da por toda respuesta que «esto es español, y es tan español, que Séneca no tuvo que inventarlo, porque lo encontró inventado ya» (I, 152). Yo más bien diría que esto es una versión a la española del principio de autonomía, consustancial a la conciencia moderna. Bien es verdad que cuando se formula este principio, vinculado al tema de la autoconciencia soberana, acontece en un contexto histórico de neoestoicismo, del que participa abiertamente Descartes. Pero lo decisivo es que con esta proclamación de la soberanía del yo se abre el mundo moderno. Si he dicho que se trata de una versión a la española es por el énfasis en la energía o en la fuerza, en lo que había visto Schopenhauer un signo característico del culto a la voluntad en los españoles. Curiosamente, el senequista

[8] Ídem, pág. 22.

digitalia
www.digitalia.us

Ganivet no aporta ni un solo texto de Séneca para refrendar su tesis, pese a la pasión con que lo había leído de estudiante. Lleva razón Olmedo Moreno cuando sostiene con fina penetración que «la fórmula de Ganivet no es estoica, pues, por encima de toda diferencia de contenido, hay algo esencial que disuena: el tono. Esas palabras son un desafío a todo lo que no sea el hombre, un reto al Universo»[9]. Y así es. «Le falta siempre —agrega— lo que Barth llama la piedad estoica»[10]. Pero esto es justo lo que falta también en el neoestoicismo moderno, ya en un nuevo clima en que el hombre se ha instituido como centro y señor del universo. No es estoico tampoco Ganivet, a mi juicio, por su *forma mentis,* pues pese al énfasis que pone en las ideas, está muy lejos de un sistema racional del universo, muy lejos, pues, de la metafísica, y muy próximo, como vio Unamuno, a la mística, que más que concepción del mundo es un sentimiento y una actitud. Pero cuando al estoicismo se le «arranca su núcleo religioso y providencialista» —concluye Olmedo— «lo que queda es... cinismo»[11]. Sí, pero a la moderna. Un cinismo recobrado por el principio de la autarquía como libre disposición de sí, en contra o al margen del orden del mundo. Ganivet puede hacer suya la imagen de Diógenes[12] con su linterna buscando un hombre, a plena luz del día y en medio de la plaza pública, pero ahora se trata fundamentalmente de un hombre de voluntad, capaz de vencer o al menos, de resistir en todo trance. A esta deriva ganivetiana desde el *cogito* como conciencia representacional al *cogito* en cuanto *voluntas,* como remedio para superar la crisis escéptica de la cultura racionalista y positivista, es a lo que llamo la excentricidad de Ganivet en la modernidad. Ganivet piensa contrarrestar las consecuencias escépticas del racionalismo apelando al polo de la voluntad moral, y con un idealismo, que es más voluntarista que propiamente racionalista. Cierto que esta deriva le hace declinar hacia el cinismo, pero asumido en un clima de exaltación y egolatría profundamente moderno. Por otra parte, la voz cínica es tan sólo una cuerda de su pensamiento, en contrapunto con la otra cuerda de su idealismo moral, la voces de Cínope e Hípope en tensión dialógica, como ha mostrado Nelson Orringer[13], pues su idealismo se levanta sobre un fondo pesimista y escéptico.

Varios son los motivos que me llevan a esta afirmación. El primero y fundamental es que Ganivet entiende la autonomía en el sentido moderno kantiano de darse la ley, y más específicamene en su forma autárquica extrema de constituir en ley la propia voluntad soberana, Hay, pues, una diferencia radical respecto a la *enkrateia* socrática o autodominio por control racional de las pasiones. Ciertamente en Ganivet abundan tam-

---

[9] *El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., págs. 23-24.

[10] Ídem, pág. 25.

[11] Ídem, pág. 26.

[12] Véase II, págs. 441 y 942.

[13] «La propensión cínica, según la califica Ganivet, frena de un modo metódico la inclinación heroica e idealizadora, y viceversa, en una antifonía de dos voces que, en varias obras que el autor nunca publicó, reciben los nombres de Cínope e Hípope» (en referencia en carta a Navarro Ledesma el 8 de febreto de 1897 de una obra que no llegó a escribir con el título «Los coloquios de Hípope y Cínope», *Ángel Ganivet, 1865-1898,* Madrid, Orto, 1998, pág 13). Véanse otras referencias en págs. 26, 30-31, 33, 55 y 68. El breve diálogo entre Hípope y Cínope fue publicado por A. Gallego Morell, en *Estudios y textos ganivetianos,* Madrid, CSIC, 1971, págs. 36-38.

digitalia
www.digitalia.us

bién los testimonios del desprecio a la sensibilidad y de no dejarse vencer por los afectos, pero más como expresión de la soberanía del poder del yo que por moderación racional. Dicho en otros términos, Ganivet no admite un concepto de ley natural, ordenadora, sino que entiende la ley a lo moderno como prescripción que la voluntad se da a sí misma. Es la real voluntad, pura y desnuda de todo motivo racional justificante. A veces el principio de la autarquía se expresa en un tono cínico provocador: «La ciencia primera y fundamental de un hombre —proclama Pío Cid en *Los Trabajos*— es la de saber vivir con dignidad, esto es, ser independiente y dueño de sí mismo y poder hacer su santa voluntad sin darle cuenta a nadie.» Ninguna mención a que la dignidad tenga que ver con la condición racional del hombre, sino con su fuerza de autodominio. No se crea que es una frase desaliñada. La «santa voluntad» en el uso coloquial español es tanto más santa, esto es, más firme y robusta cuanto más desnuda de razón. Incluso cabe colegir que lo que admiraba Ganivet en Séneca como estoico era precisamente, a tenor de un texto del *Idearium,* este instinto de la propia dignidad, que «pretendía constituirlo todo sin el apoyo de la razón, por un acto de adhesión ciega, que andaba tan cerca de la fe como la moral cristiana andaba cerca de la pura razón» (I, 155). Esta reducción del senequismo a un voluntarismo moral no deja de ser sorprendente. La autarquía es el yo quiero originario y original en su expresión más pura y simple. «Tengo la costumbre de arreglar mi vida, no como la sociedad dispone, sino como yo quiero» —proclama Ganivet—. Tampoco hay aquí la menor mención a la presunta irracionalidad de la voluntad de los otros o de convención social, sino la oposición, frente a todo lo ajeno, de mi real voluntad por ser precisamente la mía. Pío Cid en modo alguno es un racionalista[14]. Su tarea educadora, presuntamente socrática, no se dirige a producir un acuerdo objetivo sino a despertar en el otro al hombre de voluntad, que está dormido, y hacer que encuentre en sí y realice por sí mismo su ideal de vida, el que pueda sentir como propio por ser más connatural con su idiosincrasia. Pío Cid se comporta, según la expresión feliz de G. Sobejano, como «un profesor andante de voluntad»[15]. No pone en juego un saber racional, ya sea éste práctico o técnico, sino un poder volitivo de dirección. Incluso cuando Ganivet alude a un saber de autocontrol no subraya tanto la regla moral cuanto la *askesis* o la disciplina, «merced a la dura instrucción y práctica que los acontecimientos traen consigo»[16]. Creo que el tono de Ganivet se aproxima al cinismo moderno tal como podía haberlo expresado Maquiavelo, Nietzsche o Stirner. No es preciso suponer en este caso un influjo directo, que resulta improbable e indocumentable, sino el *Zeitgeist* o espíritu de época, pues una vez perdido el sentido kantiano de la legislación universal, hacía derivar la autonomía hacia la autarquía de la voluntad soberana sin limitaciones ni cortapisas.

---

[14] Discrepo en este punto de la opinión de M. Olmedo, quien sostiene que «frente a los románticos, Ganivet es más bien un racionalista» *(El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., pág. 105). Más bien creo que el tono exaltado y pasional dominante en Ganivet, así como su defensa de la voluntad y de la imaginación creadora son propios de un tardorromántico, como lo fueron en general todos los hombres de su generación.

[15] *Nietzsche en España,* Madrid, Gredos, 1967, pág. 274.

[16] Cit. por M. Olmedo, *El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., pág. 49.

digitalia
www.digitalia.us

Un segundo motivo en favor de mi tesis es la tendencia secularizadora en la modernidad a que la autarquía del sujeto acabe asimilando la *suprema potestas* de Dios. Testimonios de este planteamiento de autodivinización del hombre los hay muy abundantes en Feuerbach, Stirner, Nietzsche o Proudhon. Este último y Feuerbach ya aparecen mencionados con algún relieve en el ensayo juvenil *España filosófica contemporánea*. Del primero asegura que su ateísmo no se sigue necesariamente de sus premisas materialistas (II, 585), con lo que deja abierta la posibilidad de entenderlo de otra manera, tal vez desde presupuestos humanistas, que aquí no se mencionan. De Feuerbach, al que toma por «el discípulo más exaltado de Hegel», reconoce la huella de su radicalismo religioso en el pensamiento de Pi i Margall (II, 637). Conociera o no directamente a estos autores, es el caso que en Ganivet se muestra inequívocamente el mismo impulso autocreativo del yo, a expensas del poder de Dios. La pérdida de la fe religiosa dejó en el alma de Ganivet un gran vacío, que tiende a llenarse o rellenarse con el crecimiento ideal del propio yo. En este sentido, si no formalmente atea, en sentido militante, su filosofía lo es, al menos, en el pasivo reductivo de asimilarse el contenido numinoso de la esencia divina. Suele pasar desapercibida a este propósito una sugestiva digresión ganivetiana, en carta a Navarro Ledesma, sobre un altruismo alquitarado, que toma formas religiosas y/o humanitarias —amor al prójimo o a la humanidad en abstracto—, y que no es en el fondo más que una forma encubierta de egoísmo mitigado, para retornar a la postre, al término de su viaje, al altruismo natural o doméstico. Y súbitamente, en una transición más poética que lógica, pasa Ganivet a la imagen de la casa paterna, añorada por el hijo pródigo, y a la que se acaba volviendo, designando con ello algunas formas de tibia disidencia religiosa: «hay muchos hijos pródigos —dice— que no han salido más que idealmente de la casa paterna», para acabar abruptamente en una confesión estremecedora:

> Son muy pocos los que tienen bríos para seguir las huellas del otro hijo pródigo, que no volvió ni vuelve, representado en la historia de Luzbel (II, 948).

¿Era éste su caso? No es posible saberlo a ciencia cierta, pero hay mimbres suficientes en su obra para tejer una historia, no ya de pérdida de fe, sino de abierta ruptura sin retorno. En lo tocante a la vivencia religiosa, le confiesa de nuevo a su amigo Navarro Ledesma en un desahogo del *Epistolario:* «yo soy más radical que Renan en este punto y llego a un término opuesto. Se puede negar todo valor positivo a la religión y protestar contra sus injerencias prácticas, pero admitir íntegro su sentido ideal y no retocarlo con pinceladas críticas. No hay necesidad de términos medios» (II, 826). El texto no deja de ser enigmático como tantos otros de nuestro autor. Da la impresión que Ganivet reprocha a Renan cierta tibieza en su crítica religiosa por no ir hasta el fondo pues «no quiere romper en absoluto o no puede romper con el núcleo de su origen» (II, 825). Da lugar así a una hermenéutica de guante blanco, que aplica «a las fuentes eclesiásticas un sentido racional» (II, 826). Ganivet, por su parte, se inclina a una hermenéutica más radical de sentido feuerbachiano. Cuando concede a la religión «un valor ideal» no le hace ningún cumplido de reconocimiento, sino que más bien la considera como un yunque de actividad idealizadora, en la que el hombre aspira a elevarse hacia su estatura integral. «Sin ser pagano —añade Ganivet— se puede desear una Venus más perfec-

digitalia
www.digitalia.us

ta que la clásica, y sin ser cristiano se puede aspirar a un Jesús más divino que el que ha formado la tradición» (II, 826). Esto significa conceder a la religión un poder de espiritualización, pero proveniente del hombre cuando se esfuerza por dar de sí idealmente. Se diría feuerbachianamente que el secreto de los dioses está en el hombre[17]. Sobre estas premisas humanistas, no importa tanto destruir cuanto asimilar y superar dialécticamente el ideal religioso en una forma, si cabe, aún más alta. Al fin y al cabo los dioses, todos los dioses, son creaciones de los hombres:

> lo real es que toda la caterva de los dioses ha salido de nuestro meollo, unos más divinos y otros más humanizados, el más humano Jesús; y lo real es que nosotros los occidentales a éste nos agregamos, por ser el útimo en el orden del tiempo y en el de la posibilidad. Hoy ya los dioses que nos formamos somos nosotros mismos, como pensaba Fuerbach, y por esto y por no poder salir de nosotros y por encontrarnos insuficientes, es por lo que nos desesperamos (II, 975-976).

Esta creación de los hombres puede interpretarse en un sentido ambivalente. De un lado, Dios sería una idea centralizadora y unificadora, en la que los hombres proyectan su sustancia moral, «para tener una autoridad a la que respetar fuera de ellos mismos», o bien, como un punto focal integrador, «donde alguna vez se reunían las miradas de los hombres»[18]. Éste sería el sentido exotérico de la creación religiosa. Pero hay otro más interno y esencial, en que ya no se trata de un ídolo que adorar, sino de un ideal que asimilar y realizar en la propia obra. En este sentido, los «dioses somos nosotros mismos», o bien, dicho en otros términos, el propio yo en su pretensión infinita. He aquí el sentido esotérico o secreto de la cuestión religiosa. El hombre no crea ya ídolos, sino que se crea a sí mismo en cuanto dios, aun cuando como recoge melancólicamente Ganivet en el *Idearium,* «la Humanidad hace ya siglos que tiene seca la matriz y no puede engendrar nuevos dioses» (I, 168). Ésta es la pasión egolátrica atea que estalla abruptamente en *El escultor de su alma,* en la que se pueden fácilmente reconocer acentos de Feuerbach, Stirner o Nietzsche[19]. No puede haber Dios si ha de experimentarse el hombre en toda la envergadura y profundidad de su poder como creador de sí mismo. La negación de Dios es la exigencia de la realización creativa del hombre. La pretensión egolátrica del escultor Pedro Mártir suena rotunda y desafiante:

> Ser de mi alma creador
> crear un alma inmortal
> en mi alma terrenal,
> ser yo mi propio escultor

---

[17] La misma Judith Ginsberg se ha referido a un «seguimiento consciente de Ludwig Feuerbach» *(Ángel Ganivet,* ob. cit., pág. 34), aunque, a mi juicio, no puede probase documentalmente tal influencia. No pretendo agotar con esto la visión ganivetiana de la religión a la que asigna también una función práctico-política de cohesión del orden social, como se muestra en la *Correspondencia* con Unamuno sobre *El porvenir de España.*

[18] Ganivet en carta VI, que recoge en el apéndice de su obra Javier Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado,* Madrid, Gredos, 1966, pág. 364.

[19] En la imagen del león que busca devorar el alma hay claramente un símbolo nietzscheano de la voluntad de poder.

digitalia
www.digitalia.us

con el cincel del dolor;
solo, sin Dios, esto fue
lo que en mis sueños soñé (II, 797).

Que se trata de un abierto desafío a la trascendencia religiosa lo afirma inequívocamente Ganivet:

Mas, ¿dónde, en qué, mi amor fundo
si estoy con el Cielo en guerra?
¡Creando un Dios en la Tierra
para amar en Él al mundo! (II, 790).

Un Dios en la Tierra, y de Tierra, cabe añadir, hecho de las ansias y aspiraciones del hombre; un dios humano, pero que dé la medida de la divinidad incoativa y virtual del ser humano. De ahí que la religión consista en esta obra de deificación, que se eleva de la tierra al cielo, como un rocío o un vapor en sublimación. «¿Y quién sabe si esta felicidad que se espera ha de venir de los cielos a la tierra —proclama Pío Cid a los campesinos en Seronete—, no irá más seguramente de la tierra a los cielos?» (II, 368). Lleva razón Gonzalo Sobejano en su fina exégesis de este pasaje: «Enteramente de acuerdo con Nietzsche («Dios ha muerto», «Permaneced fieles a la tierra») se conduce y se expresa Pío Cid: *"Aun para el hombre más desgraciado, para el que ha perdido el amor y la fe, hay siempre una religión indestructible: la de la tierra"*»[20]. Y, a continuación, les propone rezar cada día a la Madre nuestra, «para rogar a la tierra que recompense con los frutos de su seno inagotable el esfuerzo de los que en ella trabajan» (II, 368). Se diría que a la par que decrece en Ganivet la referencia a un Dios trascendente se acrece la invocación a esta Madre inmanente, la Naturaleza más simple y originaria, como el suelo nutricio de toda virtualidad, y muy específicamente, de la potencialidad del hombre, vinculado a ella, como Proteo a la tierra, a cuyo contacto renovaba su fuerza.

El tercer motivo que abona esta versión autocrática moderna del yo reside, a mi juicio, en el modo absoluto, con que concibe Ganivet, a semejanza de Dios, el poder de crear y destruir. Una voluntad soberana no puede tener límites ni mandamientos. Es irrestricta en su poder: «No sabe Vd. —explica Pío Cid a la duquesa en *Los Trabajos*— que la divinidad tiene dos principales atributos: el de crear y el destruir? (II, 522).» Acierta Ganivet aquí intuitivamente con el tema stirneriano de «la nada creadora, la nada de la que mi yo creador lo crea todo»[21], esto es, de donde todo lo saca y allí de nuevo lo revierte, como expresión de su soberano poder. Es verdad que en Ganivet suele faltar la altanera arrogancia de Stirner, y sobre todo —y aquí reside la gran diferencia entre ambos— su voluntad no es de apropiación y disfrute, sino de creación y trans-

[20] *Nietzsche en España,* ob. cit., pág. 272.
[21] *El Único y su propiedad,* Barcelona, Mateu, 1970, pág. 25.

digitalia
www.digitalia.us

formación interior; en otros términos, no es de hacer y tener sino de ser. Aquí de nuevo se muestra la de-clinación ganivetiana de la voluntad planificadora y programadora del hombre moderno. Pero en cuanto acto original y soberano, esta voluntad está transida por la nada. Es tanto negación de cualquier instancia previa de apoyo como de cualquier concreción o determinación, que la constriña y limite. En alguna ocasión ha formulado Ganivet este ideal de autarquía paradójicamente en términos afines a la mística:

> ¿Qué soy? Nada. ¿Qué apetezco? Nada. ¿Qué represento? Nada. ¿Qué poseo? Nada. Ahora estoy en camino de ser un verdadero hombre, puesto que si existe mi personalidad sin buscar apoyo fuera de sí, es porque dentro tiene su fuerza (II, 439).

En esta desnudez pura, extrema, de no estribar en nada, se expresa en su máximo rigor la voluntad infinita de autoafirmación. El yo autárquico se identifica a través de la nada con un poder, que ahora, a diferencia de la experiencia místico-religiosa, no es más que el fondo de sí mismo, la fuerza interior o el eje diamantino en torno al cual se desenvuelve su personalidad. Como subraya con gran finura Azorín a propósito de la psicología de Pío Cid, su «grandeza está en no querer ser nada, pudiendo serlo todo»[22]. Pero en esta nada de lo concreto y determinado se encierra precisamente la forma de la totalidad. La nada se revela ahora en este misticismo inmanente como la potencialidad ilimitada del hombre. La nada o vacío es el punto cero de toda virtualidad, a lo que ha llamado Gustav A. Conradi con acierto «la indiferencia creadora». Se trata, según él, de la inversión de la actividad moderna del movimiento proyectivo hacia adelante en un movimiento ingresivo o de retracción, hacia atrás o hacia la raíz, hacia la fuente originaria del poder[23]. Sólo entonces la voluntad es coextensiva con el todo. En términos del mismo Ganivet: «todos procuran ser algo, y casi todos se olvidan de ser» (II, 441). Para Ganivet, precisa G. A. Conradi, «ser hombre es lo que importa. Lo demás es contingente. Ser hombre significa para Ganivet serlo en la total plenitud creadora de lo viril —plenitud indiferenciada que acumula en sí las fuerzas generadoras—, que, como tal, encuentra su suprema realización y transfiguración sólo en un femenino —también indiferenciado, conservador— *no fuera de sí sino en sí mismo»*[24]. Dicho en otros términos, el yo como poder indiferenciado de creación y su alma como cifra de integridad, figura psíquica ideal de la totalidad del propio ser[25]. Hacer el mundo o hacer el alma no es más que la transformación del yo en esta figura ideal.

---

[22] «La psicología de Pío Cid», en *Obras selectas,* Madrid, Plenitud, 1969, pág. 975.

[23] En comparación con la postura orteguiana, precisa Conradi, «el ser del hombre en Ortega puede calificarse para diferenciarlo del ser humano en Ganivet, de ser en *desenvolvimiento concreto*, en tanto que el ser del hombre en Ganivet es un ser *no desenvuelto, potencial,* que trata de sustraerse a toda adscripción a una forma determinada» («El ideal de la indiferencia creadora en Ángel Ganivet», en *Arbor,* Madrid, tomo XXXII, núms. 117-118, 1955, pág. 2).

[24] Ídem, págs. 4-5.

[25] Es la unidad de lo masculino y lo femenino, del principio de la creación y el de la conservación, en el interior del ser, de manera análoga, precisa Conradi, a Séneca, «quien, por una parte, carga el acento sobre la voluntad..., y por otra, hace que esta misma voluntad se encienda en amor hacia una sublime y divina figura psíquica, diosa radiante oculta en el interior del hombre virtuoso» (ídem, pág. 5).

digitalia
www.digitalia.us

3. La egolatría o el culto a sí mismo

Al modo del fin de siglo, hay un predominio de la voluntad y hasta un culto de la voluntad pura en toda la obra de Ganivet. «Contra el sino está la voluntad» —replica Pío Cid con energía a Mercedes, la hija de Juan de la Cruz en *Los Trabajos*—. Si usted no la tiene, la tengo yo (II, 462). Voluntad entendida no tanto como facultad psicológica sino como la sustancia del propio ser. Voluntad es la fragua que hay que tener siempre encendida y a punto para cualquier forja. Quizá pueda ilustrar en este punto, más que una reflexión conceptual, la extraña historia acerca del invento de la «luz humana». Según le cuenta Pío Cid a la condesa de Almadura, él había logrado convertir la luz latente que encierra todo ser humano en un nimbo visible de luz:

> Pero sin meterme en honduras, para que usted no se fatigue, le diré en dos palabras que mi invento consiste en un aparato sencillísimo, con el que saco del latido casi imperceptible, y hasta aquí no utilizado, del corazón, un fluido transmisible, a semejanza de una corriente eléctrica, aunque nada tiene que ver lo uno con lo otro.
>
> —¿Y de ese fluido sale la luz?
>
> —Aún no. Ese fluido del corazón es la mitad de la nueva luz... También la luz humana brota del choque de dos corrientes, aunque brota más silenciosa y serena.
>
> —¿Y de dónde sale el otro fluido?...
>
> —Sale del cerebro; está oculto en las sienes, como el otro estaba oculto en el corazón. Enlaza usted ambos fluidos por un conductor... y está ya creada la luz humana (II, 513).

Esta historia encierra simbólicamente una cifra de la condición humana. El fluido del corazón no puede ser más que la fuerza de voluntad o el latido del querer originario; el que fluye de las sienes es obviamente la idea. El conector de uno y otro es, a mi juicio, la fe —la fe humana o en el hombre, claro está—. Y de la conexión, suave o violenta, de ambos fluidos mediante la fe surge la luz humana o la creación, ya que creamos, según aclara Ganivet en *Granada la bella*, «con todo nuestro ser y nos sale lo que está en nuestra sangre»[26]. Corrobora esta simbólica la afirmación ganivetiana de que la creación surge de la sombra pero va hacia la luz (II, 433), como si dijéramos, se engendra en el latir oscuro y profundo del corazón y de la sien, pero su destino es hacerse luz en la figura ideal, que acabo de llamar alma. La mediación de uno y otro latir está en la fe, y con esto Ganivet acierta con una tema específico del voluntarismo, común a sus compañeros de generación. La fe viene a sustituir a la razón, en la forma de un conocimiento capaz de asistir y orientar la vida. De ahí que la fe sea, ante todo, el acto de adhesión a la propia voluntad, de confianza en su poder. «La fe para Ganivet —precisa certeramente F. García Lorca— va a ser un acto de heroica afirmación: fe en sí mismo»[27]. Sí, pero, la fe es, a la vez, oblicuamente, un acto de orientación práctica, hacien-

[26] Cit. por García Lorca, *Ángel Ganivet, su idea del hombre,* Granada, Diputación de Granada, 1997, pág. 302.

[27] Ídem, pág. 335.

digitalia
www.digitalia.us

do surgir o produciendo la idea, con que mediar la propia voluntad de sí. El término «idea» no guarda en Ganivet ninguna connotación intelectualista. Idea no es representación ni concepto, al menos no en su fase de madurez, sino fundamentalmente iluminación o revelación de una «pauta de la vida» (II, 440). Aunque el término es de ascedencia platónica, y a veces da la impresión de que en este sentido lo toma Ganivet, no es tanto una idea/representación cuanto idea/fuerza, por utilizar una expresión de Fouillée, o como la llama Ganivet, idea viva y fuerza madre. En realidad, la idea equivale a un ideal, y éste supone, por tanto, la mediación de la estimativa que descubre valores. Con gran perspicacia ha visto M. Olmedo en la idea ganivetiana un anticipo de la teoría scheleriana del valor y de su *ordo amoris,* a diferencia del *ordo rationis*. «La analogía de idea, en el sentido de Ganivet, y valor —precisa Olmedo— se muestra también en el reiterado uso que hace Ganivet de los términos luz y calor para describir las ideas»[28]. La idea alumbra en el doble sentido de que, como el fuego, ilumina y calienta a la vez. Y, al igual que los valores, las ideas exigen ser realizadas, incluso podría decirse a lo Leibniz, que ejercen una pretensión a la existencia:

> Se inicia una nueva idea, y esta idea, que al principio pugna con la realidad, comienza a florecer y a fructificar y a crear un nuevo concepto de la vida. Y al cabo de algún tiempo la idea está humanizada, triunfa, impera y destruye de rechazo la que le precedió (II, 440).

La verdad de la idea no está, pues, en su conformidad con lo real, sino en su fuerza de conformación de la realidad. Y su validez estriba en la fuerza de adhesión de quien la acepta. «Porque lo que afirma a la idea —escribe Ganivet a Navarro Ledesma en una de sus cartas— no es la demostración práctica —ésta podrá ser útil para la vacuna del del Doctor Roux, o cualquier otra zarandaja— sino la convicción personal» (II, 1011). Ahora bien, estas ideas tienen que ser concebidas, ya que «la realización material de una idea exige la previa realización ideal» (II, 440), y este acto de concepción de la idea/valor es lo que creo que debe ser llamado fe. No es extraño que Ganivet use la expresión «fe en las ideas». Así en el *Idearium español:* «la verdad es, al contrario, que la fe se demuestra en la adhesión serena e inmutable a las ideas; en la convicción de que ellas solas se bastan para vencer, cuando deben vencer» (I, 297)[29]. Y sin fe no hay creación. Ganivet, al igual que Unamuno y que el propio Nietzsche, establece la conexión de creer/crear:

> ¡Que sólo el que crea en sí
> puede afirmar que creó
> y que algo al morir dejó! (II, 738).

---

[28] *El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., pág. 88.

[29] Como especifica en este punto F. García Lorca, «y si el hombre siendo fiel a sí mismo, ahondando en su propia personalidad, libertándose de los falsos e innumerables lazos que las formas del vivir le tienden, puede alumbrar en él el conocimiento de la *ley primitiva y perenne de la creación,* resolver *la tragedia invariable de la vida, la aspiración permanente del universo,* la fe ya no es un fenómeno de la razón» *(Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 372).

digitalia
www.digitalia.us

La creación aquí no es *poiesis* sino praxis, acción inmanente transformadora o «acción sobre la vida» (II, 436), más aún en la vida misma, modelándola o esculpiéndola como una obra de arte:

> ¡Porque esta estatua soy yo!
> Mi obra está dentro de mí (II, 738).

Y cuando se trata de una acción sobre el otro ha de pasar por la fuerza irradiante y contagiante de la propia obra, o por el ejemplo de vida. No hay otro modo de obrar sobre el espíritu sino espiritualmente. Ahora bien, la creación genuina, en cuanto parte del querer ser originario, ha de afectar al todo de la vida, esto es, al alma. La fe no sólo descubre ideales sino fundamentalmente, por decirlo de alguna manera, la vocación o aquella forma de vida en que se fragua el alma. Tal como subraya Ganivet, poniéndolo en boca de Hernán Cortés, «el principio jurídico fundamental no debe ser el derecho a la vida, sino el derecho al ideal, aun a expensas de la vida» (I, 651). En la misma palabra «creación», como bien precisa F. García Lorca, hay ya envuelta una pretensión de alcance religioso. «Distintamente va implicado en ella el culto a sí mismo, porque la manipulación de la propia materia ha ido también borrando los límites entre el creador y lo creado. El hombre se ha sustituido en su obra»[30]. En suma, podría decirse que el impulso autocreativo encierra un egotismo egolátrico de tal magnitud que a veces, como ha mostrado sagazmente el propio F. García Lorca, Ganivet se afana en velarlo mediante ocultaciones o simulaciones, en que tan hábil era el Pío Cid de *Los Trabajos*[31]. En esto consiste el idealismo ganivetiano, que habría que llamarlo más propiamente espiritualismo, como reclamaba Unamuno para sí, pues lo que importa en última instancia es constituirse, en cuanto espíritu, en centro creativo originario (II, 439). Este ideal de vida permanece informulado en Ganivet hasta el punto de que F. García Lorca llega a calificarlo de «idealista sin ideal»[32], como una flecha sin blanco. No obstante esta hipertrofia del esfuerzo ideal puro, en que tanto se complace Ganivet, hay en su obra alguna indicación de contenido. A tenor de un texto de *Granada, la bella,* podría entenderse este ideal como «la vida bella, culta y noble», que deseaba para los hombres de su ciudad, ideal muy afín a la *kalokagatia* griega; otras veces será la vida simple y natural sin complicaciones ni artificios, y aún más radicalmente, el ideal de la «indiferencia creadora», como lo llamado con acierto G. A. Conradi. Pero, en todo caso, es evidente que este idealismo moral era, culturalmente hablando, un subproducto del platonismo y el cristianismo, en la forma moderna secularizada de la autocreación inmanente del yo. Al igual que la fe en sí mismo, en la voluntad creadora, suplía su falta de fe en Dios, su exaltado idealismo moral pretendía llenar el vacío dejado por la crisis escéptica de fin de siglo, y estaba a menudo sombreado con toques de pesimismo. De ahí que esta idealización utópica de la propia alma sea un ensueño laico de autocreación. La conexión entre descreimiento religioso e idealismo moral, como su sucedáneo, está a mi juicio abonada

[30] Ídem, pág. 291.
[31] Ídem, págs. 309-310.
[32] Ídem, pág. 360.

digitalia
www.digitalia.us

por el propio testimonio ganivetiano. En el tercero de *Los Trabajos,* Consuelo se extraña de la profunda tristeza de un poema que acaba de dedicarle Pío Cid, en que se compara con un árbol muerto: «Lo que más me entristece en esto —le aclara ella— es pensar que, cuando a usted se le ocurren estas ideas, debe tener en su alma un vacío inmenso que asusta... A pesar de su discreción, me parece ver en usted el hombre de menos fe que existe en el mundo» (II, 220). Pío Cid le confirma su impresión, pero le hace ver que «bien podría suceder que quien viva sin ideas fijas y dejándose llevar de impulsos contradictorios, tuviera dentro de sí un ideal muy alto y permanente» (II, 221). Nada dice del contenido de este ideal, pero da a entender que su vacío o descreimiento interior puede fermentar en un producto ideal sorprendente:

> Esto ocurre porque la muerte es fecunda y crea la vida, aunque sea sólo para entretenerse con ella: y un hombre que llevase la muerte absoluta dentro de su espíritu, y que se viera obligado a trabajar, sería un creador portentoso, porque no teniendo ya ideas de vida, que siempre son pequeñas y miserables, crearía con ideas de muerte, que son más amplias y nobles (II, 221).

No resulta fácil despejar el aire enigmático de estas palabras. Con lo de «llevar la muerte absoluta dentro de sí» Pío Cid parece aludir, a tono con la declaración de Consuelo, a una falta radical de fe religiosa trascendente, de cuyo vacío, sin embargo, saca arrestos para crear un ideal compensatorio, que le permita dar sentido a la propia vida. La paradoja de «crear con ideas de muerte» significa la creación desesperada, esto es, desde la experiencia del sin-sentido, de un ideal capaz de abarcar la totalidad de la vida, lo que sería, en verdad, una creación portentosa de sentido, a diferencia de cuando se crea con ideas de vida, es decir, de aquellas que por no partir de una experiencia radical de vacío atienden sólo a resolver problemas específicos y particulares. De ahí que pueda concluir Ganivet que las ideas de muerte son «amplias y nobles», mientras que las ideas de vida resultan ser «pequeñas y miserables», porque sólo representan programas de acción en función de problemas concretos y coyunturales. Así interpretada, la respuesta de Pío Cid a la perplejidad de Consuelo no es más que una justificación de su actitud creadora y de su idealismo como educador. Y para que no faltara ninguna traza de hasta qué punto este idealismo crea de la nada y para la nada, Pío Cid remata su declaración comparando su actuación nada menos que con las ideas de muerte con que trabaja Dios:

> Si ha habido un Creador que ha creado cuanto existe de la nada o de la muerte para que acabe en la muerte o en la nada, y entre estos dos términos fatales ha dejado que la vida se desarrolle libremente, yo creo que reniegan de ese gran Artífice cuantos se empeñan en someter la vida a una idea personal y mezquina (II, 221-222).

Me he extendido en este pasaje porque encierra una clave decisiva de la personalidad de Pío Cid/Ganivet. Su idealismo no era otra cosa que su respuesta creadora al sinsentido de la existencia humana, y en esta medida, con ideas de muerte hacía vida, mejorando la plana al mismo Dios, que condenaba su obra a la muerte. Pero, ¿hasta cuándo, por cuánto tiempo, podría mantenerse un idealismo autocreativo, de raíz voluntarista, al que no se le ocultaba la inanidad última de la propia obra?...

digitalia
www.digitalia.us

4. La crisis del ideal autocreativo

Miguel Olmedo ha hecho notar «un desfase entre el *Epistolario* y las demás obras de Ganivet (salvo *El escultor de su alma),* entre las desoladoras confidencias íntimas y el tono campechano, grato, ameno, cordial y hasta jovial de sus obras»[33], como si el ímpetu creador con que construye su desaforado idealismo estuviera minado íntimamente por la experiencia de unos límites internos infranqueables. Y así es, porque la antifonía de Hípope y Cínope, como la denomina Nelson R. Orringer, no deja de resonar en la obra ganivetiana. Se diría que este idealismo se vino abajo por su propia excelsitud al tomar conciencia de la base lábil que le servía de apoyo en la condición humana. Lleva razón J. Herrero cuando reconoce que «la tragedia de Ganivet se desarrolla sobre un trasfondo religioso y místico»[34], porque justamente lo que cae estrepitosamente es este empeño de deificación autónoma y autárquica del hombre moderno. La voluntad autocreadora resulta a la postre incompatible con la experiencia de la facticidad y finitud en el hombre. Como se recuerda, la autoconciencia moderna había nacido en Descartes en una especie de inmaculada concepción, desasida de todo contacto con la sensibilidad y emancipada de los vínculos carnales del afecto y los apetitos. Este seco y abstracto espiritualismo se refuerza, aún más si cabe, en el pensamiento de Ganivet, pues la autarquía no sólo implica ausencia de heteronomía, sino sobre todo, ausencia de todo móvil sensible e incluso de la misma coerción *(Nötigung)* e impulsión suprasensible que, según Kant, conlleva la conciencia del deber. Quizá de ahí derive la complacencia de Ganivet en el dogma católico de la Inmaculada (a veces con notoria falta de exactitud en su interpretación, como le reprocha Unamuno), pues en este dogma reverberaba, aun sin él saberlo, su ideal autárquico de autocreación[35]. Su fascinación no era tanto, como él creía, por el milagro de una maternidad virginal, en que quería ver en el *Idearium* el símbolo de España (I, 153), intacta en su maternidad histórica de pueblos, sino a causa del numen radiante del alma, la figura de una perfección pura, incontaminada, surgida de sí misma. Sostiene J. Herrero que en Ganivet «no hay distinción real entre creación artística, actividad ética y contemplación religiosa»[36]. Entre las dos primeras parece claro, pues la autocreación del alma es en verdad, como especifica Herrero, «un alumbramiento en la belleza»[37]. Pero no así en lo que respecta a la contemplación religiosa, salvo que se entienda por ello la propia divinización o exaltación del ideal. Este extremo espiritualismo sin concesiones tenía mucho en él del resabio gnóstico contra la materia, imperfecta e impura, y del desprecio estoico/cristiano por la carne. En Ganivet era muy viva, según puntualiza F. García Lorca, la conciencia del «conflicto original del hombre, por virtud del cual la posibilidad y el deseo de elevarse tienen su raíz dañada de vicio e impureza. Muchas veces advertimos en Ganivet la angustia del dualismo originario y la

---

[33] *El pensamiento de Ángel Ganivet,* ob. cit., pág. 153.

[34] *Ángel Ganivet, un iluminado,* ob. cit., pág. 262.

[35] Es la visión alada, en que se le anuncia, como ha mostrado J. Herrero, «la niña blanca, símbolo de la belleza ideal» (ídem, pág. 168).

[36] Ídem, pág. 151.

[37] Ídem, pág. 152.

digitalia
www.digitalia.us

lucha por superarlo»[38]. El atractivo de aquella visión luminosa del alma se debía a ser el arquetipo de una libertad, que ha escapado del círculo lábil de lo humano. El símbolo de esta liberación era el alma autoconcebida sin mácula. De la excelsitud e inaccesibilidad de este ideal hay algún apunte muy temprano en la correspondencia con Navarro Ledesma, aun antes de haberlo concebido en toda su idealidad. Habla allí Ganivet del «desprecio del mundo sensible, el asco del espíritu por la materia», que le ha llevado a un «misticismo negativo, producido por la repulsión espiritual contra la realidad». No podía sospechar entonces Ganivet que el gracejo con que comunicaba al amigo su experiencia iba a trocarse en pocos años en la amarga desolación de una quiebra espiritual, y que aquel misticismo negativo acabaría siendo en él una pasión nirvánica de anonadamiento. En la obra y aun en la vida de Ganivet abundan estos quiebros a la carne o remilgos de pureza en una biografía, por lo demás, muy requebrada por la experiencia de lo carnal, como si en medio de la sensualidad sintiera crecer fatalmente el gusano de la decepción. No hay que ver, por tanto, en estos desplantes el fervor idealista de un alma de adolescente, sino la actitud gnóstica de quien quiere escapar a un destino de enviscamiento en la materia. Siente cómo le muerde el aguijón de su carne. Y mientras más esfuerzos hace por escapar de ella, más se enreda en sus tentáculos, y más fuerte resulta su congoja interior. En este sentido, puede decirse que es su ideal autocreativo el que precipita estas experiencias de frustración. Ganivet pretende una libertad intacta y pura, no condicionada por ningún límite de facticidad, ni la externa que aporta el destino ni la interna de la propia condición carnal. O en otros términos, su voluntad autocreativa aspira a que toda la carne sea alma, expresión traslúcida del ideal, o a que la idea viva del sabio, liberado de toda esclavitud, encarne en él con la ejemplaridad de un arquetipo. Es un feroz idealismo moral en quien no se quiere sujeto a condicionamiento alguno ni deber. No tanto un «idealismo sin ideal» o un «misticismo sin fe», sino un idealismo sin mácula, sin sujeto debitorio finito, esto es, un idealismo arcangélico y desenfrenado. Ahora bien, el descubrimiento del contraste, que es la experiencia específicamente humana, le lleva a cambios bruscos de actitud, más que de humor. Francisco García Lorca ha llamado la atención sobre el proceder ganivetiano, «que consiste —dice— en dar el salto al otro extremo, una de las fuentes de las paradojas de Ganivet»[39]. A veces este salto al otro extremo equivale literalmente a un salto en el vacío. De la libertad sobre todo condicionamiento pasa súbitamente, sin transición, a un penoso fatalismo. No es la serena aceptación del *fatum* estoico, sino el brioso cocear contra el aguijón. Quizá fuera la lectura de Schopenhauer y el descubrimiento de que la voluntad es una potencia ciega y acéfala, indomeñable salvo por un heroico ascetismo, lo que le llevara a tan penosa decepción. Schopenhuaer no sólo había acabado con todo finalismo metafísico, sino que denunciaba el espejismo de que la voluntad pudiera instituirse como fin. Ecos de Schopenhauer hay, en efecto, en algún pasaje sombrío del *Epistolario*. Tal como le escribe a Navarro Ledesma el 3 de enero de 1895:

---

[38] *Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 325. Otro tanto viene a reconocer J. Herrero, quien habla de «una concepción dualista, próxima al maniqueísmo» *(Ángel Ganivet, un iluminado,* ob. cit., pág. 219) o J. Ginsberg, *Ángel Ganivet,* ob. cit., pág. 35.

[39] *Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 83.

digitalia
www.digitalia.us

> Ya es hora de acabar con esas contradicciones creadas por nuestro egoísmo más o menos amplificado. Cualquier fin que se atribuya en particular al hombre o a las especies animales, o a la Tierra entera y aun a nuestro sistema planetario, es un fin caprichoso, porque *finis,* (si) lo hay, no puede haber más que uno, y los demás son incidencias a veces imprevistos que nada valen ni significan en absoluto... Y creyendo yo, como creo, que no tenemos ningún fin que cumplir, ¿cómo me atribuyes tú eso de que lo que se hace sea obra de la voluntad y la reflexión y no de la Naturaleza? (II, 1009).

Desprovista de todo sentido de piedad, esta mención amarga a la Naturaleza, con mayúscula, viene a ser el reconocimiento de un contrapoder más fuerte que la propia voluntad de autocreación, sobre la que recae ahora la sospecha de narcisismo. Y, en este clima se le ocurre a Ganivet la desoladora metáfora, que hubiera hecho las delicias de Schopenhauer, de que «vivimos atados a la noria, unas veces para dar vueltas en tonto, porque la noria está seca, y otras para sacar agua, sin saber si sale o no, porque tenemos los ojos vendados para evitar el mareo» (II, 1009-1010). Se trata —le escribe en otra ocasión— de «la máquina de nuestra especie, a la que vamos uncidos como esclavos» (II, 1014). La idea de «trabajar en pro de la especie, aunque nuestra pequeña vanidad sufra de ello» (II, 1009) es inequívocamente schopenhaueriana. No se crea que es un desahogo momentáneo. En carta de ese mismo mes y año vuelve obsesivamente sobre el tema:

> Somos ni más ni menos que motores; trabajamos para tirar de un peso, para producir movimiento, para dar éste o aquél resultado útil. Pero ¿el motor qué es en sí? (II, 1014).

No es un apunte crítico más, como tantos otros suyos, a la voluntad alienada maquinalmente del hombre moderno. Aquí se trata de una experiencia muy profunda de frustración. «Así, todo lo que el hombre crea —prosigue la carta— tiene fines aparentes que se alejan como el horizonte visible; el horizonte está en los ojos y no en la realidad, y nuestro fin, que es cooperar a una obra interminable, aunque tenga un valor real, es inapreciable y hasta digno de desprecio» (II, 1015). Repárese bien en la expresión «todo lo que el hombre crea»; también, hay que suponer, su propia autocreación, que es de lo que últimamente se trata. No hay excepción alguna para el orden moral. Y para que no quede duda, la confesión explícita, desconsoladora:

> Dígase lo que se quiera, todo requiere un fin en el mundo y el gran desencanto llega cuando en el fin más alto se descubre el vacío (II, 1015).

Ganivet no habla de libro, haciéndose cargo de una idea ajena, sino en carne viva de decepción. Del 22 de noviembre de 1894 es otro apunte no menos explícito: «El fin de todos es dar en la nada, porque así como no hay vida orgánica permanente, no hay vida ideal permanente» (II, 1006). No se diga que todo es agua pasada, como sostiene J. Herrero, que corresponde a una etapa evolutivamente anterior a su pensamiento idealista, tal como fragua en los ensayos de 1897[40]. Una mirada atenta puede llegar a descubrir el

[40] *Ángel Ganivet: un iluminado,* ob. cit., pág. 42.

digitalia
www.digitalia.us

vacío en las aspiraciones más nobles de su Pío Cid. La melancolía y la ironía es una clave decisiva de su personalidad, porque no deja de percibir el lado en sombra o el trasfondo inane de sus conquistas. Y el mismo Ganivet, como ya se ha indicado, se encarga, por lo demás, de sugerir que su héroe «lleva la muerte absoluta» dentro de sí y trabaja con ideas de muerte. Quizá sea ésta la terrible verdad que no confiesa a nadie, salvo a sus íntimos, por temor de que no puedan soportar tan anonadante revelación[41]. Es, en el fondo, el mismo mensaje que vela simbólicamente en *El escultor de su alma*. Tal como precisa Miguel Olmedo, «el paso final y decisivo lo da en *El escultor de su alma,* donde *el desprecio del mundo sensible, el asco del espíritu por la materia,* de que habla en esa primera carta del *Epistolario,* llega a la exaltada fórmula del *odio, que es amor santo,* es decir, del odio al mundo porque no es lo bastante puro. Cuando al final se descubre que el reino de las esencias inmaculadas carece de toda verdad, no cabe duda de que se ha llegado a la nada»[42]. Es la crisis definitiva de nihilismo o nadismo, como prefería decir Unamuno, en sintonía, por lo demás, como indica J. Ginsberg, «con la crisis espiritual general de *fin de siécle»*[43]. No se puede interpretar el exaltado idealismo ganivetiano como la salida a una crisis nihilista, cuando es más bien el desencadenante de esta crisis ante la inviabilidad del ideal autocreativo. Tampoco aquí habla de oídas o por delegación. «Si Ganivet llega al nihilismo —precisa Miguel Olmedo— lo hace siguiendo su propia trayectoria interna, con o sin la lectura del autor alemán [Nietzsche]»[44]. Y así es, en efecto. Se puede trabajar por la especie en una obra interminable, en el instinto de reproducción o en el acarreo del conocimiento objetivo o en el desarrollo tecnológico, pero en el ideal autocreativo hay una obra individual, propia y exclusiva del yo. El sentido de ésta tiene que estar al margen de la tiranía de la especie. Se apoya íntegramente en un acto de fe moral o de adhesión al propio poder del espíritu. ¿Pero qué ocurre si el sujeto de este acto no aguanta la demanda infinita de perfección que se autoexige?, ¿si no puede responder en su autarquía de la divinidad inmanente que reclama para sí?, ¿si descubre en fin que su magnificado idealismo no es más que otro rostro secularizado del viejo Dios, en quien ha dejado de creer? Todo el idealismo moral se viene estrepitosamente abajo. Se diría que la quiebra de la existencia del Dios trascendente arrastra consigo, como bien vio Nietzsche, el otro dios inmanente. Muerto Dios, nada que pretenda erigirse en su lugar tiene sentido. La pasión autocreativa o cae en un hipócrita esteticismo o se despeña en nihilismo ante la imposibilidad de garantizar su exigencia incondicionada. Éste fue el caso de Ganivet. Con gran penetración ha visto F. García Lorca la lógica que le conduce al nihilismo: «No hay eternidad sin Dios y no hay Dios sin fe. La fe en el hombre, que Ganivet quiméricamente buscaba, está corroída por el conocimiento de la propia limitación una vez que se ha intentado sustraer al hombre de toda conexión con lo divino... y aun con lo humano. Todas las soluciones ganivetianas son soluciones heroicas, síntesis dramáticas: luz-sombra, la luz en la sombra;

---

[41] Como advierte finamente M. Olmedo, «Ganivet proclama lo que considera valioso, pero que para él no es ya bastante, porque ha penetrado en el nihilismo» *(El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., pág. 152).

[42] Ídem, pág. 268.

[43] *Ángel Ganivet,* ob. cit., pág. 35.

[44] *El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., pág. 290.

digitalia
www.digitalia.us

vida-muerte, la vida en la muerte; hombre-Dios, Dios en el hombre; mentira-verdad..., pero a la hora de la verdad no hay dialéctica posible»[45]. Lo que queda es «la desesperación sin causa, que es la más terrible de las desesperaciones», como le confiesa a Navarro Ledesma, producida por «el vacío de la vida en general» (II, 1013). Había una causa —Ganivet podría decir «yo he puesto mi causa en el hombre, en mí mismo en cuanto hombre»— pero se le ha venido abajo. Conviene recordar sus propias palabras:

> Hoy ya los dioses que formamos somos nosotros mismos, como pensaba Feuerbach, y por esto y por no poder salir de nosotros y por encontrarnos insuficientes, es por lo que nos desesperamos (II, 976).

Aquí está la clave. El mero hombre natural no puede trascenderse idealmente en la obra consumada del alma, escapando a su propia facticidad. En este crítico momento, por decirlo en los términos de Nelson R. Orringer, «Hípope y Cínope dejaron de dialogar en el ánimo de Ganivet, e iniciaron una lucha a muerte entre sí»[46], cuyo desenlace va a ser el suicidio. La quiebra de su idealismo deja al descubierto el fondo sombrío de un pesimismo, que ya nada, salvo quizá la fe religiosa, podría salvar. Es la hora del nihilismo. Entonces descubre Ganivet que ha puesto su causa en la nada, como dijo Stirner, pero ésta no se complace tanto en crear, pues su obra es imperfecta, como en destruir su propio ídolo. En este sentido, Ganivet es el excéntrico nihilista de la modernidad: declina la autarquía del hombre moderno desde la voluntad omnímoda de afirmación de sí, pero a la vez, inclina esta soberanía y la abate como la prueba última y definitiva de libertad. Se apresta a la obra de creación de la propia alma, pero sabe renunciar a ella, al impulso egolátrico de afirmación, cuando descubre la tentación de adorar a este último ídolo. Consuma, en fin, una experiencia nihilista, apurándola hasta sus últimas consecuencias, sin falsas salidas ni autoengaños.

[45] *Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 375.
[46] *Ganivet,* ob. cit., pág. 31.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XIV

La crisis existencial

Lo que novelaba la generación de 1868 iba a vivirlo en su propia carne la generación finisecular. Unamuno no llegó a escribir la novela de su crisis religiosa, porque la vivió tan intensamente que tan sólo se prestaba al género de las confesiones. La novela *Nuevo Mundo* fue un intento fallido de narrarla en la figura autobiográfica de Eugenio Rodero, anarquista místico, y sobre todo, alma noble y sensible, embarcado en una aventura del espíritu que le lleva a América para volver de allí fracasado y herido de muerte. Deja una notas a un amigo, algo así como su testamento espiritual, de un intenso idealismo y utopismo. Rodero pierde la fe tradicional en su juventud en el empeño por «racionalizarla, *el rationale obsequium...* comprender al mundo por la creencia»[1], sí, pero, a la vez, comprender la creencia a la luz del mundo, de la filosofía moderna del humanismo. Más tarde, recupera la fe, en lucha contra el intelectualismo, pero ya no en su forma tradicional, sino como fe cordial:

> Vio entonces claro que al rejuvenecer en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil había acabado de matar los viejos dogmas, de cuyas cenizas surgía vigorosa la fe, la santa fe, fe en la fe, la que crea lo que no vemos, la que hace el dogma, lo aviva, lo transforma, lo mata y lo resucita, la fe en la fe misma. Salió del templo respirando nuevas auras y creyó entrar en un nuevo mundo[2].

La nueva fe, libre de contenido dogmático, y vuelta sobre sí misma como puro acto volitivo —voluntad de creer, la llama W. James, como creación de sentido—, le llevará a un idealismo ético, de raíz cristiano-anarquista y a un militante utopismo social, a lo que llama «el nuevo mundo», la edad definitiva del espíritu:

> ¡Santa confusión de almas! Entonces la revolución definitiva, la llegada del espíritu santo, el principio de la sociedad verdadera, el grito solemne del organismo colectivo, de

[1] Miguel de Unamunmo, *Nuevo mundo,* L. Robles (ed.), Madrid, Trotta, 1994, pág. 46.
[2] Ídem, pág. 57.

digitalia
www.digitalia.us

> la Humanidad, al reconocerse. Entonces la Humanidad naturalizada se abrazará a la humanizada Naturaleza, entonces irá a fundirse con el mundo que nos envuelve el mundo con que lo envolvemos, identificados entre sí[3].

Rodero muere muy joven, víctima de su empeño utópico, pero el fracaso de su vida queda como una denuncia de la torpe fealdad del mundo. En una de sus notas (donde se cita varias veces a Harnack) se da la clave de la transformación espiritual de Rodero: «Sólo para el amor son una verdadera realidad las cosas; el amor es el único que nos salva del fenómeno trascendental»[4]. ¿No es acaso la misma revelación final que encuentra el padre Gil de *La fe* de Palacio Valdés?

1. Del *Diario íntimo* a la reforma religiosa

Mas la crisis, que novela tan esquemática y balbucientemente *Nuevo mundo,* se encuentra documentada en el *Diario íntimo* verdadera confesión de la agonía interior de Unamuno en 1897. Allí declara, las raíces de la pérdida de su fe religiosa, durante su juventud universitaria, en sus amplias lecturas de la filosofía moderna, del criticismo kantiano al humanismo de Feuerbach y al socialismo de Marx, pasando por la filosofía especulativa de Hegel, de tan honda influencia en su juventud. En otro momento enumera el amplio friso de sus sucesivas posiciones intelectuales, «idealismo, socialismo, anarquismo, fenomenismo» (VIII, 843), como otras tantas estaciones de paso en su itinerario intelectual. La serie nos hace pensar en una reducción progresiva de la trascendencia religiosa hacia el mero humanismo secularista. En su empeño por racionalizar su fe, por dar cuenta de ella, la pierde, al adoptar una posición intelectual, analítica y crítica, frente al contenido dogmático. El concepto acaba así o bien disolviendo el dogma en la crítica histórica o bien digiriendo especulativa y antropológicamente su contenido en la pura inmanencia de una cultura secular. Al atravesar el racionalismo moderno, la fe tradicional se volatilizó en su alma, o tal vez se transformó en una posición secularizada humanista. Hacia el fin del siglo Unamuno se mueve intelectualmente entre un fenomenismo positivista y un humanitarismo sentimental. Pero es esta posición la que se pone ahora en cuestión, en la crisis religiosa de 1897, a causa de las insuficiencias del mero humanismo para dar un sentido a la vida frente a la terrible, la anonadante, objeción de la muerte. Ésta es la vivencia dominante en la crisis. La presencia acechante de la muerte en su hogar, en la enfermedad del pequeño Raimundín, se le antoja la dolorosa metáfora de su propia consunción espiritual: «He tendido a la nada, a la destrucción ideal de todo, a reducirlo a mero fenómeno; he querido hacer de mi nada el centro del universo, lo merecido es la nada de todo verdadero ser, la muerte eterna» (VIII, 815). Otras veces, en la risa del niño enfermo —«no hace más que reírse Raimundín»— cree ver el gesto de su propio idiotismo espiritual, «la enfermedad terrible del intelectualismo» (VIII, 811), pues no se conoce ni se da cuenta de su mal. Descubre Unamuno la

[3] Ídem, pág. 69.
[4] Ídem, pág. 93.

digitalia
www.digitalia.us

inanidad del intelectualismo, que todo lo reduce a fenómeno y representación, y, al cabo, lo disuelve en nada. «La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, al nihilismo. Toda aceptación de algo sustancial y trascendente es cosa de imaginación o remedo de fe... Para la razón no hay más realidad que la apariencia» (VIII, 795). Pero ahora Unamuno se sabe víctima de tal enfermedad, acusa su fatiga, su cansancio, como «el mal del siglo», al que define en sus notas inéditas, como «la obsesión por la muerte total». A más miedo a la muerte, piensa, más se busca llenar este hueco de la propia insustancialidad mediante la hinchazón del yo, como a la inversa, en un círculo fatídico, a más egolatría más miedo a la muerte en cuanto denunciadora de toda vanidad. «Yoísmo y nihilismo —dice— son cosas que acaban por identificarse» (VIII, 800).

Por otra parte, la consideración de la muerte despierta en su alma el sentido de lo trascendente, a la par que relativiza todos los ideales secularistas, que daban sentido a su vida: «La serena contemplación del mundo, la visión de la historia, el trabajar para el progreso, la piedad hacia los demás... —escribe en el *Diario íntimo*— vanidad todo si acabamos del todo de morir» (VIII, 836). A la luz de la muerte repasa su historia y hace el balance de su vida; interpreta ahora su fuerte egotismo, su cuidado por hacerse un nombre, su culto desaforado a la fama como una traición a la verdadera cuestión de hacerse un alma, esto es, un yo sustancial y eterno. Desespera, en suma, del yo de las apariencias sociales, del sueño y la comedia de su vida, que ha venido representando. «La comedia de la vida. Obstinación de hundirse en el sueño y representar el papel sin ver la realidad» (VIII, 781-782). De la reciedumbre de sus luchas interiores en aquellos días deja constancia en el ensayo «Nicodemo, el fariseo»:

> ¡Y qué noches, qué noches de angustia las del pobre Nicodemo cuando piensa en las cadenas que tiene que romper, en la desnudez en que ha de quedarse, cuando cree que va a destruir obra de años, a deshacer la labor de sus días! Es un sacrificio superior a sus fuerzas (VII, 371).

En medio de la crisis, parece abrirse un nuevo camino de retorno, de vuelta a la fe: «Perdí mi *fe pensando en los dogmas,* en los misterios en cuanto dogmas; la recobro *meditando los misterios,* en los dogmas en cuanto misterios» (VIII, 865) —precisa Unamuno— es decir, haciendo el camino inverso al racionalismo crítico mediante la reapropiación sentimental del carácter mistérico de la experiencia religiosa, pues «para nadie puede tener la religión más contenido que aquél presente y vivo en su conciencia» (I, 1219). Si el dogma objetivo mata la fe, la experiencia subjetiva del dogma en el misterio la salva. El misterio se experimenta o se vive ahora en la interior convicción del corazón. Pero ya no podrá ser su ingenua y sencilla fe de niño, sino una versión existencial o moral de la misma. Lo que apartaba a Unamuno del catolicismo, amén de la rutina, la mediocridad intelectual y la intransigencia de la Iglesia española, era su rígido dogmatismo, su racionalismo teológico y su juridicismo canónico. De ahí que su «inserción en el cristianismo», según la expresión de A. Zubizarreta, necesite ensayar otra vía. La lectura del protestantismo liberal le va a llevar por otros derroteros, hacia una forma nueva de fe volitiva, acunada en la experiencia subjetiva del misterio. Se trata de

digitalia
www.digitalia.us

invertir el camino religioso, del concepto hegeliano al sentimiento, al modo de Schleiermacher. Pero este misterio no es más que la revelación cordial de Dios, un Dios para nosotros, que es amor misericorde, según la versión de Harnack, el rostro de Dios que muestra el Evangelio. El dogma, la letra muerta, deja paso al espíritu que vivifica. Este Dios-amor, reducido a una dimensión estrictamente moral, como demandaba Kant de la religión, no es más que la revelación de la profundidad del sentimiento. Creer es querer creer, afirmarse volitiva, reduplicativamente, en la necesidad de creer para poder crear, esto es, para alumbrar un sentido, capaz de afrontar la muerte.

La crisis religiosa de Unamuno, en su doble aspecto de pérdida por reducción intelectualista del dogma católico y de recuperación cordial subjetiva del misterio, al modo modernista, puede valer, por su radicalidad y autenticidad, como canon de la crisis espiritual del fin de siglo. ¿Cuál fue el desenlace de dicha crisis? En un pequeño ensayo de 1904, en que Unamuno confiesa la discordia intestina entre el intelectual y el espiritual que llevaba dentro, hay una indicación muy oportuna, «Sacudidas cordiales, terremotos del espíritu lo descombraron, y surgió en él por otro modo, por modo que los intelectuales no conocen, una fe que venía del Espíritu de Dios» (I, 1144), como si en medio de las ruinas de la antigua fe brotara un venero de agua viva Y unos años más tarde, en 1907, en «Mi religión» declara sin ambages su adscripción cordial al cristianismo, «sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana» (III, 260). La doble referencia al sentimiento y a una fe sin dogma, así como la crítica al racionalismo teológico, sitúan a Unamuno en proximidad al protestantismo liberal, al que leía profusamente por estos años de fin de siglo —Harnack, Hermann, Ritschl, tal como confiesa en carta a Clarín en 1900.

Se comprende, pues, que el problema religioso no pueda plantearse para él en los términos habituales en España, entre la apologética católica o el ateísmo, pues ambos ignoraban el orden cordial:

> Esos dos bandos luchan, dándose cara, es decir, mirando los unos a un lado y los otros al otro, pero en el mismo terreno, sobre el mismo plano de la intelectualidad... Unos y otros lo enfilan del mismo lado; unos ven en la religión instituto social al servicio del orden, y los otros instituto social al servicio del despotismo; unos buscan sus pruebas lógicas externas, y los otros rebaten estas pruebas. ¡Abogados, y nada más que abogados, éstos y aquéllos! (I, 1146).

Desde luego nada combatió con más ahínco que la interpretación de la religión desde su funcionalidad social, que había sido el caballo de batalla en el conflicto entre el integrismo de Donoso y el ateísmo de Pí y Margall. Para Unamuno la religión concierne a la esfera del sentido de la existencia, y tiene que ver fundamentalmente con su afronte de la muerte, como índice característico del absurdo y el sin-sentido. Al modo romántico, Unamuno sitúa la religión en la esfera del sentimiento, pero se trata de un sentimiento jánico, pues si de un lado implica la menesterosidad de la criatura y su dependencia en el ser, como sostenía Schleiermacher, del otro es también exigencia de ser y hasta aspiración a ser infinitamente. La demanda religiosa tiene, pues, en Unamuno un carácter paradójico: es tanto petición como reclamación, grito de socorro y rebelión

digitalia
www.digitalia.us

prometeica contra la muerte. Dicho unamunianamente, hambre de ser, que es tanto, voluntad de sentido como ansia de no morir:

> Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual es tan de esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque, en el fondo, los dos son una sola y misma cosa (VII, 239).

Se comprende que en algún momento lo haya relacionado con lo hedónico o económico trascendental, pues se interesa por la salvación de la muerte. Pero no es cuestión de egoísmo trascendente, sino de un egotismo trascendental, pues en esta voluntad de no morir, de ser por siempre, está en juego no sólo el porvenir de la conciencia, sino conjuntamente con él, la finalidad del universo. Por implicar en un mismo acto de voluntad esta doble exigencia —el sentido del ser y el ser del sentido—, es la religión en Unamuno como ha hecho notar muy finamente María Zambrano, esencialmente poética[5], esto es, lucha apasionada, mientras es de noche, por la palabra creadora, como Jacob luchó con el ángel hasta rayar el alba. Esta palabra lo es, a la vez, de sentido y de salud. Por eso, cuando fue en una ocasión requerido a explicar cuál era su religión, no encontró mejor fórmula que «buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, a sabiendas que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesantemente con el misterio» (III, 270). Éstos son los radicales que la autentifican: la verdad que salva, porque brota de las ansias del corazón, y la vida que alumbra, que se hace lumbre, en el esfuerzo por arrancarle su secreto al *Deus absconditus*. Claro está, el órgano de la religión es la fe, que Unamuno, al modo protestante, entiende del lado de la *pistis* o confianza en la palabra que salva, más que de la *gnosis* o adhesión a una doctrina. Su repulsa de todo credo, cualquiera que fuese su signo, y su insistencia en la fórmula reduplicativa «fe en la fe» indica muy claramente esta fuerza creadora de la fe —creer es crear— que desde su indigencia y menesterosidad, se atreve a apostar por el futuro de la conciencia. «La fe —según la define Unamuno— es la conciencia de la vida en nuestro espíritu» (I, 962), y, por tanto, el impulso a más vida, a trascenderse en aspiración a lo eterno. En algún momento, la he calificado por eso como religión de la libertad, en el sentido bergsoniano de religión abierta y progresiva. La aspiración a lo incondicionado se proyecta secularmente en la dirección del porvenir de la conciencia: «Vivir en el porvenir es vivir en libertad, y vivir en el porvenir es vivir en el ideal, en su pureza toda irrealizable siempre» (III, 681).

Más que un vínculo de cohesión social (religión cerrada en el sentido de Bergson), es un impulso de desbloqueo de la experiencia del hombre y de constante trascendimiento. Y este impulso no brota del *elan* vital, al modo bergsoniano, sino del hambre de inmortalidad, o, por llamarlo con el lenguaje de hoy, del principio esperanza. Podría pensarse que se trata de un planteamiento meramente antropológico, y de signo vitalista, que poco o nada tiene que ver con el sentido genuino de la religión. Sin ocultar que éste es el equívoco de ciertas formas de modernismo religioso, creo sinceramente

[5] «La religión poética de Unamuno», en *España, sueño y verdad,* Barcelona, Edhasa, 1965, pág. 130.

digitalia
www.digitalia.us

que en tiempos de secularización progresiva, el hambre de Dios es también a su modo, aun defectivamente considerada, una vivencia religiosa. Por otra parte, esta hambre es un principio activo, que exige y postula la satisfacción de su demanda. Al modo kantiano, Dios viene a ser el postulado esencial de la vida moral de la conciencia como aspiración a lo eterno. Según una fórmula de W. James, que Unamuno hace suya, «Dios es el productor de la inmortalidad». Un Dios, es verdad —y en esto reside, como ha hecho notar L. Goldmann, la connotación trágica— exigido más que demostrado, incierto y escondido, pero no por eso, menos real para el sentimiento. Conviene tener presente, no obstante, que además de esta línea kantiana, postulatoria, de plantear el tema de Dios, hay en Unamuno otra, de carácter más ontológico, según la cual, la aspiración a lo eterno en el hombre, esto es, su *conatus* a más vida, es, al modo de Spinoza, una manifestación de lo eterno en el hombre, esto es, el modo de su aspiración por lo eterno. En tal sentido, el ansia de no-morir, ha de ser interpretada ontológicamente como una forma de participación en el Querer infinito, «que quiere perpetuarse en el universo» (I, 1180). En este giro decisivo, que lleva a Unamuno a una teología del Dios sufriente, la religión pierde el aire excesivamente vitalista/modernista de ciertas fórmulas, para entenderse como la cooperación activa en la obra o en el obrarse de Dios en el mundo, buscando su realización como Conciencia universal. Lo cual aproxima la religión al «amor compasivo» como un modo activo de lucha y compromiso por el porvenir de la conciencia.

En cualquier caso, es innegable que este orden del corazón, en que se ampara la vivencia religiosa, es opuesto al orden de la razón, entendida unamunianamente desde un mero fenomenismo. A diferencia, pues, del ideal del hombre armónico de los krausistas, Unamuno representa el hombre escindido o desgarrado en un *perpetuum movile* o agitación permanente, un modo trágico del agustiniano *irrequietum cor*. Pero esta tensión, lejos de ser infecunda, se convierte en un principio activo, a la desesperada, de creación de sentido y de valor, cuyos frutos tenían que redundar en la propia vida civil.

A principios de siglo, superado el momento álgido de su crisis religiosa, Unamuno andaba embarcado en una verdadera cruzada espiritual, de carácter religioso-civil:

> Sólo acabaré afirmando que una honda sacudida, un movimiento entrañable, y movimiento religioso, es lo que necesita España. Necesitamos nuestra reforma, una Reforma indígena, íntima, propia, brotada del propio suelo y con jugos propios, pero al sol y a las brisas del espíritu europeo moderno (IX, 833).

Así respondía a la encuesta que sobre *Oligarquía y caciquismo* había promovido Joaquín Costa, indicando con ello que también para él, como para Donoso, en el fondo de un problema político late una teología. Sabía de sobra, como viejo hegeliano, que «sin que se altere la religión, no puede tener éxito ninguna revolución política»[6]. La causa del liberalismo estaba por tanto ligada a la necesidad de liberalizar la conciencia religiosa, pues, como había escrito Amiel, «el Estado liberal es irrealizable con una religión antiliberal»[7].

---

[6] Hegel, *Vorlesungen ûber die Philosophie der Geschichte,* Werke, XII, pág. 535; trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1953, II, pág. 405.

[7] *Diario íntimo* Madrid, Tebas, 1976, pág. 185.

digitalia
www.digitalia.us

Y de ahí que en los mismos años en que llevaba a cabo, en unión con la joven vanguardia de los intelectuales españoles europeístas, la lucha (el *Kulturkampf)* por un Estado liberal y por una cultura secular plenamente autónoma, anduviera comprometido en su otra lucha de fondo contra el integrismo tradicionalista católico. Su consigna de «desamortizar el Evangelio» fue un acierto expresivo de gran alcance, porque se trataba, en efecto, de una verdadera desamortización del mensaje evangélico, librándolo de las manos muertas, que lo administraban y secuestraban, y poniéndolo a trabajar civilmente en frutos de libertad y solidaridad:

> Hay que hacer laica la virtud, escribía hace poco un joven publicista español, el señor Ortega y Gasset. Hay que civilizar el cristianismo, añado yo, y por civilizar entended hacerlo civil, para que deje de ser eclesiástico; infundirlo en la vida civil, en la civilidad, desempeñándolo de la Iglesia (IX, 240).

Había, pues, que «emancipar la conciencia cristiana», como escribe en 1904 a Guillermo Morris[8], pero esto equivalía para él a «descatolizar el cristianismo», liberándolo del racionalismo escolástico y el juridicismo romano, para dejarlo en su núcleo místerico y moral, como una religión de la libertad. Antonio Machado había entendido bien la cruzada de su maestro. En carta a Unamuno se pregunta, «¿Cómo vamos a sacudir el lazo de hierro de la Iglesia católica que nos asfixia? Esta Iglesia espiritualmente huera pero de organizacion formidable sólo puede ceder al embate de un impulso realmente religioso»[9]. Se entiende que la empresa reformadora de Unamuno en nada se parezca a la del catolicismo liberal, lo que se le antoja un contrasentido. «No cabe ser liberal y católico» (IX, 249). Después del *Syllabus,* resultaba inconcebible mantener una postura seriamente liberal, queriendo mantenerse, al mismo tiempo, en comunión con Roma. Pero tampoco era ninguna fórmula análoga al cristianismo racional de los krausistas. Unamuno insistía provocativamente que para descatolizar era preciso españolizar, en contra de la tesis integrista, para la que descatolizar equivalía a arrancarle a España su propia identidad nacional, a lo que replicaba:

> cuando más tarde en acabar de españolizarse el cristianismo —más tardará en acabar de civilizarse, es decir, de cristianizarse nuestra España... En las entrañas de nuestro catolicismo latino, si es que en alguna parte, vive el cristianismo español. De ellas empezaron a entresacarlo nuestros místicos, delanteros de una reforma que no llegó a cuajar (III, 724).

La referencia a los místicos indica claramente que la vía que había que emprender no era tanto la de racionalizar la fe, por la que fatalmente se conduce a una reducción especulativa (Hegel) o antropológica (Feuerbach) de la misma, sino la de autentificarla o repristinarla en la experiencia subjetiva del misterio por la vía del sentimiento, frente

[8] *Miguel de Unamuno. Epistolario inédito,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991, I, pág. 176.
[9] «Carta a Unamuno de 1913», en *Obras. Poesía y Prosa,* ob. cit., pág. 1015.

digitalia
www.digitalia.us

al seco racionalismo católico. Unamuno ciertamente no renuncia a un entendimiento del cristianismo con la cultura moderna, pero éste no puede venir de parte de la razón, sino del corazón, que también tiene sus exigencias. Se trata, pues, de una revelación cordial de lo divino en el hombre. De ahí su inspiración, por estos años de comienzo de siglo, en el protestantismo liberal, que había llevado a cabo una subjetivización trascendental de la experiencia religiosa»[10]. Pero, creo que, a la postre, sobre la influencia protestante se impuso la apelación a un cristianismo popular, intrahistórico, a la española, que encarnó en la figura de don Quijote, al que se atrevió a llamar «el Cristo español». Su espíritu no es ni más ni menos que una alianza entre el cristianismo evangélico —«el sencillo, luminoso y humano Evangelio»— y la mística de la libertad. Al primero lo entendía, al modo de Harnack, en un sentido sustancialmente profético y moral, inspirado en el ideal de justicia y fraternidad universal. Y en cuanto a la segunda, veía en ella una herencia del fondo libertario del alma española, ya presente en los místicos castellanos, que frente a «la conciencia oprimida por la necesidad de *lex* y de trabajo... buscaban libertad interior, desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto a todo» (I, 841). Podría aparecer a simple vista que semejante cristianismo conducía, a la postre, a otra disolución de la fe en moralismo. Nada más lejos de la intención de Unamuno. Don Quijote no representaba para él, básicamente, como para Hegel, el caballero de la virtud, sino el héroe de lo absurdo racional, que se atreve a desafiar la facticidad en su voluntad escatológica:

> Ésta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca. ¡No morir! ¡No morir! Ansia de vida, ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor don Quijote; el sueño de tu vida fue y es el sueño de no morir (III, 228).

Se cerraba así el círculo de la experiencia religiosa unamuniana: si la objeción de la muerte había despertado en él el ansia de lo eterno, la conversión de esta ansia en voluntad de creer/crear, en voluntad, en suma, de no morir, y, por tanto, en experiencia práctica de lo eterno en el hombre, se torna la única respuesta, de índole religiosa, al embate de la muerte.

2. El *diario de un Enfermo*

La crisis espiritual que casi por los mismos años experimentó Martínez Ruiz —los primeros apuntes están datados a finales de 1898— tiene su primer registro testimonial, entre autobiográfico y novelado, en *Diario de un enfermo* (1901) título bien expresivo de la agónica conciencia de fin de siglo. Se trata en él de una crisis conjunta, como no podía ser menos, del escritor y del intelectual político, sobre todo en los primeros apuntes, aun cuando luego se desvanece el relato en una historia amorosa convencional de inspiración y sentimentalidad románticas. Martínez Ruiz se debate entre la ciencia y la vida, la cultura libresca y el instinto vital, la utopía abs-

[10] «Esta faceta antropocéntrica —ha escrito Martínez Barrera— es quizá la que mejor define a la teología liberal» *(Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán,* Caracas, 1982, pág. 149).

digitalia
www.digitalia.us

tracta y la fuerza liberadora del deseo. Vertida la oposición en términos de experiencia literaria, se trata de la tensión entre la crítica ideológica o el espíritu de creación. «Vivamos, vivamos, los grandes artistas crearon porque vivieron» (I, 695). Es fácil advertir en esta crisis inequívocos retazos de sus lecturas de Schopenhauer y Nietzsche por estos años:

> —Olaiz —le he dicho a mi amigo Olaiz— es preciso vivir la vida, experimentar todas las sensaciones, gustar de todas las formas del placer y de todo los matices del dolor. Vivamos. Abracémonos a la Tierra, próvida Tierra; amémosla, gocémosla; que nuestro pecho sea atormentado por el deseo y vibre de placer en la posesión ansiada, No más libros; no más hojas impresas, muertas hojas, desoladoras hojas. Seamos libres, espontáneos, sinceros. Vivamos (I, 697).

En los primeros apuntes aparecen ya los temas específicos de la crisis finisecular: el ahogo de la civilización —«me ahogo, me ahogo en este ambiente inhumano de civilización humanitaria» (I, 702)—, la disolución de la voluntad en medio del furioso análisis criticista —«Estoy fuera de mí; no soy yo. Mi voluntad se evapora. No siento las cosas; las presiento» (ibíd.)—, la relativización de los ideales progresistas, por los que venía luchando —«pienso en el esfuerzo doloroso y estéril. Luchar, sufrir, penar ¿para qué? ¿Para las generaciones futuras? Iniquidad es el progreso» (I, 705)—, el martirio, en fin, de la cárcel de la subjetividad, en que se desvanece la experiencia del mundo —«acaso sea la realidad una ilusión, y nosotros mismos, ilusiones que flotan un momento y desaparecen en la Nada, también quimera» (Ibíd.).

El escritor quiere huir, escapa, viaja sin orientación precisa, huyendo de sí mismo, de su tormento interior, a Toledo, a Levante, al campo, buscando dónde vivificar sus nervios excitados y sus sentidos enfermos. Un buen día se enamora de una figura enlutada y pálida, «alta, rubia y fina», casi un espectro romántico, que cruza silenciosamente la vida, y que, a los pocos meses de casarse con ella, enferma gravemente y se apaga como un cirio. La última escena de los enamorados, asomados la enferma y el escritor al balcón de la huerta, donde cae silenciosamente la nieve, es una despedida de la vida. Buscando la vida, el escritor ha encontrado la muerte. Lo que ahora experimenta es la infinita vanidad del mundo. Lo que siempre había sospechado al ver a la pobre tía Antonia del pueblo —«la tía Antonia vive poderosamente sin vivir, vive la nada, la voluptuosa y liberadora Nada» (I, 712)— irrumpe ahora en su propia vida:

> Estoy cansado, fatigado. Siento una laxitud profunda en todo mi espíritu. No odio a nadie. No tengo ansias de nada... No tengo curiosidad de nada. Apenas pienso; apenas si tengo fuerzas para escribir estas líneas. Hundido en un diván paso horas y horas, días y días. Mis energías juveniles han muerto; no siento en mi corazón el odio, no siento el amor (I, 731).

Por un momento, el sombrío Schopenhauer parece imponerse en el desenlace final al cálido frenesí de Nietzsche. La figura de un mendigo, «enfermo, temblosoro y escuálido», que llama a su puerta, es la viva imagen de una humanidad: «Yo he visto en

digitalia
www.digitalia.us

su cara la Humanidad esclava, doliente y gemidora en los pasados siglos; la Humanidad esclava, doliente y gemidora en los futuros siglos» (I, 733). Es lástima que este *Diario de un enfermo* no logre cuajar artísticamente al revestir los datos veraces de una crisis biográfica con una escenificación romántica convencional, pero Martínez Ruiz encuentra en su propia crisis su tema de escritor, como va a mostrar *La Voluntad*, escrita sobre el bastidor de esta primera obra frustrada.

En 1899, Martínez Ruiz va a recibir un nuevo impulso en su crisis interior. En este caso, será el artículo de Maeztu, «Anda, anda», con el subtítulo «para un intelectual», dirigido, según creo, a Azorín, el que le advierta que «es la utopía un lazo que la Muerte nos tiende», para poder soportarla. El utopismo secularista es una forma disfrazada del milenarismo religioso:

> Nada le falta al Cristo nuevo para asemejarse al Cristo hebreo, ni la utopía del cielo, ni el ungimiento, ni el sacrificio. Pues bien: si contra el resignado Nazareno alzó los puños uno de los tuyos y exclamó con soberbia; Cristo, Cristo, ladrón de energías, ¿por qué no has de arrojar la misma frase contra el rostro de los Cristos modernos? (AD, 75).

Tan tremenda requisitoria tuvo que hacer una profunda mella en Martínez Ruiz, que tan fervoroso de Nietzsche se mostraba por estos años. El crítico radical debió de sentirse encuestado en su propio radicalismo en aquella voz amiga, tan cálidamente nietzscheana:

> ¿Te figuras haber destruido todo? Monta en el tren de nuevo. Sigue preguntándote: ¿por qué el sacrificio?, ¿cómo se me premia la dimisión de mi vida? Cuando esto te preguntas estarás fuera de peligro. Pero no te detengas: ¿por qué corro tras una fórmula verdadera de la noción de justicia?... ¿No estoy persiguiendo una entelequia?... ¿Por qué voy a intentar un imposible?... Al interrogarte de esta forma, te encuentras a dos pasos de enamorarte de la vida por sí misma, lisa y sencillamente, sin fórmulas que disimulen sus soberanas desnudeces (AD, 76).

En el artículo «Ciencia y fe», de tan hondo sabor unamuniano, reinterpreta Martínez Ruiz, al comienzo del siglo, la *Electra* de Galdós, en clave del conflicto secular entre la ciencia y la vida:

> ¿Dónde está la verdad? ¿Cuál es el fin de la vida? ¿Cuál es el sentido de la vida? La ciencia calla y el hombre ignora por qué vive y para qué vive... Todo pasa, todo se muda, todo perece. ¿Para qué nuestra momentánea vida en este momentáneo planeta nuestro? ¿Puede la ciencia apaciguar las ansias de las conciencias conturbadas por el anhelo de verdad? ¿Puede la fe apaciguarlas? El conflicto es irreductible (AD, 186).

Pero el dilema no lo encierra, al modo de Unamuno, en una duda agónica. Como ha visto José María Valverde, «una vez establecido su dilema, se escapa por la tangente: todo es ilusión, ciencia o fe, pero el misticismo tiene la ventaja —dice— de

digitalia
www.digitalia.us

que «ofrece la salud... a cambio del bárbaro sujetamiento a un dogma» (ibíd.). Son tiempos, estos años de entresiglos, también para Martínez Ruiz, de perplejidad y fermentación. «El problema no es deleznable y baladí, sino de vida o muerte. Cuando se llega a cierta edad, un ideal, es decir, una guía moral y filosófica es tan necesaria al espíritu como los mantenimientos al cuerpo. Y en este caso, a mis años, yo, pequeño filósofo, ¿por qué camino he de inclinar mi persona?» (AD, 237). Para colmo, por si fuera poco, comienza a desfallecer su confianza en el pueblo español, que tan sordo se mostraba a sus requerimientos. Es vano esperar un libertador. «¡Zarathustra no vendrá a España!... Un hombre tal no puede producirse en un medio como el nuestro, empobrecido, arcaico, decadente...» (AD, 229). El anarquista ha renunciado a la utopía y está en trance de metamorfosis en el pequeño filósofo escéptico, que conserva, pese a todo, bajo sus dudas y vacilaciones, una secreta fidelidad a la vida. Es la hora de Montaigne:

> Yo amo a este gran filósofo por estas cosas: Montaigne representa la concepción ondulante, flexible, circunstante, contingente de la vida, frente a la concepción abstracta y absoluta de los viejos protestantes y de los modernos hórridos kantianos. Leed su bello y breve ensayo sobre la inconstancia de nuestras acciones; en él está en germen, como en las obras de nuestros casuistas, toda la libertad del espíritu moderno (AD, 270).

A partir de 1904 ha nacido Azorín.

3. El secreto de *Vidas sombrías*

Cuando despunta Baroja literariamente, al comiemzo de siglo, ya es un pensador de la crisis. Su obra de 1900, *Vidas sombrías,* como ha mostrado José-Carlos Mainer, ofrece «una visión más amplia y filosófica de la desesperada conciencia finisecular»[11]. Lo que aparece en estos cuentos o relatos cortos no es sólo un cambio de sensibilidad o un «cambio de valores», como había visto Azorín, sino algo más profundo e inaprensible. No se trata de una revelación apocalíptica, sino de una insinuación o sugestión, en una luz crepuscular, que comienza siendo un ocaso, pero puede llegar a ser aurora. «Para las nuevas sensibilidades de fin de siglo —comenta Mainer— los crepúsculos son una intensificación artística y un emplazamiento temperamental de algo que fundamentalmente es desconocido»[12]. Ciertamente la estética de lo misterioso, de lo indeterminado, indomeñable y desconcertante entra en escena, pero lo que la posibilita, lo que ha roto con la estética de lo luminoso y seguro, es nada menos que la experiencia del nihilismo. Dios ha muerto, y por eso el mundo resulta por primera vez enigmático e insondable. Estas *Vidas sombrías,* aun teniendo mucho de las existencias marginales de la sociedad

[11] Introducción a Pío Baroja, *Vidas sombrías,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pág. 25.
[12] Ídem, pág. 24.

digitalia
www.digitalia.us

de su tiempo, son en el fondo los relatos fragmentarios de la vida, como restos de un naufragio en un mundo donde ya no es posible Dios. El relato «El amo de la jaula» es el más indicativo de este crepúsculo. El enfermo le había pedido a Dios morir a la luz del día, porque la noche le horrorizaba, pero he aquí que la muerte le llega cuando «la sombra vencía a la luz y la sombra caía sobre su corazón como nube de plomo» (VI, 1007). Morir a la luz pudiera significar para el creyente morir ante la mirada de Dios, en la confianza de ver su rostro. Pero lo que recibe su agonía es la noche. «Y la sombra vencía a la luz». La conclusión del narrador es fría y rigurosa, como grabada en un fondo de ébano reluciente:

> Hubo un tiempo en que Él nos oía y las imágenes de las vírgenes y de los santos se nos aparecían en las grutas de la tierra y en las olas del mar; pero como es cierto que estamos en decadencia y que caminamos a la perdición, ya no nos atiende. Los hombres en su jaula han gemido, han rezado, han gritado tanto, que han vuelto sordo al amo, al amo de la jaula. Por eso no nos oye (VI, 1007).

Claro está que este amo de la jaula tiene mucho del Dios déspota y cruel, que recusaba el anarquismo, y, que como tal siempre estuvo sordo a nuestras súplicas. Pero lo decisivo es el naufragio de la fe del creyente y la llegada definitiva de la noche. El tema vuelve con otro relato «Nihil», precisamente de índole social, como si Baroja quisiera marcar la íntima conexión entre los nuevos fenómenos sociales y la noche del mundo. «¿Es que no crees en Dios?», le pregunta al rostro anónimo de Uno el viejo representante de los valores tradicionales. «Creo hasta donde puedo. Antes más que ahora; pero desde que éstos (señalando al joven) me convencieron de que el cielo estaba vacío, huyeron mis creencias. Ya no siento a Dios por ninguna parte» (VI, 1010). Y ante la protesta del joven, representante del progresismo, de que en lugar de Dios, le habían dado la Humanidad, la Ciencia, como el pasto de una nueva fe, Uno le replica con la lógica del fin de siglo: «Fe, no. Creo lo que he visto. La Ciencia es un conocimiento, un conocimiento no es una fe. Lo que yo anhelo es un ideal» (ibíd.).

Y más adelante, de nuevo ante la insistencia del joven progresista: «¿esperabas que la Ciencia y la Vida te dieran nueva fuerza, nueva juventud, nuevo vigor?», le replica Uno:

> No, no esperaba nada de eso. A lo que aspiro es a un ideal... ¿Qué os pedimos a vosotros, los inteligentes, a vosotros los elegidos?, una ilusión para adormecernos, una esperanza para consolarnos; un ideal nada más (VI, 1010).

Baroja ha acertado a formular la situación espiritual de fin de siglo. Para vivir no basta la ciencia y es preciso creer en un ideal. ¿De dónde puede venir éste? ¿Es posible una nueva fe? El relato explora el ideal por el lado de la revolución, y hace de Uno su propagandista, pero todo acaba en un gran exterminio, del que sobrevive un niño poeta. ¿Se anuncia acaso en este nuevo niño una aurora? ¿Podrá la poesía, el arte, convertirse en el órgano de la idealidad necesaria para poder sobrevivir? Quizá. El relato queda abierto como la vida misma. Creo que en el trasfondo del relato barojiano flota implícita una pregunta: ¿es posible un ideal, algo en que creer absolutamente, cuando Dios ha

digitalia
www.digitalia.us

muerto? El narrador ni se la hace ni puede contestarla, pero es la pregunta última, que, como en Dostoievski, acucia a la conciencia del fin de siglo. Esta pregunta se me antoja como un «Grito en el mar» —el título de otro de los relatos más bellos y significativos—. «El mar es como una reflexión del alma del hombre» (VI, 1047). Un grito en el mar, grito tal vez de naufragio, no es más que la reverberación de una angustia, como diría Unamuno, surgida de las entrañas espirituales:

> De pronto, rasgó el aire un grito, quizá de un ave marina, para mí salido de una garganta humana; un grito largo, desesperado, estridente; aquella nota de dolor se perdió como un átomo de tristeza en la tristeza inmensa de la noche. El mar tomó un color de tinta; el viento susurró con más fuerza; las olas siguieron mugiendo y mugiendo (VI, 1047).

Lo que fascina, lo que conmueve profundamente en estos relatos de Baroja, no es la llegada de la muerte, sino de la sombra, algo mucho más espantoso e insoportable, porque la muerte al fin puede ser un descanso en la agonía. Todas estas vidas sombrías, esto es, tocadas y penetradas por la sombra, naufragan en esta noche. En el relato «Lo desconocido» es una sombra en el andén de una estación la que disuade a una mujer de bajarse del tren para escapar de la monotonía de su vida: «Al abrirla y al asomarse a ella, sintió un escalofrío que recorrió su espalda. Allá estaba la sombra; la sombra que la acechaba» (VI, 1016). Estas sombras suben desde el inconsciente, como «reverberaciones de la infancia», o sobrevienen súbitamente desde un futuro imposible, a modo de emanaciones de un aciago destino, o envuelven la vida en una placenta sombría irrespirable. Para estas existencias defraudadas, la renuncia búdica, la aspiración a no ser, puede representar una salida liberadora, como en el relato «Parábola», donde sentimos una intensa fascinación ante «las puertas de la misteriosa ciudad de la Nirvana» (VI, 994). Entre las novedades del fin de siglo no es flojo este descubrimiento barojiano del «eterno sueño del aniquilamiento», cuando comienza a quebrar la fe en la ciencia y en los ideales de progreso, y un gélido pesimismo invade el alma. Claro está que no es sólo la medicina del nirvana. Está tambien la de la piedad, capaz de extenderse a todo el mundo que sufre, incluso a los animales, como en el relato titulado «Piedad postrera»; o bien la apelación silenciosa, en «Un justo», a una fe auténtica, desnuda y cordial frente a la fraudulenta fe oficial de la Iglesia. Incluso, muy fin de siglo, Baroja se entrega al ensueño de la vuelta de Cristo, como en el relato «La sombra», en este caso, «una sombra blanca y majestuosa», que sale al encuentro de la prostituta amenazada para ampararla de sus perseguidores. Todo esto, sentido más que pensado, sugerido o entrevisto, está en estos primeros relatos de Baroja. Y en ello reside la intensa poesía que rezuman, un mundo de sentimientos, de sensaciones, emociones e imágenes oníricas, inconscientes o supraconscientes, con que nos traspasa la fuerza del misterio.

4. El vacío de Dios

Pero en este esquema fenomenológico de la crisis falta una posición extrema, en la que el vacío de la ausencia de Dios puede convertirse en vivencia religiosa. Éste es el caso del poeta Antonio Machado, discípulo de Unamuno, y propenso por lo mismo a

digitalia
www.digitalia.us

llevar a su poesía, como ha mostrado Aurora de Albornoz, algunas de las fórmulas religiosas unamunianas. En otras casiones, como en su metafísico y poeta apócrifo Abel Martín, Machado recurre a una teología temporalista, en que es fácil rastrear las huellas del krausismo. Pero cuando deja hablar, como poeta, a su propio sentimiento, entonces encontramos una experiencia original de Dios, que ya no es la esperanza contra toda esperanza unamuniana, sino la nostalgia de un paraíso perdido. Esta mezcla de extravío o destierro de una patria de promisión y, a la vez, de búsqueda nostálgica de la misma constituye la situación originaria de la poesía religiosa machadiana:

> Como perro olvidado que no tiene
> huella ni olfato y yerra
> por los caminos, sin camino, como
> niño que en la noche de fiesta
> se pierde entre el gentío
> y el aire polvoriento y las candelas
> chispeantes, atónito, y asombra
> su corazón de música y de pena,
> así voy yo, borracho melancólico,
> guitarrista lunático, poeta,
> y pobre hombre en sueños,
> siempre buscando a Dios entre la niebla (LXXVII).

Pero sólo se busca lo que se ha perdido, y lo que en su pérdida misma, en el hueco de su ausencia, hace manar, como de una herida, la pasión del alma. Así es el Dios machadiano. Un Dios íntimo y lejano, a un tiempo, entrevisto o ensoñado como aquella plenitud, que haría posible un verdadero renacimiento. Un Dios cordial, exigencia del corazón, al modo unamuniano, pero sobre todo, querencia hacia un lugar paradisíaco, que ya no está en ninguna parte. De ahí que su único lugar esté en el ensueño:

> Anoche cuando dormía
> soñé, ¡bendita ilusión!,
> que era Dios lo que tenía
> dentro de mi corazón (LIX).

Pero este ensueño, en cierta medida, es creador. En Machado, el despertar del sueño no da lugar, como en cierta poética existencial del absurdo, a un hastío inhabitable; tampoco, como creyera Feuerbach, a la gloriosa conciencia humanista del propio poder, sino a una búsqueda de sentido a la orilla del otro abismo tenebroso, como si el alma buscara de día el paraíso que soñó a la noche:

> en sueños lucha con Dios;
> y despierto, con el mar (CXXXVI).

Ahora bien, para un poeta, esta lucha sólo puede significar la creación por la palabra. El título de religión poética de la palabra, que María Zambrano concedió a la de Unamuno, cuadra también a su discípulo poeta, que en medio de su escepticismo de fondo,

digitalia
www.digitalia.us

no pierde nunca la tensión por el sentido. Pero esta tensión, para el poeta caviloso, que es Machado, sólo puede ser básicamente escucha de signos, de las voces enigmáticas de la realidad misteriosa:

> No, mi corazón no duerme.
> Está despierto, despierto.
> Ni duerme ni sueña, mira,
> los claros ojos abiertos,
> señas lejanas y escucha
> a orillas del gran silencio (LX).

Y sólo de tarde en tarde, cuando le alcanza al poeta la pitagórica «música olvidada», alcanza a ser un trémulo balbuceo de alguna palabra verdadera:

> y la ola humilde a nuestros labios vino
> de unas pocas palabras verdaderas (LXXXVIII).

Fe, por consiguiente, poética, porque estriba en el poder de la palabra para sostener el mundo. Y, ante todo, fe cordial, pues se alimenta de las exigencias y los sueños del corazón humano. Andando el tiempo, en medio de su soledad, creyó oír en su soliloquio interior una voz entrañable que lo convocaba a un diálogo infinito:

> Converso con el hombre que siempre va conmigo
> —quien habla solo espera hablar a Dios un día—;
> mi soliloquio es plática con este buen amigo
> que me enseñó el secreto de la filantropía (XCVII).

Ciertamente esta plática, con Dios al fondo, no escapa en ocasiones a la sospecha de una ilusión de solitario:

> Ayer soñé que veía
> a Dios y que a Dios hablaba;
> y soñé que Dios me oía...
> Después soñé que soñaba (CXXXVI, núm. 21).

Pero pronto descubre que el camino de su autentificación sólo puede venir del encuentro sincero con el otro:

> El amor fraterno [escribe a Unamuno en 1918] nos saca de nuestra soledad y nos lleva a Dios. Cuando reconozco que hay otro yo, que no soy yo mismo ni es obra mía, caigo en la cuenta de que Dios existe y que debo creer en él como en un padre *(OPP,* 1.025).

Muy posiblemente, Machado no alcanzó a recuperar esta creencia. Pero en su creciente compromiso por el hombre, la voz de Dios se le fue haciendo cada vez más recognoscible. Su fe poética se abrió así a una fe en la alteridad con que poder salir de la clausura del solipsismo:

digitalia
www.digitalia.us

No es el yo fundamental
eso que busca el poeta
sino el tú esencial (CLXI, 36).

Con el tema del «tú esencial» Machado ha abierto una experiencia poético-metafísica de alcance religioso. Vuelve un cristianismo residual, secularizado en humanismo, pero donde todavía se puede reconocer inequívocamente el acento cristiano:

Enseña el Cristo: a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro.
Dijo otra verdad:
busca al tú que nunca es tuyo,
ni puede serlo jamás (CLXI, núms. 42 y 43).

Pero este «tú esencial», por su mismo carácter incondicionado e inaccesible, tenía que abrir, en el seno de la inmanencia, un lugar común en que fuera posible el encuentro y la comunicación con cualquier hombre. El hueco del Dios ausente de primera hora parece abrirse en este Machado final a un claro, donde cabe la comunidad de los hombres. Ésta es la alteridad trascendente, como un *a priori* cordial, al modo de Scheler, que inspira y sostiene el diálogo universal con el hombre. Por decirlo con el mejor lenguaje religioso del propio Machado:

> Dios revelado, o desvelado, en el corazón del hombre es una otredad muy otra, una otredad inmanente, algo terrible, como el ver demasiado cerca la cara de Dios. Porque es allí, en el corazón del hombre donde se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como el tú de todos, objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un alter ego —la superfluidad no es pensable como atributo divino—, sino el Tú que es Él (JM, XXXIII) *(OPP,* 503).

No es extraño que esta religiosidad cordial, fuertemente laica, en su última posición existencial se abriera de modo poético a la causa del socialismo.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XV

Hacia la revolución interior

1. La crítica al regeneracionismo

A partir de 1898, en la pleamar del regeneracionismo, a contracorriente, como casi todo en su vida, Unamuno emprende la crítica del discurso regeneracionista. Autocrítica más bien, porque él mismo se encontraba implicado en ella. Su voz parece estrenar el tono de la denuncia profética:

> Es inútil callar la verdad. Todos estamos mintiendo al hablar de regeneracionismo, puesto que nadie piensa en serio regenerarse a sí mismo (I, 940).

Después de su crisis espiritual del 97, que no fue más que una especificación, a la española, de la crisis de fin de siglo, y tras el renacer de su antigua inquietud religiosa acerca del destino de la conciencia, a Unamuno le sabe a mera «postura» melodramática —mejor sería decir impostura— aquella crispación y petición de cuentas, aquel bregar y clamar de la clase política sobre la herida en carne viva del Desastre:

> Y somos los mismos intelectuales los que hemos convertido en retórica el dolor de las madres, lo mismo que la regeneración de la política. Es tomar al mundo en espectáculo y en espectáculo darnos a él (I, 941).

En modo alguno se trataba de quitar trascendencia al Desastre, sino precisamente de no enmascararlo con trenos, lamentaciones y ajustes de cuentas. Para Unamuno había naufragado en él la «nación histórica», todo el régimen de la Restauración, última figura política de la casta oligárquica del país. Con la pérdida afrentosa de los últimos restos del Imperio, era toda la ideología castiza la que se había venido abajo de forma estrepitosa, quedando definitivamente desahuciada. Y con ello, el patriotismo militarista y la falsa retórica de ocasión. Que no le vengan al pueblo con nuevas cantinelas, protesta Unamuno:

digitalia
www.digitalia.us

> Tendrán que dejarle por algún tiempo sin turbar su sosiego con nuevas sonoras historias, sin molestarle con el estribillo de la gloria y de su destino histórico, sin llamarle heroico (I, 941).

¿A qué venir a soliviantarlo con proyectos de restaurar la nación en la historia? Toda la prédica regeneracionista se le antoja a Unamuno un discurso demasiado «oficial», cuando no oficialista, dentro del espacio político de la Restauración, aun cuando clamara por un cambio de orientación y hasta de clase directiva. No iba al fondo de la cuestión, que no era, a su juicio, rectificar políticamente el rumbo, sino recriar a un pueblo nuevo, no sacrificándolo a la nación histórica, como es inmoral sacrificar la persona al personaje. Él ya no tiene nación, sino patria o matria, «tierra difusa y tangible», la tierra madre de sus afanes y desvelos por sobrevivir, de sus antepasados y de sus hijos, «realidades todas que se salen de las historias» (I, 941). ¡Que lo dejen en paz! —clama Unamuno— en su sueño bendito de intra o ultra-historia, en lugar de irle con la cantinela de nuevos ensueños y aventuras:

> Retírese el Don Quijote de la Regeneración y del Progreso a su escondida aldea a vivir oscuramente, sin molestar al pobre Sancho el bueno, el simbólico *idiota,* sin intentar civilizarle, dejándole que viva en paz y en gracia de Dios en su atraso e ignorancia (I, 944-945).

¿Discurso antiprogresista? Así lo confiesa abiertamente su autor, relativizando desde su preocupación trascendente el progreso material, un nuevo ídolo, como lo llama, ante el que sacrificar el esfuerzo y la dicha de los pueblos, pero confiaba, sin embargo, en que el verdadero futuro, que es el reino de la libertad, saldría ganando con aquella prueba. ¿Una recaída acaso en el tradicionalismo más renuente con su insistencia aquella en que la vida es sueño, y, por tanto, no es digna de ningún afán? Creo que no. No puede pasarse por alto que la crítica se dirige por igual al progresismo y al tradicionalismo, tanto a los que ilusionaban al pueblo con nuevos sueños de progreso como a los que tomaban en vano el nombre de su fe. Lo que tiene en contra del regeneracionismo, dirá en este mismo año del 98, en «De regeneración: en lo justo», es su «positivismo o practicismo de importación» (III, 698), esto es, la creencia de que la ciencia y la técnica se bastan para cambiar el destino de los pueblos. «Con ocasión de nuestro último desastre se han desencadenado todos los lugares comunes del progresismo *práctico»* (ibíd.) —práctico por utilitario— protesta Unamuno, que no duda en imputar la causa máxima del Desastre a «la miserable cultura de la burguesía decadente», «el salvaje imperialismo de los idólatras del negocio» (ibíd.). ¿No era también la mentalidad burguesa o pequeñoburguesa la que inspiraba el regeneracionismo? El programa regeneracionista, lleno como estaba de buenas intenciones, no contenía más que remedios domésticos y virtudes menores, recetas y medidas «a la europea», incapaces de ir al fondo del problema, que para él no era otro que un hombre nuevo y un pueblo nuevo:

> Aquella hórrida literatura regeneracionista, casi toda ella embuste, que provocó la pérdida de nuestras colonias americanas, trajo la pedantería de hablar del trabajo perseverante y callado —eso sí, voceándolo mucho, voceándolo en silencio—, de la pru-

digitalia
www.digitalia.us

> dencia, la exactitud, la moderación, la fortaleza espiritual, la sindéresis, la ecuanimidad, las virtudes sociales, sobre todo, los que más carecemos... Y yo dí un ¡muera don Quijote!, y de esta blasfemia que quería decir todo lo contrario que decía —así estábamos entonces— brotó mi *Vida de don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional (VII, 290).

Llega Unamuno incluso a sospechar si con tanto afán regeneracionista y paternalista no se oculta «el más barato de los orgullos», el de «desdeñar al propio pueblo».

> El deber de los intelectuales y de las clases directoras estriba ahora, más que en el empeño de modelar al pueblo bajo este o el otro plan, casi siempre jacobino, en estudiarle por dentro, tratando de descubrir las raíces de su espíritu (III, 699).

En «Sobre la europeización» (1906) vuelve a tratar el tema en un clima menos crispado, pero no por ello menos radical, y a propósito de la revisión de los tópicos regeneracionistas, plantea la cuestión de fondo acerca de cómo y para qué vivir. «¿Somos los españoles, en el fondo, irreductibles a la europeización y a la modernización?» (III, 926). Su objetivo es poner en cuestión eso que se llama «lo europeo moderno», entendido básicamente como la civilización científico-técnica. Se dirige, pues, contra un «europeísmo de papanatas», como lo llama en otra ocasión (III, 942), tan dogmático y servil como cualquier fe de carbonero, que eleva la ciencia y el culto a la vida a una nueva religión, el cientificismo. En este debate Unamuno no oculta «la lógica de pasión» que lo mueve, y deja hablar a su corazón en «dilemas arbitrarios», haciendo gala de una sinceridad casi impúdica:

> Cuando más en ello medito más descubro la íntima repugnancia que mi espíritu siente hacia todo lo que pasa por principios directores del espíritu europeo moderno, hacia la ortodoxia científica de hoy, hacia sus métodos, hacia sus intenciones (III, 926).

La razón de esta repugnancia se debe a que la ciencia ha suplantado a la sabiduría, como el culto a la vida desplaza la atención a la muerte, con lo que se ciega, a su juicio, la experiencia más trascendental de la libertad del hombre, la que concierne al sentido integral de su vida. Años antes, Ganivet había sostenido algo semejante, pero con mayor radicalidad. Para él, tal como consigna en su *Idearium,* la ciencia moderna es «puramente realista y práctica... pero su valor ideal es nulo» (I, 165), pues está ayuna de toda significación moral: «Cuando acierto a levantarme siquiera dos palmos sobre las vulgaridades rutinarias que me rodean y siento el calor y la luz de alguna idea grande y pura, todas esas bellas invenciones no me sirven para nada» (I, 166). Y en su repudio del espíritu práctico utilitario de la ciencia, Ganivet se inclina hacia la sabiduría, entendida al modo griego, como un saber práctico de salvación u orientación de la vida. En sentido análogo, encuentra Unamuno que se ha producido un deslizamiento de la cultura desde el saber hacia la ciencia/técnica, hacia la utilidad y la felicidad *(joie de vivre),* en que ve el riesgo de un aplanamiento mundano de la existencia: «El hombre libre de la suprema congoja, libre de la angustia eterna, libre de la mirada de la Esfinge, es decir, el hombre que no es hombre, el ideal del europeo moderno» (III, 927). Ahora bien,

digitalia
www.digitalia.us

confiesa Unamuno, «se ha dicho que la preocupación de la muerte no nos deja vivir a la europea y a la moderna» (III, 928) —la referencia a la postura ilustrada militante de la generación europeísta orteguiana es evidente—, pero «a mí me parece que se piensa demasiado poco» o «a medias», mientras no se ponga en cuestión el ideal moderno del utilitarismo y el hedonismo. La denuncia de Unamuno se dirige, pues, contra la erosión que estaba produciendo la ciencia en una cultura «significativa», capaz de aportar sentidos y valores a la vida. Sin embargo, y pese al carácter pasional de los dilemas que ha ido planteando, la alternativa no estaba para él en «renunciar a la ciencia», lo que equivaldría, dice, a «un suicidio mental», sino en integrarla o subordinarla a la «sabiduría». En suma, «la ciencia como una preparación, y no más que una preparación a la sabiduría» (III, 929). Sobre el cómo de esta integración y su viabilidad nada se nos dice, porque todavía no ha estallado en su alma, en toda su virulencia, el sentimiento trágico. Unos años más tarde, a propósito de la propuesta europeizadora de Costa, insiste sobre lo mismo:

> Claro está que no hay español alguno inteligente y bien intencionado que desee ver a su patria divorciada de la vida general de los pueblos cultos; pero hay más de un modo de participar de ella... (III, 942).

Y frente al modo servil, propone el agresivo, tomar y dar, recibir pero resistiéndose a una colonización «cientificista» y «tecnológica», y tratando de imponerles a ellos, a los otros pueblos europeos, nuestro espíritu:

> Tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa (III, 936).

2. Más allá del regeneracionismo

Baroja no llegó a tanto por su mayor atención y aprecio a la civilización científica, pero sí matizó el plano europeísmo al uso de una forma integradora, de modo que no excluyera lo autóctono y diferencial:

> Creo que España debe aspirar a incorporar su trabajo científico al trabajo universal, creo que debe colaborar con los pueblos de Europa en todo lo genérico; pero que debe aspirar a diferenciarse en lo artístico y literario de los demás países y a independizarse en la esfera de la moral (V, 96).

Todo esto de la «revolución en la raíz» y del «hombre nuevo», de carácter tan acendradamente ético/existencial, podía ser visto, y bien lo sabía Unamuno, como un nuevo «integrismo» religioso. Es muy elocuente en este sentido su postura respecto a la petición de ayuda que le hicieron Azorín, Baroja y Maeztu, empeñados en 1902 en una cruzada regeneracionista, para luchar contra injusticias concretas, en este caso, contra la

digitalia
www.digitalia.us

detención del redactor jefe del *Noticiero malagueño* a raíz de la campaña contra el juego en Málaga, que había puesto de manifiesto el caciquismo, la arbitrariedad y la trapacería de la Administración política. La respuesta de Unamuno no se dejó esperar:

> Volviendo a su campaña he de decirles que han tenido la desgracia de acudir para ella a los políticos y tal como aquí se entiende la política, no debe esperarse de ella nada en cuestión de moralidad, quiero decir de campañas moralizadoras. El mote que más teme un político es el de Catón...[1]

Les alaba el planteamiento de denunciar casos singulares, pues «las campañas de moralización en abstracto... serán ineficaces si no arrancan de caso concreto», y les previene, por lo demás, de los malentendidos a que se exponen, precisamente ante ojos liberales y modernos, tan pronto como se trate de moralizar la política. La ironía unamuniana deja traslucir una profunda amargura:

> Además, eso puede oler a preocupación cristiana, y el cristianismo es enemigo, ya se sabe, de lo natural y aspira a ensombrecer la vida. La *joie de vivre* ante todo... La lógica no puede ser más estricta. Y al fijarse que han sido tradicionalistas los que antes han acogido su campaña, mediten en si no hacen con ella un flaco servicio a la sacrosanta causa de la libertad y de la democracia. Anden con ojo, no sea que les llamen, como a mí me han llamado, «carlistas»[2].

No tardaron mucho en desilusionarse de sus esfuerzos regeneradores a la vista del endurecimiento de la clase política, y lo que es más grave, del desentendimiento o atonía del pueblo español. Azorín ha contado irónicamente en las páginas de *La Voluntad* la decepción que sufrieron los tres amigos en este caso, ante las respuestas más o menos inhibitorias o abiertamente exculpatorias de ciertos prohombres de la vida pública, lo que les hizo pensar que «vivían en el más excelente de los mundos, y de que en particular era Nirvania el más admirable de todos los países» (I, 830). Luis S. Granjel, que ha llamado la atención sobre el caso, sabe sacar la conclusión lógica que debió de ocurrírsele a aquellos jóvenes regeneracionistas: «España precisaba revulsivo más enérgico que el que pudiera ofrecer un programa político para conseguir arrancarse de la mortal modorra en que se hallaba sumida»[3]. ¿Hay también en ellos (Azorín y Baroja), al modo de Unamumo, una autocrítica del discurso regeneracionista? Aunque menos articulada que la de Unamuno, creo que sí. En *La Voluntad* pueden percibirse los ecos, nada menos que en la boca del querido maestro Yuste:

> Esto es irremediable, Azorín, si no se cambia *todo*... Y yo no sé qué es más bochornoso, si la iniquidad de los unos o la mansedumbre de los otros [...] Yo veo que todos hablamos de regeneración..., que todos queremos que España sea un pueblo culto y laborioso..., pero no pasamos de estos deseos platónicos... ¡Hay que marchar! Y no

[1] Véase L. S. Granjel, *Panorama de la generación del 98,* Madrid, Guadarrama, 1959, págs. 227-228.
[2] Ibíd.
[3] Ídem, pág. 232.

digitalia
www.digitalia.us

se marcha...; los viejos son escépticos... los jóvenes no quieren ser *románticos* (I, 825 y 826).

Y en el artículo «El mal de España», escrito al año de la fallida campaña contra el juego, el pequeño filósofo en que se ha vuelto Azorín responde secamente al deseo regeneracionista de un contertulio que pedía un super-hombre o cirujano de hierro: «¡Zarathustra no vendrá a España!» Era a su juicio un verdadero absurdo, «un hombre tal —razona— no puede producirse en un medio como el nuestro, empobrecido, arcaico, decadente... Un hombre-héroe, un hombre coloso, no puede nacer en España» *(AO,* 229). El pueblo tiene que saber adivinar sus héroes. Y para ello se necesitaba un largo esfuerzo de la otra regeneración, capaz de calar en las conciencias. Baroja, que lo fiaba todo al super-hombre o a una minoría inteligente, debió de sacar la misma conclusión. Al tomar a chacota el lema de la «regeneración», convertido en rótulo de una zapatería, expresaba claramente el desdén que le merecía todo ese arbitrismo:

> El historiador del porvenir seguramente encontrará en este letrero una prueba de lo extendida que estuvo en alguna época cierta idea de la regeneración nacional, y no le asombrará que esa idea, que comenzó por querer reformar y regenerar la constitución y la raza española, concluyera en la muestra de una tienda de un rincón de barrios bajos, en donde lo único que se hacía era reformar y regenerar el calzado[4].

3. La exigencia de un «hombre nuevo»

¿Qué cabía hacer? ¿Se podía esperar acaso una revolución? En tales circunstancias, unos apelaban a la revolución desde arriba, los reformistas y los regeneracionistas, partidarios algunos del gobierno de un «hombre fuerte». Otros, los anarquistas y el socialismo revolucionario, no creían en más revolución que la que se hace desde abajo y con el protagonismo del pueblo. «¿Proclamáis la necesidad de una revolución desde arriba o desde abajo —les apostrofaba Jaime Vera desde las páginas de *El Socialista*—. ¿Y cuándo se han hecho revoluciones, desde abajo o desde arriba, sin el pueblo?»[5]. Pero, ¿sabía el pueblo lo que en verdad le interesaba? Así parece creerlo Unamuno, con tal de que se sepa auscultar su latido. «No sé si hay o no conciencia nacional en España, pero popular sí que la hay» (I, 942). Contrastan estas declaraciones, sin embargo, con otras de los mismos años en las que parece desesperar de la situación: «Ésta es una sociedad cristalizada en que los individuos se mueven sincrónicamente y a batuta, en ejes fijos... ¡Qué orden!» (I, 991). Unamuno era especialmente crítico a propósito del estado de la juventud. Es verdad que también en esto le había precedido Giner de los Ríos, denunciando años antes el conformismo de la juventud ante el creciente deterioro de los grandes ideales liberales, que inspiraron la revolución del 68.

---

[4] Cit. por M. Fernández Almagro, *Historia política de la España contemporánea 1897-1902,* Madrid, Alianza Editorial, 1970, III, pág. 206.

[5] Cit. por M. Tuñón de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis fin de siglo,* ob. cit., pág. 124.

digitalia
www.digitalia.us

> He aquí por qué, mientras nuestra juventud no se decida a rendir en el altar de la patria la esperanza de sus medros personales, todos los planes de reforma social, imposibles sin su cooperación, serán ilusorios y frustráneos[6].

Pese a la dureza del análisis gineriano, en que habla de la enfermedad intelectual y moral que corrompe a la juventud romántica, no se le queda a la zaga la crítica unamuniana a finales de siglo. En términos afines a Giner, Unamuno se refiere a «las apostasías de la juventud... que han claudicado por buscarse un empleo, un acta de diputado o una posición social» (I, 990). Como contrapunto a los pragmáticos acomodaticios están también «los bohemizantes, el detritus del romanticismo melenudo» (ibíd.), convencionalmente anticonvencionales, viviendo parasitariamente de la sociedad. Además de recriminarles su «horror a las ideas» y su odio a lo nuevo, denuncia la inopia interior en que se encuentra:

> Para lo más de nuestra juventud no tiene existencia más que lo de una manera u otra oficial, no hay más ideas sociales que las expresadas en el Congreso... Son libres, nada se opone a la libre irradiación de sus ideas, si las hubieran conquistado; son libres, pero sin tierra espiritual, virgen y fecunda. Trabajan a jornal, bajo la mirada del capataz y apenas se rebelan como no sea para pedir aumento de salario (I, 990).

Del institucionismo procedía, sin duda, la atención esmerada a la subjetividad y el objetivo pedagógico de lograr un «hombre nuevo», término muy afín, por lo demás, tanto al vocabulario revolucionario como al religioso. Giner había marcado la primacía de la instancia subjetiva o de la conciencia:

> En otro concepto, la salud corporal (no en las enfemedades infecciosas) es, como de la religión y de otras cosas se ha dicho, asunto privado, mientras que los estados del espíritu no quedan cerrados en la conciencia del individuo, sino que trascienden al cabo, más o menos pronto, a la vida social, a su cultura, moralidad, tendencias e ideales. Pero hay que insistir: la superioridad se refiere en éstos como en otros casos... a los propios fines espirituales. Es decir, que la actividad del espíritu y sus productos son lo primero... para el espíritu mismo[7].

Y a través de Giner debió de pasar a Unamuno, que en tantos aspectos, pero muy especialmente en la primacía de la regeneración interior, es un heredero del institucionismo. El término, por lo demás, tampoco era ajeno en Unamuno a la retórica revolucionaria. No es extraño que en «Civilización y cultura» (1896), coetáneo de «La dignidad humana», dos ensayos gemelos en su pertenencia ideológica al socialismo, aparezca el ideal del «hombre nuevo», como el término del cambio histórico:

> ¡Un hombre nuevo! ¿Hemos pensado alguna vez con recogimiento serio en lo que esto implica? Un hombre nuevo, un hombre verdaderamente nuevo es la renovación de

[6] «La juventud y el movimiento social», en *Ensayos,* Madrid, Alianza Editorial, 1969, pág. 220.
[7] Ídem, págs. 160-161.

digitalia
www.digitalia.us

> todos los hombres, porque todos cobran su espíritu, es un escalón más en el penoso ascenso de la humanidad a la sobre-humanidad. Todas las civilizaciones sólo sirven para producir culturas y que las culturas produzcan hombres. El cultivo del hombre es el fin de la civilización; el hombre es el supremo producto de la Humanidad, el hecho eterno de la Historia (I, 996).

Pero este cambio no sobrevendría para Unamuno mediante una quiebra revolucionaria o violenta del orden existente, sino mediante la evolución interna de la sociedad cooperativa burguesa hacia el socialismo. Según un esquema evolutivo de inspiración biológica, de la crisis interna de toda civilización, ya exhausta en sus posibilidades, y víctima, por tanto de su misma riqueza y pesadumbre, florece la semilla de una nueva cultura, promesa del porvenir, y con ella, la de un hombre nuevo:

> De la civilización se condensa la cultura, precipitado de aquélla; las instituciones sociales fomentan el progreso de la socialización, pero la misma complicación externa creciente acaba por ser embarazo y principio de muerte... Es un terrible momento de malestar aquel en que se siente la opresión de la matriz. Al hundirse a su propia pesadumbre las civilizaciones exteriores, el mundo de las instituciones y monumentos del ambiente social, libertan las culturas exteriores de que fueron madres y a que ahogan al cabo (I, 994-995).

También de la crisis de la sociedad burguesa, en el momento más rico de su civilización material, en el mayor desarrollo de sus capacidades y posibilidades, habría de producirse, conforme al esquema, «la opresión de la matriz», la crisis interna institucional, en que se liberaría finalmente la semilla de la sociedad socialista del futuro.

> Largos siglos de luchas, de dolores, de esfuerzos, de educación y de trabajo han sido necesarios para producir la civilización actual, matriz de nuestra cultura. Y al cabo de los siglos la civilización oprime a la cultura que nos ha dado, las instituciones ahogan las costumbres, la ley sofoca el sentimiento que encarnó (I, 996).

Así creía Unamumo que en «el presente estado de desintegración social» se estaba gestando una forma más rica de integración (I, 997), una figura más alta de existencia, en la que se anunciaba el «hombre nuevo». Claro está que para acelerar esta evolución era preciso reforzar el factor de conciencia, esto es, las nuevas exigencias en el orden de la cultura —de la ciencia, de la moral y del arte—, que ya no se compadecían con el marco de las instituciones y leyes de la civilización burguesa. Pero nunca, ni siquiera en su etapa de más estricta militancia socialista, mostró Unamuno la menor simpatía por la revolución. No ya porque supiera que el pueblo español no estaba en condiciones de llevarla a cabo, sino por una aversión a las aventuras revolucionarias. La razón la había dado explícitamente Ganivet.

> El verdadero revolucionario no es el hombre de acción: es el que tiene ideas más nobles y más justas que los otros, y las arroja en medio de la sociedad para que germinen y echen fruto, y las defiende, si el caso llega, no con la violencia, sino con el sacrificio (I, 693).

digitalia
www.digitalia.us

Era la declaración más palmaria del radicalismo moral, en que se encontraban, a finales de siglo, desde muy diversas posiciones teóricas, tanto Ganivet como Unamuno. Revolución en la raíz, esto es, en la conciencia y la íntima personalidad, y además, «revolución permanente», pues la lógica del discurso crítico, como señala A. W. Gouldner, insiste en la reflexividad incesante: «hay un regreso infinito en ella, un revolución potencial permanente»[8].

4. La revolución en la raíz

La respuesta a la crisis por parte de los escritores de la generación finisecular les condujo a un idealismo exacerbado, como tónica dominante, una vez pasados los fervores del primer radicalismo de juventud. ¿Qué conexión interna hay entre lo uno y lo otro? ¿En qué medida el idealismo tiene alcance de respuesta a los rigores y exigencias provocados por la crisis? Me he referido antes a una doble crisis, la autóctona o ideológica de la conciencia española y la nihilista finisecular. En cuanto a la primera, era lógico, como ya se ha mostrado, que las reacciones críticas de una clase pequeñoburguesa, radicalizada por los acontecimientos y desbancada tanto por la oligarquía dominante como por los movimientos populares obreros de las expectativas de poder, fuera un extremo radicalismo teórico/práctico. Desde el punto de vista sociológico esta posición no tiene nada de sorprendente. Cabía esperar que la enorme desproporción entre la penuria de la situación social y política que analizan y la impotencia práctica de sus fuerzas reales para remediarla se tradujeran en una posición idealista, actitud dominante con que la pequeña burguesía se había enfrentado a la oligarquía por toda Europa. A este idealismo estaban abocados por partida doble: de un lado, a partir del entronque más o menos confuso de su posición crítica con la gran tarea reformadora de la vida española, que en el último cuarto de siglo había emprendido el krausismo español; y del otro, por la influencia dominante de ideologías radicales obreristas que, como el socialismo o el anarquismo, guardaban un fuerte componente utópico. En lo que respecta a lo primero, la debilidad en España de la práctica teórica de la burguesía, motivada por el muy escaso nivel de desarrollo científico y tecnológico, y que se refleja muy claramente en fórmulas híbridas de pensamiento, a caballo entre el nuevo espíritu de la ciencia y el viejo de la metafísica, como el krausopositivismo, hacía impracticable una posición de conciencia que no fuera de fuerte inspiración idealista. En esto el país no era diferente al resto de Europa. Pero junto a ello habría que contar con la otra debilidad práctico-política de aquella fracción de la burguesía liberal, que había heredado la desmoralización subsiguiente al fracaso de la revolución septembrina, pero que, no obstante, no había querido pactar con las fuerzas oligárquicas del Antiguo Régimen. Frecuentemente habían apelado los intelectuales al pueblo, de cuya conciencia se sentían portavoces e intérpretes, por encima de la mediación institucional de los partidos. La falta de eco a sus demandas tenía, pues, que suponer un golpe muy duro a la alta función de que se

[8] *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase,* ob. cit., pág. 85.

digitalia
www.digitalia.us

creían investidos. En tales circunstancias no era nada extraño que se refugiaran en una revolución en la raíz, de índole ética y estética, incluso religiosa como es el caso de Unamuno, a la espera de que maduraran las condiciones necesarias para el cambio político.

Ciertamente había otra alternativa teórica, característica del pensamiento radical socialista, pero también en este caso, su escasa implantación social, tributaria del deficiente desarrollo de la misma buguesía, y su fuerte inspiración utópica, propia de un movimiento de aliento revolucionario, le daban un cariz preponderantemente idealista. En la medida en que esta pequeñoburguesía, a diferencia de la otra instalada en el poder, compartía la sensibilidad social de los movimientos obreristas emergentes, quedó bajo su influencia práctica. Y de ahí que los llamados intelectuales, desclasados de su procedencia social, y ocupando un espacio cultural intermedio entre las antiguas ideologías metafísico/religiosas y la nueva conciencia emancipatoria, fueran proclives en su juventud, cuando no abiertamente defensores de ideologías revolucionarias de izquierda. Pero más tarde, alcanzados por la otra crisis nihilista de fin de siglo, precisamente en el punto y hora en que comenzaban a desfallecer sus esperanzas en una inmediata regeneración sociopolítica de la vida española, cayeron en la actitud desengañada y escindida del alma trágica, y consecuentemente, proyectaron su primer idealismo hacia el ámbito interior de una reforma de conciencia.

Acostumbra una lectura sociológica, de inspiración más o menos marxista, a ver en este repliegue de los jóvenes radicales la actitud pequeñoburguesa, que se arredra ante las exigencias revolucionarias de la situación y acaba echando marcha atrás. En general, L. Goldmann ha analizado el alma trágica desde estos supuestos sociológicos, como la escisión interior de intelectuales tránsfugas de su clase política, pero que incapaces de consumar su paso a la clase enemiga, se quedan en un terreno intermedio, desgarrados entre la antigua concepción del mundo y la nueva o revolucionaria que ya se anuncia. Hay en este clisé sociologista una conjetura perezosa, pues con semejantes esquemas se ciega una comprensión más analítica del asunto, atendiendo a los diversos factores que concurren en la crisis de conciencia del fin de siglo. Como ya se ha indicado, el idealismo moralizante en la inteligencia española venía de antiguo, desde el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, antecedente de la disidencia crítica finisecular, que tuvo siempre un interés prioritario, cultivado con diligencia y esmero, en la reforma de la conciencia. Es muy elocuente en este sentido un texto de Giner:

> una experiencia dolorosa comprueba cada día más el principio incontestable que sólo la lenta y varonil educación interior de los pueblos puede dar seguro auxilio a las iniciativas de sus individualidades superiores y firme base a la regeneración positiva y real de sus instituiones sociales[9].

Muy posiblemente fue reforzado este interés a causa del desencanto sobrevenido por la frustración de la I República, tras una revolución voluntarista, lo que llevó a la convicción de la necesidad de la maduración de la conciencia como requisito necesario

[9] «La juventud y el movimiento social», en *Ensayos,* ob. cit., pág. 211.

digitalia
www.digitalia.us

para que tuviera éxito la transformación política. Se explica así que, en la última década del siglo, algunos radicales de otro tiempo, como es el caso de Clarín, sin renunciar a lo sustancial de su ideario, volvieran su interés hacia el hombre interior, «en una auténtica inversión», como la ha llamado Y. Lissorgues, «es decir, el paso de una concepción que ve el progreso, ante todo, en la lucha contra las fuerzas alienantes exteriores que pesan sobre el hombre a otra donde prima la mejora interior gracias a la búsqueda permanente de lo espiritual. A decir verdad —agrega Lissorgues— no nos sorprende, puesto que toda la obra clariniana antepone, a partir de 1890, esta necesidad de progreso espiritual interior para poder esperar un verdadero progreso moral y social»[10]. Debe tomarse en cuenta, por lo demás, para completar este cuadro, que corrían tiempos de idealismo filosófico como reacción crítica al objetivismo racionalista. No es pues extraño que los intelectuales de fin de siglo fueran y quisieran ser, ante todo, moralistas, y en su defecto cayeron algunos de ellos en esteticistas. La revolución por la que acabaron apostando era la del «hombre nuevo». Las otras, como los reformismos, se mueven también en el sobrehaz de la historia.

De nuevo aquí se nos muestra, desde otro ángulo, el combate entre Ilustración y romanticismo. Con la crisis existencial de fin de siglo se han relativizado las bases de una visión progresista y secularista de la historia. Lo que cuenta ahora no es tanto el destino histórico de la humanidad como el destino personal del hombre, la causa del hombre, de su libertad y del sentido de su vida. De nada valen regeneraciones o revoluciones si no se está dispuesto a plantear las cosas desde la raíz, y ésta no es más que el propio corazón del hombre. Ya lo había señalado antes Ganivet desde la actitud socrática de su Pío Cid:

> Su deseo era perturbar el espíritu de aquellos jóvenes ramplones, y las revoluciones que a él le gustaban eran las que llevan los hombres en la inteligencia y no salen a la superficie sino en forma práctica, bella y noble (II, 34).

Piénsese, por lo demás, en que su diagnóstico sobre la situación española había insistido en la abulia y el marasmo dominante y que detrás de esta debilidad de la voluntad, propensa a extremas resoluciones, no había otra cosa, según Ganivet, que un vacío de motivación intelectual estable:

> Los síntomas intelectuales de la abulia son muchos; la atensión se debilita tanto más cuanto más nuevo o extraño es el objeto sobre el cual hay que fijarla; el entendimiento parece como que se petrifica y se incapacita para la asimilación de ideas nuevas (I, 287).

En tonos parecidos había denunciado Unamuno el misoneísmo creciente (I, 128-131), incluso en la gente joven, y Maeztu se había quejado en *Hacia otra España* del mismo estado lamentable de desorientación y escepticismo en que se consumía la juventud española. La lección era siempre la misma. Lo que se necesitan son ideas, motivaciones estables y fuertes, e ideales en que polarizar la vida. De ahí su apertura hacia

[10] *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín,* ob. cit., pág. 171.

digitalia
www.digitalia.us

un confuso idealismo ético-poético, transcendente y transversal a la política[11]. Más que con la revolución social y política, en sentido expreso, lo que ellos pretendían, al menos a partir de finales de siglo, tenía más que ver con una transformación integral del hombre. Desde el punto de vista político podría entenderse como una huida a la búsqueda de un sucedáneo. Conviene tener presente, sin embargo, que el regeneracionismo, precisamente porque había psicologizado el problema de España como el problema del hombre español, insistió siempre en una dimensión interior de la reforma. Buena parte de las respuestas a la encuesta del Ateneo, especialmente las del liberalismo institucionista o vinculado a medios universitarios, encuentra que el remedio de fondo no es otro que la educación. «La definitiva desaparición del cacique (en caso de ser realizable) será la obra del tiempo y de la cultura nacional» *(OyC,* II, 346) —opina Cajal—. De la misma opinión se muestra la Pardo Bazán: «Lo que nos sujeta —dice—, a las demasías de los oligarcas, lo que les quita a los gobernantes todo freno, es la incultura general» *(OyC,* II, 295). Por su parte, el grupo universitario de Oviedo aconseja algo que tiene que ver con su propia experiencia y actitud, «un apostolado laico», «la propaganda incesante de un ideal de moralidad, de respeto al derecho, de la condenación de la injusticia» *(OyC,* II, 93). La respuesta más contundente en este sentido es la de P. Dorado Montero, quien, citando muy significativamente al místico libertario Tolstoi, se refiere a la necesidad de «una transformación del hombre interior, del cambio de su alma, de su voluntad» *(OyC,* II, 280). Lo del «hombre nuevo» era un ideal en que venían a coincidir, desde distintas premisas, el idealismo institucionista, el misticismo fin de siglo y hasta el lenguaje del radicalismo revolucionario. No es extraño, pues, encontrarlo en boca de Unamuno, que integraba en su persona tan dispares corrientes. Él acertó a expresarlo (por todos ellos) en la temprana fecha de 1896, y, por tanto, en la etapa de su plena adhesión al socialismo:

> Ni reforma ni revolución bastan. Necesita la conciencia colectiva de nuestro pueblo una crisis que produzca lo que en psicología patológica se llama cambio de personalidad; un derrumbarse el viejo yo para que se alce sobre sus ruinas y nutrido de ellas el yo nuevo (I, 985).

Tras su crisis existencial del 97, que no es, al cabo, más que un reflejo de la crisis espiritual de fin de siglo que sufrieron por estos mismos años otros hombres de su generación, Unamuno se concentra en su misión de reformador religioso y moral. A su juicio, el cambio de personalidad del hombre español ha de venir de una honda crisis de conciencia, que lo libre de una herencia de dogmatismo, servilismo e intolerancia. «Necesitamos nuestra reforma, una reforma indígena, íntima, propia, brotada del propio suelo y con jugos propios, pero al sol y a las brisas del espíritu europeo moderno» *(OyC,* II, 414). El sentido de esta reforma tenía mucho que ver con un cristianismo liberal y con un liberalismo social y progresivo. Precisamente por eso, increpaba a los dos

[11] Aunque tanto Azorín como Baroja persistieron unos años en afanes políticos, luchando contra su escepticismo y empeñados en encontrar al hombre fuerte, bien fuera en Maura, como es el caso de Azorín, o en Lerroux y el partido radical según la óptica barojiana.

digitalia
www.digitalia.us

flancos, al cristiano y al liberal, excitándolos y provocándolos a una tarea de depuración:

> ¿No llevan en sí mismos, en el hondón de su alma, lo eterno de ellas, su semilla viva? Si fueran, como dicen, cristianos, creerían que es el cristiano un estrato de esta civilización y que hay que libertarle de ella, desprenderle de su ya podrida placenta, para que dé todo su fruto. Si fueran, como dicen, liberales, creerían que es el liberal un nuevo tipo humano, que ha de formar un nuevo mundo sobre la desintegración del viejo. Pero no creen en nada; carecen de la verdadera fe, la fe en la fe misma, la fe pura (I, 997).

Era la larga vía de la regeneración interior. Unamuno lo sabía bien cuando lanza en 1904 su cruzada quijotesca. Pero el propio Azorín dejaba sugerir, ya en 1903, esta posición idealista:

> Un pueblo puede ser levantado en masa a impulsos del patriotismo o de la gloria militar... pero se tardará en modificar la íntima estructura de ese pueblo, pero volverá a ser el mismo que era, con su idiosincrasia peculiar, pasada la fiebre que lo ha enardecido y convulsionado. Ése es el caso de Francia agitada por Napoleón I... Si hoy es una nación próspera, de recio intelecto, de predominio mental en el mundo, no lo debe a Napoleón... sino al genio paciente de los enciclopedistas, de los observadores y de los eruditos que trabajaron en su país durante todo el siglo XVIII[12].

Baroja, según él mismo confiesa, tuvo de joven «algún entusiasmo por el lado dramático de la revolución», pero era meramente literario, pues en el fondo desconfiaba de que las revoluciones pudieran hacer cambiar el estado de cosas, y de ahí que prefiera también la «renovación lenta» o la «evolución» a la «revolución palabrera de gritos y gestos» (V, 885).

Como decía antes, con la crisis intelectual de fin de siglo se han volatilizado en gran medida las premisas teóricas del radicalismo progresista, que compartía el movimiento de la regeneración de España. Eso debió dar lugar a una gran perplejidad interior, bien patente en Unamuno, a la búsqueda de nuevas bases, de una nueva subjetividad, que supusiera una salida vigorosa y estimulante al cansancio del intelectualismo. Y es aquí donde resulta más hiriente la paradoja, porque los intelectuales de fin de siglo querían suplantar la España tradicional por una España de nueva planta, con el pleno triunfo de la revolución burguesa, como demandaba Maeztu, y, con la llegada, más pronto o más tarde, conforme a la dinámica interna de las cosas, de la sociedad de la libre cooperación socialista, pero, en muy poco tiempo entraron en crisis las ideas, ideales y actitudes, con que se tramaba este empeño. La filosofía que comenzaba a estar en boga era más de destrucción de principios que de construcción. Lo venía a reconocer el *Manifiesto* regeneracionista de los *Tres* —Baroja, Martínez Ruiz y Maeztu—, en 1901.

---

[12] «El mal de España», citado por L. S. Granjel, *Panorama de la generación del 98,* ob. cit.

digitalia
www.digitalia.us

> Los filósofos de nuestro tiempo, los más grandes, han tratado de demostrar la relatividad de las ideas absolutas. Desde los enciclopedistas, que roen el dogma religioso, hasta Schopenhauer, que trata de demostrar la inanidad de los prejuicios tradicionales, y Nietzsche, que pone sus cuestiones más allá del concepto del bien y el mal, hay todos los grados de la destrucción. Estamos asistiendo a la bancarrota de los dogmas... Un viento de intranquilidad reina en el mundo[13].

Al margen de aquella furia iconoclasta, parecía quedar el principio renovador de la ciencia, y de ahí el énfasis que los tres ponen en ella, pero no había razón alguna para que no cayera también bajo la misma sospecha, y de hecho así había ocurrido, como vio primero el zahorí de Unamuno. La filosofía misma se mostraba más propensa a destruir que a construir. Y éste es el método, por llamarlo de alguna manera, de la nueva subjetividad crítica:

> —... ¿Con qué estaría Vd. conforme, don Pío? [le pregunta a Baroja un entrevistador en 1933].
> —Con algo cuya primera misión fuera desorganizar...
> —¿Y después?
> —Después, el mismo instinto de conservación de la sociedad organizaría de algún modo lo desorganizado[14].

En 1903, Baroja se expresa en términos muy similares a Unamuno, el gran excitador de conciencias:

> Nosotros no conocemos la receta para llevar la felicidad a los hombres, ni el secreto para intensificar el arte. Sí podemos, queremos turbar las conciencias, remover los espíritus, sacudir con flagelaciones la voluntad. Que las almas queden abiertas para que germine y fructifique el ideal nuevo.
> —¿Y cuál es el ideal nuevo?
> —Cualquiera. Un ideal noble y grande que nos haga vivir con intensidad, que nos de valor para sostener una vida trágica o una muerte heroica[15].

Detrás de tan enfática declaración está sin duda Nietzsche. Como lo estaba en Unamuno cuando hablaba del caos necesario para que se encienda alguna vez en el alma, según un célebre pasaje de *Así habló Zaratustra,* una estrella danzarina. De ahí que en *Niebla* proponga la consigna de confundir, confundir siempre —afín al «desorganizar» barojiano—. Mucho antes se había referido Ganivet en *Los trabajos de Pío Cid,* a la doble cara o propiedad de lo divino, crear y destruir, destruir para crear, pero no menos crear para destruir y demostrar así el poder sobre la propia obra. Sin llegar a esta furia destructiva, que aniquiló al propio Ganivet, los intelectuales radicales de fin de siglo compartieron esta misma pasión, y de un modo u otro, naufragaron en ella.

---

[13] Cit. por L. S. Granjel, ídem, pág. 221.

[14] Cit. por Victor Ouimette, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* Valencia, Pre-textos, 1998, II, págs. 16-17.

[15] Cit. por L. S. Granjel, *Panorama de la generación del 98,* ob. cit., págs. 137-138.

digitalia
www.digitalia.us

En general, aborrecían el reformismo, como se ha indicado, y preferían la revolución, pero incapaces de concebirla sin mácula ni sospecha, y sobre todo, impotentes para llevarla a cabo y cargar con sus consecuencias, se refugiaron en la revolución interior. Se trata, como ha visto Blanco Aguinaga, en relación con toda la generación europea de fin de siglo, incluida la española, de «una retirada a las galerías de la subjetividad»[16]. De ahí que su postura ante y en la política fuera la de un tardorromanticismo desengañado y algo escéptico, aunque diera, por contraste, algún rebrote voluntarista. También en la política como en la vida, como había intuido finalmente Azorín, les faltaba la audacia de la generación romántica de sus abuelos liberales de la septembrina, como la fe afirmativa del positivismo en una política de utilidades. Parecería escapar a este clisé el ilustrado Baroja con su reclamo de una política «experimental antirromántica y positiva» (V, 31), pero aparte de pertenecer a su época regeneracionista muy temprana, que duraría bien poco, con lo de «romántica» se refería a una política doctrinaria, al estilo del liberalismo de la septembrina, o bien del socialismo dogmático, y en modo alguno, a la actitud. De ahí que se oponga tanto al «fanatismo religioso» como al «fanatismo liberal», ya que impedían la evolución del sentimiento religioso y de la idea política (V, 30-31), respectivamente. La actitud que prima en todos ellos es la de una política fuerte, casi rayando en el despotismo ilustrado, y con una confianza en el hombre superior o la minoría inteligente, que sabe demasiado a nietzcheanismo. También Unamuno había rechazado el doctrinarismo político, pero por carente de alma. «Experimental» será propiamente la política a partir de Ortega y de Azaña, en un clima abiertamente ilustrado y antirromántico, al que estaban muy ajenos los intelectuales de la generación de fin de siglo. Por eso no podían concebir programas ni reformas, sino revoluciones de uno u otro signo, aun cuando fuera en la *metanoia* o la *metarritmisis* unamuniana. La idea del super-hombre o del hombre superior en política, ya se lo concibiera como el cirujano de hierro, a lo Costa, o como el profeta orientador, a lo Unamuno, era una creación romántica, vinculada con el culto a los héroes, que había difundido Carlyle. Fuera de esta política, que es más voluntarista que propiamente experimental, los radicales de fin de siglo no conocieron otra política que la disidencia crítica, la resistencia trágica o bien la intervención quirúgica[17]. Era la consecuencia del dilema trágico «todo o nada», que al proyectarse en la escena política arrojaba la dualidad de una política integral salvadora o una revolución en la raíz, o dicho en otros términos, o la política del hombre-superior o la revolución en el hombre interior, o quizás ambas a una.

[16] *Juventud del 98,* ob. cit., pág. 327.

[17] Véase el capítulo XXVII «El egotismo en política».

digitalia
www.digitalia.us

Página en blanco a propósito

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN SEXTA
La crisis de la palabra

CAPÍTULO XVI
De la crisis de la palabra al símbolo

Congruente con la crisis existencial y a una con ella sobrevino, como no podía ser menos tratándose de escritores, la crisis de la palabra.

1. EL OBJETIVISMO LINGÜÍSTICO

Según el modelo lógico/lingüístico del intelectualismo de ascendencia aristotélica, el lenguaje es el instrumento o el medio de la representación objetiva del mundo. La palabra, en cuanto símbolo *(symbolon),* está así anudada con la cosa, a la que representa, mediante la imagen conceptual (estados del alma), que es el verdadero vínculo lógico en su calidad de signo natural *(semeion)* de la realidad. La conexión convencional entre la palabra y la cosa descansa, pues, en la representación mental, verdadera clave del triángulo semántico aristotélico[1]. La palabra/símbolo es, pues, una mera convención, que se carga o descarga con el sentido lógico de la imagen mental, siempre idéntica. Este modelo aristotélico ha determinado esencialmente la comprensión filosófica occidental del lenguaje, si se exceptúan los orígenes de la hermenéutica romántica con un concepto más vivo y pregnante, más poético, en suma, del simbolismo, en lugar de la cáscara vacía y convencional, al que lo reduce Aristóteles. Tal como lo formula más tarde Wittgenstein, «el enunciado es una imagen *(Bild)* de la realidad» *(Tract.,* 4.01)[2], que tiene la función de representar un estado de cosas mediante la mostración de su sentido *(Sinn).* Ahora bien, «para ser imagen» ha de haber «algo en común», piensa Wittgenstein, entre el signo/imagen y lo representado o figurado *(Tract.,* 2.16) y esto no es más que la forma lógica *(Tract.,* 2.18), en la que ambos convienen. La forma lógica, esto es, la posibilidad interna de la estructura figurativa, es así la clave del vínculo traslúcido entre el signo (la palabra) y la cosa, de modo que la relación figurativa es de tipo isomór-

[1] *De Interpretatione,* 16 A 1-8.

[2] *Tractatus logico-philosophicus,* Fráncfort, Suhrkamp, 1969. En lo sucesivo será citado bajo la sigla *Tract.*

digitalia
www.digitalia.us

fico, proyectiva, entre el signo complejo —sus elementos y su estructura— y el hecho o estado de cosas, que él representa. El signo es, pues, un modelo figurativo *(Gleichnis) (Tract.,* 4.012) o un espejo, que es tanto una representación objetiva *(Darstellung)* de la realidad, como un reflejo interno o espejamiento *(Spiegelung)* de las estructuras lógicas, que en él se muestran. Desde estos presupuestos de un estricto intelectualismo lógico, Wittgenstein puede concluir que *a)* formalmente hablando, «los límites del lenguaje significan los límites del mundo» *(Tract.,* 5.5571), y *b)* materialmente, «la totalidad de los pensamientos verdaderos», esto es, de los enunciados contrastados y corroborados en su función figurativa, «son una imagen *(Bild)* del mundo» *(Tract.,* 3.01). Lo relevante y decisivo, en última instancia, es el sentido *(Sinn)* como síntesis estructural del enunciado, cualesquiera que sean dados sus elementos atómicos, en virtud de la forma lógica interna del lenguaje, universalmente válida, y, por lo mismo, garante con su identidad de toda posible comunicación objetiva acerca del mundo.

Ahora bien, este mundo es en cada caso «mi mundo» *(meine Welt),* el mundo del sujeto que habla, el cual, por su parte, «no pertenece al mundo», puesto que nada en el mundo tiene la forma de un yo. Es, pues, el yo el límite constitutivo de toda representación *(Tract.,* 5.632) y, por tanto, él mismo in-objetivo e irrepresentable. Los límites constitutivos del lenguaje y, por ende, del mundo son pues los límites mismos de la lógica, que, al decir de Wittgenstein, «llena el mundo» *(erfüllt die Welt) (Tract.,* 5.61). Llena ciertamente el mundo, porque proyecta su armazón estructural *a priori,* como condición de posibilidad para toda posible representación objetiva, pero, a la vez, conforma la subjetividad del hablante con su forma lógica como un puro cristal traslúcido. El lenguaje se ha cristalizado en su vocación de espejo, a modo de un ojo extático, abierto sobre el mundo. Se puede hablar *objetivamente* del mundo en virtud de la *identidad* de la forma lógica, inherente, por modo constitutivo, a la *subjetividad* del hablante. Según Wittgenstein, esta forma lógica se muestra, pero no se dice o se representa. La condición del poder representar objetivo es la anulación de la autorreflexión sobre la constitución del sujeto, pues el ojo, piensa Wittgenstein, no puede verse ni representarse a sí mismo. El logicismo se hace así equivalente al solipsismo, cuando el *solus ipse* es el yo de una subjetividad formal pura, sin autoconciencia ni alma. «Aquí se ve —precisa Wittgenstein— que el solipsismo, llevado estrictamente, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso, y queda la realidad coordinada con él» *(Tract.,* 5.64). Es el punto origen de una construcción lógica del mundo. Como ha señalado Karl Apel, el *Tractatus* de Wittgentsein se sitúa en un punto cero de trascendentalismo, pero no porque éste no sea del caso, sino porque simplemente lo hay como la pura necesidad lógica del discurso, que éste *muestra* pero no *dice*. El extremo objetivismo al que se llega por esta logificación del lenguaje se paga con el formalismo, no menos extremo, de una estructura lógico/trascendental común, hispostasiada e inscrita en el lenguaje mismo. Anulando la posibilidad de la autorreflexión sobre este punto cero originario, Wittgenstein produce un vaciamiento de todos los problemas de la constitución trascendental del sentido. «En suma —concluye Apel— justamente la combinación de la idea logicista del lenguaje con la concepción behaviorista del uso del mismo consuma el *solipsismo metódico* de la filosofía moderna del lenguaje;

digitalia
www.digitalia.us

y con ello reduce al absurdo, al mismo tiempo, aquel modelo que entiende el lenguaje como un medio de *designación,* y, por tanto, sólo como un *instrumento* del pensamiento»[3].

Me he referido a este modelo, duro y cristalino como un diamante, porque expone con rigor y extrema consecuencia la idea representacional del lenguaje, inscrita desde su comienzo en la filosofía de Occidente. Con toda justicia histórica ha podido escribir Michel Foucault que la «vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de de hacer un cuadro», en que quedara anudada la representación y el ser «en esta necesidad traslúcida»[4]. Ésta no es más que el vínculo lógico que une la representación y la cosa, el *cogito* y el *cogitatum* «bajo la luz de la evidencia». La lógica del discurso era también la lógica del mundo. En el punto origen se abría el orden interno de una *mathesis universalis* que se traspasa, como un medio traslúcido, de la representación a la cosa, dominando soberanamente todo el espectáculo. De ahí que «mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el *cogito»*[5]. La razón es que la misma forma interna del discurso lo impedía. El pensamiento clásico no dejaba ver al hombre, en su real y fáctica constitución, porque en su lugar estaba el discurso con su necesidad traslúcida. «Ahora es posible comprender —agrega Foucault— y hasta su fondo último, la incompatibilidad que reina entre la existencia del discurso clásico (apoyado sobre la evidencia indudable de la representación) y la existencia del hombre, tal como se da al pensamiento moderno (y con la reflexión antropológica que lo autoriza): algo así como una analítica del modo de ser del hombre sólo se ha hecho posible una vez que el análisis del discurso representativo fue disociado, transferido e invertido»[6]. El tránsito, pues, del *cogito* al *sum,* que lo sustenta, tal como lo ha llevado a cabo Heidegger en la ontología fundamental del *Da-sein,* ha sido posible tras una crítica desarticuladora de la filosofía de la conciencia, que ha puesto de manifiesto, más allá del discurso representacional, el ser en bruto del lenguaje.

2. La crisis de la palabra

Un episodio significativo de esta quiebra del objetivismo lingüístico tuvo lugar en la crisis de fin de siglo. El profundo escepticismo finisecular acabó por minar las bases en que se asentaba la convicción intelectualista que hacía de la lógica del lenguaje un espejo bruñido del orden del mundo. Es justamente este presupuesto racionalista o ilustrado de un gran ojo del espíritu, inscrito en el discurso mismo, el que entra precisamente en crisis. Nietzsche denunciaba en ello un sucedáneo secularizado del gran ojo de Dios, y levantó la sospecha de que, a la postre, esta hipóstasis lógica no fuera más

---

[3] «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», recogido en *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985, II, pág. 329. Sobre la crítica global de K. Apel a tal planteamiento pueden verse especialmente las págs. 325-332.

[4] *Las palabras y las cosas,* México, Siglo XXI, 1971, pág. 302.

[5] Ídem, pág. 303.

[6] Ídem, pág. 329.

digitalia
www.digitalia.us

que una convención de la que se ha olvidado su origen. Esa lógica es un efecto del lenguaje en vez de ser su condición de posibilidad; y su última clave habría que buscarla en las funciones creadoras con que la vida se desarrolla y autointerpreta a sí misma. Por el contrario, la exhaustiva explotación objetivista del lenguaje, por obra del realismo epistemológico y el naturalismo, conduce a una asfixia de la capacidad expresiva e interpretativa de la vida. En el fin de siglo se siente el objetivismo lingüístico como una cárcel, como un destino alienante. De ahí el rechazo al naturalismo, su forma ideológica más rigurosa, en cuanto expresión de un determinismo cultural, que compromete tanto la libertad como la creatividad del hombre. «La crisis del realismo —puntualizan Y. Lissorgues y S. Salaün— supone, pues, en el ámbito de la escritura, crisis del relato y de la fábula y crisis de la enunciación»[7]. O dicho en términos inversos, la creatividad tiene que abrirse paso en la experimentación y la expresión vivencial frente al universo hermético de la representación. Esta situación de extrema perplejidad y confusión tenía que conducir forzosamente a una crisis interna de la palabra. Ésta, al desprenderse del vínculo lógico que ataba, en el discurso clásico, la representación a la cosa, voltea sobre sí misma y queda lista para una nueva experiencia. Al principio se encuentra desorientada, porque ha perdido la solidez compacta del mundo, el orden estable y habitual de la significación, y teme naufragar en un mar ignoto y proceloso. El mundo se le vuelve extraño. Ya no le ayuda la visión positivista y tampoco le asiste la fe semántica del gran romanticismo. Se abren ante ella los abismos del hombre interior y de una realidad extraña, que tras la crisis del positivismo se adivina enigmática y asombrosa. Cierto que todavía no se alcanza aquella ruptura radical con el universo de la representación, aquella autonomía pura del significante, en que ha visto Foucault el acontecimiento moderno de la literatura[8], pero es un hito decisivo, a mi juicio, para su instauración, pues la superación del objetivismo, del naturalismo, libera a la palabra de su vinculación exclusiva al discurso narrativo y su servidumbre a la lógica. Liberada de este peso, se torna, poco a poco, más libre y más osada. Puede volverse hacia las profundidades del yo, buscando cómo sorprender los secretos del alma o sondear los prodigiosos repliegues de la realidad. Por decirlo machadanianamente, «se orienta hacia el misterio». Tiene que comenzar a ensayar nuevas posturas, a jugar y experimentar, a nombrar de nuevo las cosas. ¿Hay nombres posibles para esta aventura? Y, sobre todo, le aguarda lo más arduo: atreverse a afrontar el sin-sentido de todo lo real y naufragar en el silencio. Pero tal vez desde allí pueda renacer transfigurada.

El documento más intenso y bello de esta experiencia, al filo de la vuelta del siglo, se contiene en la famosa *Carta de lord Chandos* de Hofmannsthal, publicada en 1902,

---

[7] «Crisis del realismo», en S. Salaün y C. Serrano, *1900 en España,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991, página 181. Véase este otro pasaje relativo a la crisis naturalista en la novelística española de la Restauración: «Galdós y *Clarín* repiten lo que siempre han dicho: el naturalismo ha sido un avance, pero Zola se ha encerrado en un sistema demasiado exclusivo que niega la libertad humana y rechaza el misterio y la trascendencia» (ídem, pág. 176).

[8] Tal experiencia acontece ahora como literatura, no entendida al modo clásico en cuanto «espejo» o «lámpara» mágica de realidad, sino en el sentido preciso acuñado por Foucault del «ser salvaje del lenguaje». «En la época moderna, la literatura es lo que compensa (y no lo que confirma) el funcionamiento significativo del lenguaje» *(Las palabras y las cosas,* ob. cit., 51).

digitalia
www.digitalia.us

al tiempo que los escritores de la generación finisecular española se debatían en su propia crisis espiritual, que era también una crisis de la palabra. Se desahoga en ella lord Chandos, hijo menor del conde de Bath, con Francis Bacon y trata de explicarle los motivos por los que ha renunciado a escribir. Le declara, en primer lugar, una inquietante experiencia de autoextrañamiento de su propia escritura. «Debo exponerle pues mi interior, una particularidad, una mala costumbre, si Ud. quiere, una enfermedad de mi espíritu, si quiere Ud. comprenderlo así, que un abismo infranqueable me separa de mis trabajos literarios, que me aparecen delante de mí como aquellos que tengo detrás de mí, y que me han llegado a ser tan extraños que dudo en llamarlos míos»[9]. Le agradece luego a su amable destinatario que le recuerde los proyectos que tenía entre manos en «los días compartidos del bello entusiasmo *(Begeisterung)»,* pero le confiesa haber perdido enteramente la capacidad de poder elevarse al punto de vista de la unidad y totalidad:

> Entonces me aparecía en una suerte de continua embriaguez la existencia entera como una gran unidad: el mundo espíritual y el material no construían una antítesis, como tampoco la realidad urbana y la animal, el arte y la barbarie, la soledad y la sociedad; en todo sentía la naturaleza [...] y en toda la naturaleza me sentía a mí mismo [...] por doquier estaba yo en medio del todo, nunca encontré nada apariencial: o bien yo presentía que todo era imagen *(Gleichnis)* y cada creatura una llave *(Schlüssel)* de las otras, y me sentía capaz de captarlas una tras otra para hacerme revelar por cada una todas las demás de que guardaba el secreto[10].

Esta soberbia pretensión, propia de aquellos días del bello entusiasmo —no se olvide que éste es el talante propio del romanticismo— resume muy bien el ideal romántico de asir la unidad incondicionada, en la que todas las disonancias se resuelven en su oculta armonía. Pero la providencia parece haberse vengado de tal presunción, sumiendo a su espíritu «en el apocamiento e impotencia, que ha llegado ser mi estado interno permanente»[11]. Han perdido atractivo para él las concepciones religiosas, reducidas ahora a vaporosas telarañas. «Para mí —le confiesa— los misterios de la fe se han condensado en una alegoría elevada, que se levanta sobre los campos de mi vida como un luciente arcoiris en creciente lejanía»[12]. La metáfora de la «condensación» iridiscente de una vaga y vaporosa idealidad expresa muy elocuentemente la evaporación de las creencias religiosas tras la socarra del desencantamiento del mundo. Pero no se encuentra menos distante de las explicaciones científicas acerca del mundo material. Desesperado de la religión y de la ciencia, ¿adónde acudir? Se diría que la unidad de lo espiritual y lo material se presenta ahora en una antítesis insuperable. «En suma, mi caso es

---

[9] Hugo von Hofmannsthal, *Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen,* Fráncfort, Fischer Taschenbuch, 1979, pág. 462.

[10] Ídem, pág. 464.

[11] Ibíd.

[12] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

el siguiente: he perdido completamente la capacidad de pensar y hablar congruentemente sobre cualquier asunto»[13].

A una experiencia semejante de impotencia apuntan algunos testimonios de la generación española del fin del siglo. Se diría que los nuevos escritores han pasado de un modo u otro, aun cuando por distintos motivos, por esta crisis interna de la palabra, que podría resumirse en la necesidad de una nueva lengua, no objetivista, para poder expresar los secretos del alma. Es la forma semántica de la agonía de Miguel de Unamuno:

> Es, en efecto, cosa terrible tener que escribir cuando se siente uno dominado por una potencia lírica, cuando la intimidad le rebosa, cuando no son noticias, ni ideas o frases repetidas lo que se quiere decir, sino íntimas preocupaciones, de esas que por ser de cada uno lo son de todos (III, 409).

La palabra, y más especialmente la palabra ya constituida, es impotente para alumbrar el fondo inexhaurible e insondable de la vida, las hondas inquietudes existenciales del yo, todo lo que en él le forzaba a decir algo nuevo. Esta incomensurabilidad entre la vida profunda del yo y la palabra ya había sido formulada por Bergson en su primer ensayo sobre *Les données inmédiates de la conscience:*

> En suma, la palabra de contornos bien fijos, la palabra brutal, que almacena lo que hay de estable, de común y en consecuencia de impersonal en las impresiones de la humanidad, aplasta o al menos recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual[14].

El lenguaje, con su función social de posibilitar un mundo común, piensa Bergson, implica un destino alienante para la vida del yo fundamental. Fija las impresiones vivas, las yuxtapone y compone, las abstrae y articula, en suma, las objetiva, y con ello opera sutilmente una espacialización[15] de la vida íntima. El yo se refracta y defracta inevitablemente en el lenguaje:

> La conciencia atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye el símbolo a la realidad, o no apercibe la realidad más que a través del símbolo. (Y) como este yo así refractado, y por lo mismo subdidivido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde de poco a poco de vista el yo fundamental[16].

---

[13] Ídem, pág. 465.

[14] *Oeuvres,* ed du Centenaire, París, PUF, 1970, pág. 87.

[15] En *La pensée et le mouvant* Bergson atribuye al lenguaje la responsabilidad en la representación homogénea y espacializante del mundo. «Al examinar las doctrinas —dice— nos pareció que el lenguaje había jugado aquí un gran papel. La duración se expresa siempre en extensión. Los términos que designan el tiempo han sido tomados de la lengua del espacio. Cuando evocamos el tiempo es el espacio el que responde a la llamada. La metafísica ha debido conformarse a los hábitos del lenguaje, que se reglan ellos mismos sobre los del sentido común» *(Oeuvres,* ob. cit., pág. 256).

[16] Ídem, pág. 85.

digitalia
www.digitalia.us

Se comprende así el deseo unamuniano de una recreación del lenguaje —«si fuera posible ir criando el lenguaje a medida que se habla lo pensado» (I, 1140)—, sumergiéndolo en las aguas mismas de la vida. Justamente la literatura tiene que realizar el movimiento opuesto, desarticulador, de la función homogeneizadora del lenguaje, anegándolo en la significación inmediatamente vivida. De ahí también la preferencia simbolista por la música como el medio expresivo más adecuado a la vida del alma. Machado se había referido también a la insuficiencia del lenguaje *omnibus* para la voluntad de creación, pero fue Valle-Inclán quien nos dejó el testimonio más elocuente de esta noche oscura de la palabra: «El poeta solamente tiene algo suyo que revelar a los otros cuando la palaba es impotente para la expresión de sus sensaciones: tal aridez es el comienzo del estado de gracia» (OE, 623)[17].

Por una análoga situación de aridez pasaron otros compañeros de generación. «Cada día —escribe Ganivet a F. Navarro Ledesma en 18 de febrero de 1893— me va siendo más difícil concretar mis ideas y fijar mi pensamiento sobre un objeto determinado» (II, 812). Y meses más tarde, en agosto del mismo año, se desahoga de nuevo con su amigo:

> Ayer te escribí una carta, o mejor dicho, concluí de escribirte una carta a fuerza de tirones y buena voluntad, y a pesar del estado de vaciedad en que me encuentro, en parte producido [...] por el desequilibrio que causa en todas mis facultades, escasas, como tú sabes, para todo lo que es artístico, el empeño en que ando metido, la obsesión de mis propias ideas en revolución permanente en mi cabeza, por falta de facilidades para hallar su desagüe natural (II, 882).

Una experiencia semejante de penuria vive el joven J. Martínez Ruiz, aun cuando se le presente bajo la exuberancia de una escritura febril, que no acaba de concretarse. En un apunte de su *Diario de un enfermo,* primer testimonio, como se ha indicado, de su crisis espiritual, se refiere al terrible tormento de escribir:

> Me devora la fiebre. Ayer estuve escribiendo toda la tarde, toda la noche, rápidamente, frenéticamente, ¡Días crueles! ¿Hay dolor como éste?... ¿Hay dolor como pensar a toda hora, a pesar de todo, contra todo, en el asunto indefinido de libros comenzados?... ¿Estoy loco? ¿Es esta la fiebre del genio, acongojadora y placentera, deleitosa y amarga? (I, 700).

Pero no se trata sólo de la comezón de escribir, que no encuentra objeto, sino de la crisis misma de la palabra, «rezagada» respecto a la vida e «impotente» para describir sus emociones y secretos. Había pues que introducir en el lenguaje la inmediatez de la experiencia, y devolverlo a la vida aun a riesgo de hacer saltar por los aires las redes de las mediaciones simbólicas. «¿Cómo traducir los mil matices, los infinitos cambiantes, las innumerables expresiones del silencio?» (I, 704) —se pregunta Azorín. *Diario de un enfermo,* aparte de atestiguar la impotencia de la cultura libresca para afrontar la

[17] *La lámpara maravillosa,* en *Obras escogidas,* Madrid, Aguilar, 1958. En lo sucesivo será citada esta obra mediante la sigla *OE.*

digitalia
www.digitalia.us

vida, es «aún más —como ha escrito M. A. Lozano— la imposibilidad de expresar en la literatura los matices, las delicadezas y las sutilezas de los aspectos más profundos de la vida: la incapacidad del arte literario para dar adecuada expresión a los movimientos de la vida profunda»[18]. Y en *La Voluntad* vuelve el tema bajo la forma de la impotencia del escritor para recobrar el antiguo vigor de su pluma y la fe en la vida:

> Siento pesadez en el cráneo; las asociaciones de las ideas son lentas, torpes, opacas; apenas puedo coordinar una frase pintoresca... Y hay momentos en que quiero rebelarme, en que quiero salir de este estupor... e intento una página enérgica, algo fuerte, algo que viva.¡Y no puedo, no puedo! Dejo la pluma; no tengo fuerzas (I, 973-974).

Se diría que si se deja de sentir hondamente, si se anestesia la voluntad de vivir y languidece la vida, se volatiliza con ello la fuerza de la palabra. Hay, sin embargo, una crisis aún más grave, que consiste en perder la fe en la palabra ante el asalto del absurdo y el sin-sentido. En este punto fueron especialmente los poetas los que más dramáticamente vivieron esta experiencia. Mientras más profunda e intensa sea la vena lírica, tanto más se deja sentir la insuficiencia del lenguaje disponible y el doloroso apremio por el renacer de la palabra. Es bien conocido el esfuerzo de Antonio Machado por autentificar su voz lírica, librándola de todos los ecos inertes, y también, su patético testimonio, tras la muerte de Leonor, de la quiebra de la palabra, confrontada a la prueba del sin-sentido universal. Como se confiesa a Xavier Valcarce:

> Mas hoy... ¿será porque el enigma grave
> me tentó en la desierta galería,
> y abrí con una diminuta llave
> el ventanal de fondo que da a la mar sombría?
> ¿Será porque se ha ido
> quien asentó mis pasos en la tierra,
> y, en este nuevo ejido
> sin rubia mies, la soledad me aterra?
> No sé, Valcarce, mas cantar no puedo;
> se ha dormido la voz en mi garganta,
> y tiene el corazón un salmo quedo.
> Ya sólo reza el corazón, no canta (CXLI).

Pero, sobre todo, me interesa por su carácter estrictamente artístico, al margen de problemas metafísicos y religiosos, el testimonio de Valle-Inclán en *La lámpara maravillosa:*

> En este amanecer de mi vocación literaria hallé una extrema dificultad para expresar el secreto de las cosas, para fijar en palabras su sentido esotérico, aquel recuerdo borroso de algo que fueron y aquella aspiración inconcreta de algo que quieren ser. Yo

[18] «J. Martínez Ruiz en el 98 y la estética de Azorín», en *En el 98 (los nuevos escritores),* J. C. Mainer y J. Gracia (eds.), Madrid, Visor, 1998, pág. 132.

digitalia
www.digitalia.us

> sentía la emoción del mundo místicamente, con la boca sellada por los siete sellos herméticos, y mi alma en la cárcel de barro temblaba con la angustia de ser muda *(OE,* 622).

Esta confesión nos reconduce de nuevo al texto de *La Carta de lord Chandos* de Hofmannsthal. Se trata, en efecto, de un angustia por la palabra, que penetra toda la existencia. Al quedarse sin palabras, al perder el universo estable del significado, las cosas se le presentan en una sorprendente y desconcertante inmediatez. Así sigue declarando lord Chandos a su confidente y amigo F. Bacon su experiencia de desarticulación del lenguaje.

> Mi espíritu me forzaba a ver todas las cosas, que se presentaban en la conversación en una inquietante proximidad [...]. No lograba ya más captarlas con la mirada simplificadora de la costumbre. Todo se descomponía en fragmentos, y éstos de nuevo en fragmentos, que no se dejaban más abarcar por un concepto. Las palabras aisladas nadaban en torno a mí, se congelaban en ojos, que se fijaban sobre mí, y en los que yo debía fijar los míos: son torbellinos, en que desaparecía cuando los contemplaba, que me arrastraban incesantemente y a través de los cuales se hacía el vacío[19].

3. «Pensar con el corazón»

Pero, a través de este anonadamiento del lenguaje y como fermentada en el vacío del significado, puede cobrarse una experiencia nueva, maravillosa, que viene a rasgar en raros y milagrosos instantes el velo de la vida cotidiana. Sucede que las cosas más humildes, más insignificantes, vistas y contempladas de cerca, en su pregnante presencia inmediata, revelan de pronto el secreto inexhaurible de su ser. Entonces —prosigue Hofmannsthal:

> Todo puede llegar a ser el receptáculo de mi revelación... recibir una acuñación tan alta y conmovedora, que todas las palabras me parecen pobres para expresarla. E incluso la imagen precisa de un objeto ausente, de un modo completamente incomprensible, puede ser elegida para llenarse hasta los bordes repentinamente de aquel suave y siempre creciente flujo del sentimiento de lo divino[20].

Se trata inequívocamente de una experiencia mística, en que se le da a vivir, sin intermediario de concepto ni palabra, la plenitud de presencia de todo lo real. «Era el presente *(Gegenwart),* el más completo y sublime presente»[21]. Y esta fusión con el todo en cada cosa —prosigue su asombrosa declaración lord Chandos—, «era mucho más y mucho menos que la piedad: un participar infinito, un fundirse con cada criatura y sen-

[19] *Erzählungen, erfundene Gespräche un Briefe, Reisen,* ob. cit., pág. 466.
[20] Ídem, pág. 467.
[21] Ídem, pág. 468.

digitalia
www.digitalia.us

tir que un fluido de vida y muerte, de sueño y de vigilia —pero ¿de dónde?—, por un momento las había traspasado»[22]. Sí, era la vida divina del mundo, vivificando amorosamente todas sus criaturas y fundiéndolas en una misma palpitación. «Estos entes mudos y a veces inanimados se levantan hacia mí con tal plenitud, con tal presencia de amor, que mi ojo maravillado no apercibe en torno a sí nada que sea sin vida»[23]. Hofmannsthal acierta a describir un éxtasis estético y religioso de una fuerza sobrecogedora. Experiencias semejantes nos sorprenden en *La lámpara maravillosa* de Valle-Inclán, y con la misma referencia a un sentimiento amoroso participativo:

> Y en aquel momento, como mirase hacia el mar, volví a extasiarme, llenos los ojos de inocencia, y el corazón imantado hacia las cosas. Las más espúreas estaban en mí con unidad de amor, allegadas por veredas iguales, que se abrían en círculo como los rayos de una lámpara. Eran de amor todos mis caminos, y todos se juntaban en la luz del alma que se hacía extática. La espina de la zarza y la ponzoña de la sierpe me decían un secreto de armonía, igual que la niña, la rosa y la estrella *(OE,* 685).

Experiencia extática, que aparece asociada a un súbito desprendimiento de sí y transmigración en el alma de las cosas:

> Fui feliz bajo el éxtasis de la suma, y al mismo tiempo me entró un gran temblor comprendiendo que tenía el alma desligada. Era otra vida la que me decía su anuncio en aquel dulce desmayo del corazón y aquel terror de la carne. Con una alegría coordinada y profunda me sentí enlazado con la sombra del árbol, con el vuelo del pájaro, con la peña del monte *(OE,* 625).

En este instante dichoso, tras el vacío previo del significado, tras la aridez y la desolación, «todo me parece significativo» —precisa Hofmannsthal— cobra un relieve propio, una gracia única, tocado, animado por la vida del todo. El propio cuerpo, sus sensaciones y impresiones se convierten en la clave de este sentido auroral:

> Me parece entonces que mi cuerpo se compone de puras cifras que me abren toda cosa. O que nosotros podríamos entrar en una nueva y fecunda relación con el todo de la existencia si comenzáramos a pensar con el corazón *(mit dem Herzen zu denken)*[24].

La paradoja de «pensar con el corazón» es un gran acierto expresivo porque recusa frontalmente al intelectualismo, en cualquiera de sus modalidades, a la vez que nos abre a la profundidad del yo. Podría tomarse por una fórmula de inspiración romántica, al enfrentar el sentimiento al pensamiento. Pero, si bien se repara, no se trata sólo del sentimiento. La referencia que acaba de hacer Hofmannsthal al cuerpo como cifra ontológica y clave de toda cosa, nos abre a un mundo de sensaciones e impresiones nuevas, de extrañas y secretas afinidades y sintonías con las vibraciones y ritmos universales del

[22] Ibíd.
[23] Ídem, pág. 469.
[24] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

ser. «Pensar con el cuerpo» podría ser una fórmula alternativa, esto es, con todo el yo, con la carne y la sangre; sentir y percibir de un modo insólito, con sentidos nunca estrenados, con una imaginación más viva y creadora, con un sentimiento más hondo y refinado. Miguel de Unamuno llegó a utilizar fórmulas afines, que no le quedan a la zaga, y casi por las mismas fechas de comienzos de siglo, como si fuera el anuncio de una nueva frontera. A propósito de la distinción entre el intelectual y el espiritual, y con idéntica intención de recusar el intelectualismo del hombre psíquico, habla de los espirituales o pneumáticos, en suma, de los poetas, como aquellos que «creen que hay otro mundo dentro del nuestro y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu, los que discurren con el corazón, y aun muchos que no discurren» (I, 1143). El corazón está aquí ciertamente en oposición a la cabeza o el intelecto, pero, a la vez, en representación de la entera sensibilidad interior y exterior del hombre, de su capacidad de sentir, imaginar y experimentar. De ahí que «pensar es sentir —precisa en otra ocasión—: se piensa el sentimiento como se siente el pensamiento» (IV, 49 y VII, 291). Y es que el pensamiento no es nada sin el arraigo en esta experiencia germinal de realidad. En este sentido, «los grandes pensamientos vienen del corazón» (III, 880). En él hunden sus raíces y por su impulso le crecen las alas. Valle-Inclán, aun cuando en clave exclusivamente estética, se ha expresado de forma semejante:

> Ambicioné beber en la sagrada fuente, pero antes quise escuchar los latidos de mi corazón y dejé que hablasen todos mis sentidos *(OE,* 621).

Claro está que experiencias así no caben en la palabra. Éste es un elemento demasiado genérico para recoger la profundidad y anchura de esta vivencia. Como en la mística, la ofrenda de la palabra es condición inexcusable de la visión. De ahí que prosiga lord Chandos en su carta:

> Pero cuando me abandona este encantamiento extraordinario, no sé decir nada acerca de ello; no podría en modo alguno exponer en palabras racionales en qué consiste esta armonía flotante entre mí y el mundo entero[25].

Y en fórmula muy afín, pero más marcadamente mística, se refiere Valle-Inclán a la experiencia, que va a bautizar como quietismo estético:

> Aquella tarde tan llena de angustia aprendí que los caminos de la belleza son místicos caminos por donde nos alejamos de nuestros fines egoístas para transmigrar en el Alma del Mundo. Cuado nos asomamos más allá de los sentidos, experimentamos la angustia de ser mudos *(OE,* 626).

La expresión «transmigrar en el Alma del Mundo», de sabor platónico, tiene incluso más fuerza que las perífrasis con que Hofmannsthal se refiere al «encantamiento enigmático, sin límites y sin palabras», en que participa en la vida del todo. Esta parti-

[25] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

cipación es una identificación simpatética con cada cosa, cuerpo con cuerpo y alma con alma. Así lo registra el poeta:

> Yo conocía fuera de la razón utilitaria, transmigraba amorosamente en la conciencia de las cosas y rompía las Normas. Mis ojos y mis oídos creaban la Eternidad *(OE,* 627).

Se trata, pues, de un desafío al orden lógico del mundo —lo que aquí llama Valle-Inclán platónicamente las Normas como deidades que guardan la necesidad formal, la medida y el concepto—, transgredidas y derrocadas por este éxtasis simpatético de la transmigración. «Un día —se atreve a vaticinar— nuestros ojos y nuestros oídos destruirán las categorías, los géneros, las enumeraciones, herencia de las viejas filosofías y de las viejas lenguas habladas en el comienzo del mundo. Ojos y oídos, sutilizados por una educación de siglos, crearán nuevas razones entre las cosas» *(OE,* 641). Pero, como en la mística, tras el rapto y el silencio, puede ser recreada nuevamente la palabra en esta inmersión en las fuentes mismas de la vida. Hofmannsthal en la *Carta de lord Chandos* resalta más el lado negativo del naufragio de la palabra, en el nuevo elemento de un pensamiento delirante.

> Y el todo es una suerte de pensamiento enfebrecido, pero pensamiento en un material más inmediato, fluido y ardiente que las palabras. Son torbellinos pero que no se parecen a los torbellinos del lenguaje que conducen a lo sin fondo, sino que me hacen penetrar en mí mismo y en el más profundo regazo de paz[26].

Puesto que el lenguaje es un medio homogéneo y abstracto, sus remolinos de palabras se disuelven en el vacío de lo que carece de arraigo o suelo, a diferencia de estos otros torbellinos de un magma ardiente y fluido, que no es más que la experiencia del corazón. Pero, ¿no rompe hablar el corazón, precisamente por presión de su mundo interior? ¿No cristaliza este magma ardiente en la dura claridad del diamante? «Para el iniciado, que todas las cosas crea y ninguna recibe en herencia —precisa Valle-Inclán— la luz es numen del Verbo» *(OE,* 645). Sí, pero se trata para él de un lenguaje nuevo, «del que no conozco ninguna palabra, un lenguaje, en que me hablan las cosas mudas, y en el que tendré que justificarme quizá algun día, desde el fondo de la tumba, ante un juez desconocido» *(OE,* 472). ¿Es ésta acaso «la gracia musical de la palabra», de la que habla Valle-Inclán, siguiendo a Verlaine, o habrá que ver en esta música algo de aquella recóndita armonía pitagórica, que resuena quedamente en el mundo, y cuyos efluvios, al decir de Machado, alguna vez alcanzan al hombre?

> y la ola humilde nuestros labios vino
> de unas pocas palabras verdaderas (LXXXVIII).

¿No es ésta acaso «la canción silenciosa del Alma del mundo», que acierta a escuchar Pachico en el éxtasis de plenitud, al final de *Paz en la guerra?* (II, 229). Creo que

[26] Ídem, pág. 471.

digitalia
www.digitalia.us

la tesis valle-inclanesca de la «transmigración en el Alma del Mundo» o de su Alma en la nuestra es más afín a esta segunda versión. Se trata de vaciar el núcleo significativo de la palabra para captar su pura esencia musical, pero no en la mera materialidad fónica del significante, sino en cuanto sonido del alma o música de sus emociones y sensaciones. «Pensamiento musical» lo llamó Carlyle, «un pensamiento hablado por un espíritu que ha penetrado en el corazón más íntimo de la cosa, que ha descubierto en ella el más íntimo misterio, la melodía que allí yace escondida, la interior armonía de coherencia que es su alma, por la que existe y tiene el derecho de estar, aquí, en el mundo»[27].

Pero la música es polifónica; los múltiples sonidos se entretejen misteriosamente unos con otros, de modo que en cada nota resuena la secreta armonía del todo. La palabra se carga del nuevo sentido iridiscente, en que se expresa el Alma del mundo. Suponen A. Janik y S. Toulmin que la *Carta de lord Chandos* representa para Hofmannsthal el reconocimiento de los límites del lenguaje y el rechazo del esteticismo[28]: yo diría más bien que su necesaria transformación poética en una lengua del alma. Lo que aquí está en cuestión no es el esteticismo, sino justamente el objetivismo, que vincula palabra, idea y cosa en la figura lógica de la representación. La crisis del lenguaje objetivista conduce así a una nueva experiencia místico-estética de la palabra. Al «yo en fermentación», que queda según Hofmannsthal tras el mágico encantamiento, ha de corresponder un lenguaje también en fermentación, en la posibilidad de decir a la vez cada cosa y el todo, no confusiva, sino participativa y simpatéticamente. La crisis de la palabra/representación nos abre musicalmente a la palabra símbolo.

4. La palabra símbolo

Creo que la *Carta de lord Chandos* ha de ser interpretada en consonancia con el *Diálogo sobre la poesía* del propio Hofmannsthal. Lo que en ambas obras se defiende es la esencia de la poesía, pero mientras en la *Carta* aparece como experiencia extática, más allá de los límites convencionales del lenguaje, en el *Diálogo* se presenta en su forma simbólica específica. La consonancia de ambos textos es manifiesta en la circularidad de forma y experiencia:

> En virtud de estos encantamientos, de ellos solos, la naturaleza se apodera de nosotros, encierra todos los símbolos que nos tienen en su potencia. Ella es lo que es nuestro cuerpo y nuestro cuerpo lo que ella es. Es así como el símbolo es el elemento de la poesía, y por eso la poesía no pone nunca una cosa por otra[29].

Antes había sostenido Clemente, al comienzo del *Diálogo* que «la poesía está llena de imágenes y símbolos», y que éstos consisten en «poner una cosa en lugar de otra»[30].

---

[27] Cit. por Brunetière en *La renaisance de l'idealisme,* ob. cit., pág. 42.
[28] *La Viena de Wittgenstein,* Madrid, Taurus, 1987, pág. 143.
[29] *Entretien sur la poésie* en *Écrits en prose,* París, La Pléiade, 1927, pág. 163.
[30] Ídem, pág. 156.

digitalia
www.digitalia.us

Con esto parece apuntar a la metáfora como traslación del significado de una cosa a otra, en virtud de una similitud entre las imágenes respectivas o de un íntimo parentesco entre ambas. Pero Gabriel, que lleva el hilo del *Diálogo,* deniega de inmediato esta tesis. Para él la poesía no consiste en un juego metafórico de imágenes, sino en algo más esencial y originario: «busca por el contrario febrilmente expresar la cosa misma»[31]. Hay, pues, que vivir la cosa en sí misma, trasladarse o transmigrar a ella, para captarla, como decía Ortega, en su propio acto ejecutivo[32]:

> Si la poesía lleva a cabo algo es esto: de todas las creaciones del mundo real y del sueño se apropia ávidamente de aquello que tienen de más íntimo, su ser mismo[33].

«—Entonces —le pregunta un tanto desconcertado Clemente—, ¿nada hay en ella de imágenes?, ¿nada de símbolos?»

«—Al contrario —responde Gabriel—, no hay más que esto»[34]. Obviamente, hay que entender el símbolo como un conocimiento participativo en los mismos símbolos que son las cosas. De ahí que la Naturaleza nos tenga y retenga con el poder de sus símbolos, que nos tienen como imantados. Esta constitución simbólica de lo real es la gran aportación de la poesía. Ella crea y recrea símbolos, que le son sugeridos o inspirados por el poder autoexpresivo de toda realidad, que siendo se expresa o realiza en relaciones mútiples con el todo; relaciones que la constituyen en cuanto tal. Vivir y expresar la cosa equivale por tanto a actualizar poéticamente estas relaciones inmanentes a la cosa misma. En esto consiste su médula, según Hofmannsthal, o, en términos unamunianos, su entraña, es decir, su sentido. Valle-Inclán se refiere a un «íntimo significado», al que no duda en caracterizar como «significación religiosa, más próxima a la significación única. Allí donde los demás hombres sólo hallan diferenciaciones, los poetas descubren enlaces luminosos de una armonía oculta» *(OE,* 683 y 629). Donde el entendimiento diferencia, el corazón, al que Hofmannsthal convierte en órgano de la poesía, co-implica las cosas en haces de relaciones, en vibraciones consonantes de una misma y única Armonía. No es casualidad que Unamuno identifique las fórmulas «discurrir con el corazón» y «discurrir por metáforas» (VII, 125), pues el lenguaje del corazón está tejido por la imaginación creadora, como un acto participativo en las cosas mismas. Cada cosa, sin dejar de ser ella, es todas las demás. Cada cosa, en cuanto autoexpresiva, es símbolo de sí misma y está por ella misma, pero en su entraña resuena y se condensa la música infinita del Mundo. Y a la pregunta de Clemente si los cisnes de una poema de Heben significan algo, es decir, están por otra cosa, le responde Gabriel:

---

[31] Ibíd.

[32] Es la idea acerca del arte, que desarrolla Ortega y Gasset en «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914): «pensemos —escribe— lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose. Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal —es todo en cuanto yo» (VI, 256).

[33] *Entretiens sur la poesie,* en *Écrits en prose,* ob. cit., pág. 157.

[34] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

> Los símbolos significan pero no dicen lo que significan. Nada de lo que podrías decir sería justo. Sólo se significan a sí mismos: los cisnes[35].

Esto es, los símbolos significan en cuanto expresan la cosa misma de que se trata, y en ella y mediante ella remiten a todas las otras. Los cisnes son realmente los cisnes, pero en ellos habla el Mundo. «Así vistos —prosigue Gabriel— los animales son verdaderos jeroglíficos, signos vivientes de una escritura divina, que ha inscrito en el Mundo cosas inexpresables»[36]. Y otro tanto vale de cada cosa. Sin dejar de ser ella misma es también simbólicamente todas las otras. «La creación estética —precisa Valle-Inclán— es el milagro de la alusión y la alegoría» *(OE,* 683); o más exactamente, de la potencia simbólica de lo real, pues la alegoría retiene siempre un rastro conceptual. Curiosamente, el ejemplo que pone Hofmannsthal de símbolo pertenece al orden cúltico/religioso: el sacrificio. Cuando el hombre elige al cordero y derrama sacrificialmente su sangre para satisfacer a los dioses y aplacar su ira, realmente transmigra simpatéticamente al cordero, cuya sangre derramada siente el hombre como propia. El cordero sacrificado es él mismo, el oferente que se sacrifica:

> Esta muerte del animal en lugar del hombre llega a ser un gran misterio, un símbolo, un sacrificio. Pero ha sido posible que el hombre se sienta morir en el animal, que durante el tiempo de un suspiro, sienta su vida fundirse en otra. Aquí reside la raíz de toda poesía[37].

Mas el cordero no es símbolo porque esté por el hombre, sino que puede estar por él si en algún sentido es él mismo, si es hombre/cordero o cordero/hombre. María Zambrano cuenta cómo en la caravana de los exiliados que abandonaba España, al término de la Guerra Civil, iba un hombre llevando un cordero a cuestas, y vio en él, en el hombre/cordero, el símbolo viviente del destino sacrificial de España. Sólo en esta identificación simpatética, o participación en la vida del todo, está la fuente del simbolismo. Pero una palabra/símbolo, en la que se componen o articulan varios significados, es a los ojos del entendimiento una palabra insensata o que se ha vuelto loca. De ahí la fina observación de Hofmannsthal: «se debería hablar de estas cosas con los niños, con los creyentes y los poetas»[38]. Y es que, en efecto, el animismo infantil, el misticismo religioso y el éxtasis mágico del poeta tienen en común, pese a sus diferencias, esta inmersión en las fuentes originarias del sentido y de la vida. El poeta transmigra a cada cosa, vive prendido en el anillo viviente de las relaciones entre los seres y siente así la vida del todo. Según la fina observación de Valle-Inclán, «el corazón que pudiese amar todas las cosas sería un Universo» *(OE,* 683). Un corazón así sólo lo tiene el poeta. Y en un sentido afín, Unamuno afirma que poeta es «el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» (I, 1178).

---

[35] Ídem, pág. 159.
[36] Ídem, pág. 160.
[37] Ídem, pág. 162.
[38] Ídem, pág. 161.

digitalia
www.digitalia.us

Lo común tanto al niño, al creyente como al poeta, es el sentido de lo misterioso. Para ellos la realidad no es plana ni uniforme, sino profunda y multiversa, pero en cada cosa, en cada aspecto, como en las diversas caras de un diamante, reverbera la misma lumbre. «Misterio» es la palabra que desafía al arrogante intelectualismo ilustrado. Hay simbolismo donde hay misterio, donde cada cosa es ella y la otra, y todas las demás, en virtud de ser expresiones diversas pero interconexas de una misma Unidad. Misterio es la designación de la profundidad del ser, inabarcable e insondable; de la sustancia dinámica y expresiva del Mundo, cuya clave trasciende a la inteligencia. Misterio, en suma, es la percepción de que el Mundo tiene entrañas; guarda un secreto para la conciencia; y, por tanto, hay en él algo que desentrañar y decir; es posible, siempre de nuevo, el renacer de la palabra desde la intacta reserva de lo sin-nombre. No hay poesía sin esta experiencia de la profundidad misteriosa del ser. En esto están de acuerdo los poetas. Según Valle-Inclán, «para amar las cosas hay que sentirlas imbuidas de misterio, y contemplarlas hasta ver surgir en ellas el enigma oscuro de su eternidad» *(OE,* 659). Lo plano y superficial no tiene entrañas y por eso ni alienta ni vive. Sólo sintiendo las cosas con el toque de alma con alma dejan entrever el secreto misterioso, que constituye su «sentido divino». Azorín, por su parte, vincula el sentido del misterio con la mágica fermentación de posibilidades, que activa cada cosa. Es la vida latente o virtual, la vida secreta del mundo, que estalla en un momento imprevisible. Sus símbolos son la pequeña ventana que da a lo ignoto o la puerta que se abre en un instante decisivo a nuestra «felicidad o infortunio»:

> Porque el misterio de estas ventanas está en algo vago, algo latente, algo como un presentimiento o como un recuerdo de no sabemos qué cosas... (II, 84-85).

En esta vida secreta se obumbra el poeta. Como ya sentenció Machado: «el alma del poeta / se orienta hacia el misterio» (LXI). Vive y respira al borde del misterio:

> No, mi corazón no duerme.
> Está despierto, despierto.
> Ni duerme ni sueña, mira,
> los claros ojos abiertos
> señas lejanas y escucha
> a orillas del gran silencio (LX).

¿No será ésta la escucha de la recóndita armonía del mundo, el desciframiento de «las desconocidas voces», que logra despertar en sí el poeta, según Valle-Inclán, y «entender su vario murmullo» *(OE,* 623)? También Pachico en *Paz en la guerra* oye la canción silenciosa del alma de las cosas desarrollarse en el armónico espacio y el melódico tiempo» (II, 299). El símbolo deja traslucir en cada cosa, con su entraña, el aura del misterio, aquel círculo mágico con que se anilla en la vida del todo. Y es que cada cosa, como cada yo, encierra un secreto, donde está la almendra de su sentido o su «enigma de conciencia» *(OE,* 668), y sólo por él se comunica con el todo. Para el romántico, el misterio es la palabra clave, la palabra esencial. En el fin de siglo, acorde con el neorromanticismo que he llamado con Machado interrogativo o caviloso, hay otra palabra ge-

digitalia
www.digitalia.us

mela, que le disputa la primacía, el «enigma». El enigma es un misterio, que más que visiones y revelaciones, nos deja llagados de preguntas. «El enigma es el mal» —sentencia Valle-Inclán en *Aromas de Leyenda (OE,* 1207)—. Yo preferiría decir el «enigma es la sombra», contrapunto necesario del aura en las cosas finitas. El enigma formula una cuestión existencial inesquivable y a la que no hay respuesta racional posible. Se diría que es, por tanto, extraño o refractario al orden de razones, pero entraño en el otro orden cordial de las necesidades, exigencias y aspiraciones íntimas. El enigma es oscuro, según Valle-Inclán, o grave, como lo califica Machado, o devorador para Unamuno. Pero, sobre todo, el enigma es universal, pues se da, acontece en cada cosa, como su lado sombrío. Cada cosa tiene, pues, su aura y su sombra, un doble halo invertido de resplandor y tiniebla, por el que comunica con el fondo, a la vez luminoso y tenebroso, del Mundo. Y la palabra/símbolo, cuando la expone en su médula o entraña, remite también, inseparablemente, a este doble círculo de luz y sombra, de vida y muerte, que circunda a todo lo existente; o más bien, que lo inunda y penetra con sus efluvios. Acabo de mencionar de nuevo la entraña o las entrañas, un término muy característico del vocabulario unamuniano. Todo tiene un dentro; esto es, un sentido íntimo, un alma. A las «entrañas espirituales» las llama Unamuno en un momento «el Inconciente» (I, 1131), lo que está por debajo o por arriba, según se quiera, de la conciencia objetiva. Pero el Inconsciente tiene su específico lenguaje: sueña, ensueña, delira; habla en símbolos como escalas hacia el centro más secreto de sus abismos o hacia la cima más escarpada de sus cumbres. «Pero ¿quién le dice a Ud. —escribe Unamuno a propósito de «la locura del doctor Montarco»— que esa inextingible ansia de sobrevivir no es revelación de otro mundo que envuelve y sostiene el nuestro, y que, rotas las cadenas de la razón, no son esos delirios los desesperados saltos del espíritu por llegar a este mundo?» (I, 1136).

El símbolo es así un lugar de reverberación y ocultación, de revelación sorprendente, a la par que de alusión a una unidad insondable. Como señala Hofmannsthal, la poesía sustantiva, la que es «alimento del alma», es tanto «presentimiento de floración, un estremecimiento ante lo abolido, un presente y un más allá, un más allá ilimitado. Toda poesía perfecta es a la vez presente y presentimiento, aspiración y cumplimiento»[39].

[39] *Entretien sur la poésie* en *Écrits en prose,* ob. cit., pág. 169.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XVII

Epifanías del alma

Como el «misterio» o el «enigma», el «alma» es otra palabra dardo, escandalosamente provocadora para la parca mentalidad positivista, y como ellas, mal vista y hasta despreciada desde una cultura de las luces, como se queja Antonio Machado:

> (....) la pobre cenicienta,
> que en este siglo vano, cruel, empedernido,
> por esos mundos vaga escuálida y hambrienta! (CXLIX).

1. La categoría «alma»

La categoría «alma», a diferencia del «espíritu», que retenía aún no sé qué sublimes y excelsas lejanías, se convirtió en la divisa de los poetas en el fin de siglo. El alma era más familiar e íntima, sin dejar de ser secreta y remota. Por «alma» entiendo un tipo de subjetividad que no es espíritu ni carne, aunque esté más próxima a esta segunda. «Espíritu» significa comunidad universal de agentes racionales y libres, aunados por vínculos, no ya de sangre, sino de pensamieno común y objetivo. Se diría que el espíritu es siempre genérico y universal; caracteriza al género humano en su conjunto y en su patrimonio común de racionalidad y objetividad. El espíritu «subjetivo» lo es en cuanto participa activamente en esta herencia universal. La carne determina la otra comunidad, igualmente universal, pero sensible y sintiente, de los vivientes animados a los que enlaza una común experiencia de la necesidad, del sufrimiento y la muerte. Entre el espíritu y la carne, en una zona intermedia, está el alma, que de-clina del espíritu hacia lo íntimo y privado, y se in-clina hacia la carne a la que transfigura en un pálpito de conciencia. Así lo especifica Ortega en su ensayo de 1924 sobre «Vitalidad, alma, espíritu»:

> En efecto, entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro, y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito

digitalia
www.digitalia.us

> intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma[1].

En esta tectónica interior, en la base, está el intracuerpo con sus ritmos y pulsiones orgánicas; en la cúspide el espíritu, con su régimen o disciplina genérica, y en el intermedio, como un nimbo o un aura expansiva —de ahí su carácter atmosférico, difuso— el alma, a la búsqueda de su secreto o individualidad. Como precisa Ortega, en el alma actúa un «yo excéntrico», a diferencia del yo corporal o del yo espiritual, «relativamente abstractos y genéricos»[2], esto es, relativamente céntricos y hasta concéntricos con otros yoes tanto en el «orbe universal y transubjetivo» del espíritu como en el otro orbe universal sensible de la carne. «Sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos»[3]. De un lado es, pues, el yo íntimo, vuelto sobre sí y entrañado en sí, en la misma medida en que se siente separado y extraño a todo lo otro. El alma está segregada del cosmos físico o natural y del espiritual, originando en ese apartamiennto un lugar nuevo, a modo de pliegue o hueco —«un lugar adonde poder retirarse» por decirlo en los términos de Montaigne, que tanto apreciaba Azorín—. Vive, pues, el alma en soledad consigo, retirada de todo afán y cuidado, y ensimismada en sus vivencias, que repasa y recrea morosamente, mientras teje su historia íntima. Tal como la define A. Machado, el alma es «aquella cálida zona de nuestra psique que constituye nuestra intimidad, el húmedo rincón de nuestros sueños humanos, donde cada hombre cree encontrarse a sí mismo al margen de la vida cósmica y universal» *(OPP,* 944). Zona cálida por esa honda vibración de lo vivido en sus cavernas interiores, en las hondas galerías de la memoria y el ensueño; y además, «zona media» o intermedia, según Machado, «zona central de la psique, que nunca pretendió hablar ni a la sensibilidad ni, mucho menos, a la pura inteligencia», esto es, ni a los sentidos externos ni al espíritu, sino a esos otros sentidos interiores, por los que el yo siente y retiene su propia vida. Porque alma no es sin más vida espontánea, en su nuda inmediatez, sino vida vivida, vuelta sobre sí, en un giro que no es propiamente reflexión objetivadora, sino inmoración cabe sí o intimidad. En suma, como lo intuye A. Machado: «Alma es distancia y horizonte: ausencia.»

Para una fenomenología del alma es clave esta fina intuición machadiana. El alma no vive arrebatada en un éxtasis de presencia. Es recogimiento o repliegue, ya de vuelta de lo vivido, en un presente traspasado por la herida de su transcurso. En esta retirada, como replegándose para retener la conciencia estremecida de lo vivido, surge la interioridad del yo. Allí resuena, en la íntima caverna, el contacto habido con las cosas, transmutado en puro latido interior. Hay alma, pues, donde se da un hiato o distancia respecto a lo inmediato, abriendo un centro de retirada donde poder recogerse y desde donde ensayar diversas posturas sobre lo vivido. El alma desde sí y por sí proyecta un

---

[1] «Vitalidad, alma, espíritu», *Obras Completas,* ob. cit., II, pág. 462.
[2] Ídem, II, pág. 469.
[3] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

nuevo horizonte, ausentes ya las cosas, pero donde éstas pueden alcanzar una nueva presencia virtual en la evocación sentimental y la recreación imaginativa.

Pero el alma es también un yo autoexpresivo —*sólo se expresa el alma*[4], dice Ortega—, pues tiene un dentro, que puede revelar. «Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita»[5]. Se diría que lo íntimo se desborda y entonces el alma rompe a hablar en los gestos y movimientos de la carne. Es la carne su texto simbólico originario, donde su intencionalidad pre-reflexiva, germinal, se hace palabra, la palabra símbolo, en que fraguan sus sensaciones y emociones, sus sentimientos, deseos y ensueños, en suma, su pálpito de conciencia. En la carne se transparenta el alma; en ella se vierte y se expone hasta animarla con su íntimo latido. Y a través de su carne, se siente ella afín a la carne de las cosas y puede comunicarse con ellas en el propio latido de sus almas, restableciendo así los vínculos interiores con el Alma del mundo. En cuanto autoexpresiva, el alma se transfunde. Se vierte o proyecta en todo lo que mira, porque lo baña al mirarlo con la luz de su mirada. Se pone en ello sin advertirlo. La proyección inconsciente en lo de fuera hace que todo lo de fuera se le vuelva interior, como su propio reflejo[6]. Su contacto no es ahora de cuerpo a cuerpo, en el sentido físico geométrico de la palabra, sino de carne a carne, o, si se quiere, de alma a alma. «Ahora vemos —precisa Ortega— que más allá de estas formas de relacionarse alma y mundo hay entre ellos un nexo nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica. El mundo como expresión del alma»[7]. O dicho en sentido recíproco, el alma como animadora del mundo. Con cada gesto suyo hace vibrar el alma la entera carne de las cosas, insuflándoles su propio aliento vital, al igual que el gesto simbólico de las cosas la toca y conmueve a ella en lo más profundo.

Esta comunicación simbólica, esto es, simpatética y participativa, entre el alma y el mundo fue el tema central y más propio del romanticismo. La cultura romántica, puntualiza Ortega, es una cultura del alma, a diferencia de la racionalista o ilustrada que lo fue fundamentalmente del espíritu. Precisamente por ser el alma algo tan único e irrepetible que escapa a la generalidad del concepto, no puede haber, en sentido estricto, una ciencia del alma. La arrogancia del intelectualismo con su voluntad de uniformación y objetivación universales, sometiéndolo todo a cálculo y medida, naufraga en el medio fluido y misterioso del alma. «No hay cimiento / ni en el alma ni en el viento» (CXXVIII) —canta A. Machado—. El alma es lo refractario al concepto, lo que le deniega a éste su pretensión de soberanía sobre las cosas. Como advierte Robert Musil a propósito del alma de Diotima,

> la podemos definir negativamente: es aquello que escapa y se esconde al oír hablar de progresiones algebraicas. ¿Y positivamente? Parece que se sustrae con resultados a todos los esfuerzos por comprenderla. Puede ser que hubiera existido en Diotima algo fundamental y primitivo, una sensibilidad intuitiva, en aquel tiempo oculta bajo el ves-

[4] Ídem, II, pág. 476.
[5] «La expresión fenómeno cósmico», *OC,* II, pág. 580.
[6] Véase C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo,* Buenos Aires, Paidós, 1974, pág. 55.
[7] «La expresión fenómeno cósmico», *OC,* II, pág. 586.

digitalia
www.digitalia.us

tido cepillado de su corrección; la llamaba alma y ésta daba tema a la metafísica de Maeterlinck y Novalis, pero sobre todo al anonimato del romanticismo y a la búsqueda de Dios que la era de las máquinas ha originado como protesta espiritual y artística contra sí misma[8].

El alma, en aquella soledad augusta en que ha cortado todo vínculo físico o meramente intelectual, aspira a verse a sí misma en el hontanar de los símbolos. Pero sólo la poesía, a través de esta red simbólica, puede penetrar en el círculo del alma, sorprenderla en su soledad y hasta revelar su secreto. Conocer el alma, desnudarla de toda convención y artificio, exponerla en su íntima verdad, constituye la aspiración más profunda del poeta. En fórmula certera de Unamuno, la poesía no es más que «revelación de un alma al desnudo» (I, 1225). El poeta —proclama el credo poético unamuniano— es «el que alma encuentra tras la carne / tras la forma encuentra idea» (VI, 169), es decir, no el que encarna en sus palabras, en sentido platónico, lo ideal arquetípico, sino el que descifra la carne, suscitando y vislumbrando en ella las reverberaciones del alma. El lema del poeta bien pudiera resumirse en las palabras con que Rubén Darío compendia su propósito: «He expresado lo expresable de mi alma y he querido penetrar en el alma de los demás, y hundirme en la vasta alma universal»[9]. Pero en este empeño ningún movimiento literario ha llegado tan lejos como el romanticismo, precisamente por su orientación explícita hacia una poética del alma, inspirada en una metafísica panvitalista. Como ha escrito Albert Béguin, «con la concepción neoplatónica del *animal-universo* renace la idea de *un alma universal* omnipresente, principio espiritual de todas las cosas, del cual son emanaciones o aspectos las almas individuales»[10].

2. El viaje hacia el alma

No es extraño, pues, que en el clima del tardío romanticismo fin de siglo, entre la quiebra de la gran metafísica del espíritu y la crisis de la Ilustración, alcance la categoría «alma» relevancia filosófica. Al entrar en crisis tanto la metafísica idealista como la visión científico-positivista de la naturaleza, se abría una brecha en la forma del saber occidental —saber de control y dominio—, por donde podía aparecer el alma. En la frontera del cambio de siglo, el «alma» se convierte de nuevo en la obsesión dominante de los poetas, que hacen su viaje hacia el alma para arrancarle algún secreto. Rubén Darío la saluda en rotundos y sonoros alejandrinos:

> ¡Divina Psiquis, dulce mariposa invisible
> que desde los abismos has venido a ser todo
> lo que en mi ser nervioso y en mi cuerpo sensible
> forma la chispa sacra de la estatua de lodo![11].

---

[8] *El hombre sin atributos,* Barcelona, Seix Barral, 1993, I, pág. 126.
[9] «Dilucidaciones», en *El Canto errante, Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1968, pág. 698.
[10] *El alma romántica y el sueño,* México, FCE, 1954, pág. 101.
[11] *Cantos de vida y esperanza,* XIII, *OC,* pág. 665.

digitalia
www.digitalia.us

Pero esta chispa, como una centella luminosa, se desprende y escapa, aun cuando se intente aprisionarla entre los más altos muros:

> y apenas vagas libre por el jardín del sueño (ibíd.).

Alma se titula el primer libro poético de Manuel Machado, en cuyo poema inicial, su autorretrato, trata de sorprender el gesto y la emoción más íntima de su yo —«tengo el alma de nardo del árabe español»—. En uno de sus más finos poemas, «Lirio», el camino que hace Gerilnedos deviene un símbolo del viaje del alma a la doble luz de la soledad y la profundidad, las dos cuerdas de lo íntimo: «Casi todo alma / se pierde en silencio / por el laberinto / de los arrayanes... ¡Besos! / solo, solo, solo; / lejos, lejos, lejos.» Y *Almas de violeta* es el título que da el joven Juan Ramón Jiménez a sus primeras canciones, en que desahoga líricamente su «dolorido sentir». En él tampoco falta la alusión al viaje interior en un escenario angustioso:

> Camino del Ensueño iba mi noble alma...
> ... El paisaje era frío... una infinita Calma
> volaba lagrimosa por el grisáceo cielo
> entonando en mi pecho canto de Desconsuelo[12].
> .....

Pero a lo largo del camino ha encontrado, al fin, unas pobres flores que son el símbolo de su melancolía:

> y recogí las tristes violetas adormidas
> y coloqué sus almas en mis hondas heridas (ibíd.).

Sin embargo ha sido Antonio Machado el lírico esencial del alma. Su primera aventura lírica no es más que una búsqueda incesante de ese fondo íntimo y lejano a un tiempo —«lo que está lejos / dentro del alma» (LXI)—, misterioso, en que espera hallar el poeta el secreto del yo, y con él, la revelación de la verdad y la belleza del mundo. El espacio del alma es íntimo y cavernoso. Está lleno de grutas encantadas y criptas misteriosas, secretas galerías por donde vaga el ensueño. Hay en él, como indica Machado, caminos «laberínticos, sendas tortuosas / parques en flor y en sombra y en silencio» (XXII). En sus hondos pliegues yacen tesoros de vivencias —emociones y sensaciones, anhelos y sentimientos...— esperando que el poeta, minero del alma, los traiga a la palabra. Son «las entrañas espirituales (I, 1131), como las llama Unamuno, en cuyo seno laten «dormidas potencias misteriosas» (I, 1143), que escapan a la jurisdicción de la lógica. Se abre allí el espacio de lo Inconsciente, otra palabra tabú, que la lírica fin de siglo toma de la gran herencia romántica. «El Inconsciente de los románticos —precisa Albert Béguin— no es más que el *Grund,* la *scintilla,* el *centro* de los místicos, esto es, una simple parte de nuestro ser individual»[13], por donde el alma comunica secretamente con la raíz eterna de la vida. Mas aho-

[12] *Primeros libros de poesía,* Madrid, Aguilar, 1973, pág. 1522.
[13] *El alma romántica y el sueño,* ob. cit., pág. 109.

digitalia
www.digitalia.us

ra, tras la desaparición del bello entusiasmo romántico y su fe en el fondo numinoso de la realidad, el Inconsciente presenta para los poetas de fin de siglo un rostro ambivalente, en que lo siniestro y lo sublime, lo fatídico y lo esperanzador, tienen allí su morada. De ahí la advertencia de A. Béguin de que «debemos estar alerta, pues todas las manifestaciones del Inconsciente, en que dormitan los gérmenes sagrados, son equívocas; pueden traer hasta nosotros lo mismo las influencias de los buenos espíritus que las de los malos; demonio socrático del bien o demonio de las tentaciones maléficas»[14]. Allí le aguardan al poeta las simas más sombrías y las más altas cumbres. Las más extrañas visiones sorprenden a Antonio Machado en esta bajada a los ínferos, donde halla a veces un infierno insufrible, como con aquel demonio flamígero, que le fuerza a visitar «la honda cripta del alma» a la luz de sangrientas antorchas:

—Vendrás conmigo... Y avancé en mi sueño,
cegado por la roja luminaria.
Y en la cripta sentí sonar cadenas
y rebullir de fieras enjauladas (LXIII).

Es la revelación de un fondo demoníaco, aterrador —fuerzas ocultas, bárbaras, que presagian la destrucción y la muerte—. Son las epifanías invertidas, que tanto abundan en Baudelaire, de lo oscuro y perverso, que arrastra y fascina; las flores del mal, enajenantes y embriagadoras, que también recoge a menudo Manuel Machado, como en el famoso poema «Secretos»:

Igual camino en suerte nos ha cabido,
un ansia igual nos lleva que no se agota,
hasta que se confundan en el olvido
tu hermosura podrida, mi lira rota[15].

Otras veces será «la buena voz, la voz querida» —la llamada del reino numinoso de la bondad, nutricia y amiga—, la que invita a Antonio Machado al descenso al «hondo cielo» interior:

—Díme, ¿vendrás conmigo a ver el alma?...
Llegó a mi corazón una caricia.
Contigo siempre... Y avancé en mi sueño
por una larga, escueta galería,
sintiendo el roce de la veste pura
y el palpitar suave de la mano amiga (LXIV).

El viaje por el alma explora lo más recóndito y lejano, recorre todas las sendas, descubre jardines secretos, a veces en flor y otras ya mustios y abandonados, lienzos de paraíso y paisajes desiertos... El poeta hace su camino en sueños, mas en permanente vo-

[14] Ídem, págs. 151-152.
[15] *Obras Completas,* Madrid, Plenitud, 1968, pág. 20.

digitalia
www.digitalia.us

cación de conocimiento, ya que el ensueño es vidente y puede penetrar en lo más oculto; pero también pregunta caviloso o recrimina amargamente:

> Alma, ¿qué has hecho de tu pobre huerto? (LXVIII).

O se queja ante la irremediable llegada de la sombra:

> arranca tu flor, la humilde flor de la melancolía (XVIII).

Esta flor se encuentra indefectiblemente en el jardín íntimo del alma. Se diría que el ensueño cultiva preferentemente «la flor azul» novalisiana en que brillan todas las promesas de dicha y renacimiento, y esta otra humilde flor melancólica, que deja el tiempo sobre las ruinas. «¿No oyes caer las gotas de mi melancolía?» —pregunta Rubén, después de declarar que lleva el alma en carne viva por las espinas de una pasión— «ciego de ensueño y loco de armonía»[16] —que no encuentra reposo—. Manuel Machado lo confiesa en uno de los primeros poemas de *Alma:* «Me siento, a veces, triste / como una tarde del otoño viejo; / de saudades sin nombre, / de penas melancólicas tan lleno...»[17]. En cuanto a Juan Ramón Jiménez, su melancolía es tan intensa y embriagadora que se hace enervante. «Mi alma es hermana del cielo / gris y de las hojas secas; / sol enfermo del otoño, / mátame con tu tristeza*!» (Arias tristes,* XV)[18]. Es la cuerda dominante en todos los poemas de su primera época, presente en los mismos títulos de su obra *Arias tristes, Jardines lejanos, Baladas, Elegías, Poemas mágicos y dolientes,* hasta culminar en *Melancolía,* que se abre explícitamente, con una dedicatoria poética a tan

> ¡Divina mujer triste! ¡Al lado de la fuente
> soñando con tus brazos, mi corazón te espera...;
> no seas la ilusión que vuela de la frente,
> sino la realidad constante y verdadera![19]

¿Por qué la melancolía es el temple sentimental característico del alma? Antonio Machado, que en la lírica española representa al poeta del poeta, un caso análogo al de Hölderlin, acierta, tal vez sin proponérselo, con una respuesta, que por poética queda vagamente sugerida. Es en el breve poema XIV, tan intenso y seductor de *Galerías:*

> Tarde tranquila, casi
> con placidez de alma,
> para ser joven, para haberlo sido
> cuando Dios quiso, para
> tener algunas alegrías... lejos
> y poder dulcemente recordarlas (LXXIV).

---

[16] *Cantos de vida y esperanza,* XXV, ob. cit., pág. 675.
[17] *Obras Completas,* ob. cit., pág. 18.
[18] *Primeros libros de poesía,* ob. cit., pág. 229.
[19] Ídem, pág. 1331.

digitalia
www.digitalia.us

El adverbio «lejos», destacado en el poema, nos remite a la historia profunda del yo —«... lo que está lejos /dentro del alma... (LXI)—, a cuya luz se vuelve toda la tarde íntima, con una placidez insospechada. «Placidez de alma» —la llama el poeta en el sentido literal y propio de un tranquilo recordar de atardecida—. La placidez es la dulce tristeza de la melancolía. Si «alma es distancia y horizonte: ausencia», como la define el poeta, tiene que morar en soledad, a distancia de lo ya vivido, revivido ahora, en la plácida soledad de la tarde. «Se canta lo que se pierde» —había advertido el poeta—. Y en otro momento, «de toda la memoria, sólo vale / el don preclaro de evocar los sueños» (LXXXIX). En el vacío de lo que se ha perdido o está a punto de perderse, en ese instante en que la vida se llaga de sombra, el alma evoca lo vivido y le concede la mágica presencia fugitiva de la palabra. Este estar cabe las cosas en distancia y ausencia es la melancolía. Por eso es siempre el suyo un «dolorido sentir», como cantara Garcilaso, pues sentirse vivir es haber ya vivido, y tener que re-vivir aquello por lo que, viviéndolo, se había des-vivido el alma. John Keats, en su «Oda a la melancolía», destacó la ambivalencia de un sentimiento, que aúna el placer de lo bello con la conciencia de su fugacidad:

She dwels with Beauty-Beauty that must die;
And Joy, whose hand is ever at his lips
Bidding adieu; and aching Pleasure nigh,
Turning to Poison while the bee-mouth sips:
Ay, in the very temple of delight
Veil'd Melancholy has her sovran shrine[20].

Es la fruición de lo bello mortal, que el poeta quiere salvar de la herida del tiempo, de la muerte, en el soplo creador de su palabra, que ¡ay! no es al cabo más que tiempo de conciencia. Dicho en los términos poéticos machadianos:

En el ambiente de la tarde flota
un aroma de ausencia
que dice al alma luminosa: nunca,
Y al corazón: espera (VII).

Pero en el poema LXXIV de Machado este sentimiento se hace tanto más intenso por cuanto el alma echa de menos lo que ya no puede evocar siquiera, tal vez lo que nunca tuvo —«para ser joven, para haberlo sido / cuando Dios quiso, para / tener algunas alegrías... lejos»—, pero tan lejos, tan lejos que no alcanza la memoria. «¡Juventud nunca vivida / ¡quien te volviera a soñar!» (LXXXV). Los románticos llamaban ansia *(Sehnsucht)* este echar de menos lo que nunca se ha tenido y andar buscando lo que en ningún sitio y momento se puede encontrar. La memoria se vuelve entonces evocación pura del ensueño, y el ensueño herida de una memoria extrañada de su origen. Y pues-

[20] «Ella habita la Belleza, Belleza que ha de morir, / con la Alegría, que lleva siempre en los labios su mano / diciendo adiós, con el Placer hiriente / que se torna veneno mientras en él la boca-abeja liba: / sí, en el templo mismo de la Dicha / la velada Melancolía tiene su santuario soberano» («Oda a la melancolía»), versión de J. Á. Valente, recogida en *Cuaderno de versiones,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002, pág. 55.

digitalia
www.digitalia.us

to que el origen es la patria, el ansia se convierte en nostalgia *(Heimweh)* del paraíso. En este sentido, el alma es una exiliada, como bien ha visto María Zambrano, que vive permanentemente «en la nostalgia de un mundo mejor perdido»[21], como ya antes lo había cantado el propio Antonio Machado:

> Y no es verdad, dolor, yo te conozco
> tu eres nostalgia de la vida buena,
> y soledad de corazón sombrío,
> de barco sin naufragio y sin estrella (LXXVII).
> .....

Hay también novelas del alma, intensamente líricas, como la *Sonata de Otoño* (1902) de Valle-Inclán, con que a comienzos de siglo se inicia una nueva andadura de la novela hacia la historia íntima. En este caso, es la historia de un amor prohibido en la raya misma entre la vida y la muerte. «Memorias del marqués de Bradomín», la subtitula Valle, pero son memorias del alma, porque aquí no cuenta la historia externa, sino la pulsación interior de la pasión. No hay trama ni intriga, no hay acontecimientos ni anécdotas. Todo se centra morosamente en la nuda vivencia del amor, recreado en su evocación imaginativa. La atmósfera ambiental es un fiel reflejo del clima interior de despedida, de pasión mórbida y fatal, que traspasa a los amantes. Valle-Inclán se cuida de señalarlo oportunamente en un momento decisivo, antes de la muerte de Concha, la amante adúltera del marqués de Bradomín: «Quedó la tarde en esa luz otoñal y triste que parece llena de alma»[22]. Esta luz envuelve toda la novela, rimando internamente con una pasión crepuscular en sus últimos latidos. La novela se ha iniciado con una carta en que Concha le comunica a su primo y amante que está mortalmente enferma y desea verle. «¡Triste destino el de los dos! El viejo rosal de nuestros amores volvía a florecer para deshojarse piadoso sobre una sepultura»[23]. El relato recoge estas últimas rosas, que dora el otoño, su suave color y su melancólico perfume, como el homenaje a una pasión, antes de que se la trague definitivamente el olvido. A la morbidez de la pasión misma, herida de muerte, Valle-Inclán añade la del amor maldito, rayando en el sacrilegio, y la voluptuosidad dolorosa de las últimas caricias en el esplendor mortal de la rosas de otoño. Es un amor carnal, pero a la vez, intensamente místico en su sutil idealización religiosa de lo erótico. Lo ronda también lo satánico en este empeño de convertir la pasión en una religión de los sentidos, absorbente y total, que se atreve a desafiar al pecado, al borde mismo de la muerte. Pero, en el fondo, es un culto narcisístico, egolátrico, del alma a sí misma, a su propia pasión, a su capacidad de sentir, sufrir y gozar, a su permanente vocación de vagar en el ensueño...

> Yo sentía una angustia desesperada y sorda enfrente de aquel mudo y frío fantasma de la muerte que segaba los sueños en los jardines de mi alma. ¡Los hermosos sue-

[21] *Hacia un saber sobre el alma,* Madrid, Alianza Editorial, 1989, pág. 94.
[22] *Sonata de otoño,* Madrid, Austral, 1983, pág. 73.
[23] Ídem, pág. 7.

digitalia
www.digitalia.us

ños que encanta el amor! [...] ¡La pobre Concha habría muerto! ¡Había muerto aquella flor de ensueño a quien todas mis palabras le parecían bellas! ¡Aquella flor de ensueño a quien todos mis gestos le parecían soberanos!... ¿Volvería a encontrar otra pálida princesa, de tristes ojos encantados, que me admirase siempre magnífico? Ante esta duda lloré. ¡Lloré como un Dios antiguo al extinguirse su culto![24]

Esta melancólica reflexión con que Valle-Inclán, por boca del marqués de Bradomín, cierra el relato bien pudiera valer, más allá de la egolatría, como un anuncio del decaimiento de la cultura del alma. «Alma: palabra gastada» —había dicho ya Manuel Machado, uno de los más fervorosos ministros de su culto—. Y se estaba gastando, en efecto, no ya por el abuso de los poetas, sino por la profanación sacrílega de los que estaban empeñados en una ciencia del alma, que cegara todos sus misterios.

3. «La sustancia universal es alma»

Decía antes que el alma, en cuanto autoexpresiva, se trasfunde. Al expresarse necesariamente se proyecta, y encuentra todo, traspasado de su propia intimidad. Como recuerda M. Zambrano, «la naturaleza era, para este hombre romántico, sólo espejo donde podía ver reflejada su alma»[25]. El alma se mira a sí misma en los abismos interiores de la naturaleza. Como en el cuadro de Caspar David Friedrich, *Viajero junto al mar de niebla* (1818), el alma cuando mira hacia fuera se abisma en sí misma; todo el mundo se le vuelve imagen viva en que se refleja su interioridad, porque su centro, como un vórtice irradiante, se proyecta hacia todo. En la pintura simbólica de Friedrich, según la caracteriza A. Béguin, «casi siempre un caminante solitario, cuyo rostro rara vez se distingue, pero cuya actitud toda es pensativa y piadosa, indica hacia qué horizontes puede ser arrastrada la meditación humana a la vista de esos cielos, esos árboles y esos océanos»[26]. Pero esta inmensidad le es toda interior. En las cumbres más altas ensueña sus aspiraciones, al igual que en el fondo de la naturaleza encuentra sus propios abismos. Se siente y se ve a sí misma en la totalidad de lo que existe. El alma es narcisista. Por eso se puede dejar seducir por *eros,* tal como la pinta F. P. Gérard en *Amor y Psique* (1798), ya que que todo lo que anhela y busca está transido por el propio fulgor de su mirada. En su pura desnudez siente que la envuelven y tocan las manos de *eros*, las manos sutiles de todas las cosas, en una íntima caricia. Mas el contacto lo pone, lo siente su propio tacto de intimidad. E incluso cuando sufre, cuando es tocada y vulnerada, no deja de experimentar el gozo de sentir su herida.

La suya es una comunicación alma con alma. Decía antes que a la simbólica del alma subyace una metafísica panvitalista o un panteísmo animista, por el que el alma

[24] Ídem, pág. 86.
[25] *Hacia un saber sobre el alma,* ob. cit., pág. 23.
[26] *El alma romántica y el sueño,* ob. cit., pág. 163.

digitalia
www.digitalia.us

comunica en su raíz con el todo, y desde allí vive y siente cada cosa desde su íntima subjetividad. Pero es una subjetividad que no sabe reflexivamente de sí misma; tan sólo se siente, y por eso no distingue el dentro y el fuera, lo subjetivo y lo objetivo, con el tajo de la reflexión. Para el simbolista, como antaño para el romántico, el alma transmigra del yo a las cosas, o dicho a la inversa, el Alma del mundo vibra y resuena en la interioridad del yo. Lo decisivo no es que el yo sea alma, sino que todo sea un yo, y que el yo se sienta y experimente en todo. Ésta es la convicción fundamental para el niño y para el poeta: que las cosas tienen alma, y que un mismo latido de conciencia hace vibrar al unísono las entrañas del todo.

> ¿Tienen alma las cosas? —se pregunta Azorín—. ¿Tienen alma los viejos muebles, los muros, los jardines, las ventanas, las puertas? [...]. Un viento formidable hacía estremecer la casa; todas las puertas de las grandes salas vacías, de las cámaras, de los graneros, de los corredores, las de los pequeños cuartos perdurablemente oscuros, todas, todas las puertas han lanzado sus voces en el misterio de la noche (II, 86-87).

Debemos a Juan Ramón Jiménez uno de los poemas más intensos sobre esta sutil transfusión poética del yo en el alma del mundo. El movimiento de este trance místico es doble: primero, el abandono de la carne en la carne del mundo, en íntimo contacto, hasta el punto de no sentir el propio cuerpo; luego, como en la mística, la fuga, la evasión, la fusión...

Mi alma ha dejado su cuerpo
con las rosas, y callada
se ha perdido en los jardines
bajo la luna de lágrimas.
.....
Y ya, sola entre la noche,
llena de desesperanza,
se entrega a todo, y es luna
y es árbol y sombra y agua.
Y se mueve con la luna
entre luz divina y blanca,
y con el árbol suspira
con sus hojas sin fragancia,
y se deslíe en la sombra
y solloza con el agua,
y, alma de todo el jardín,
sufre con toda mi alma *(Arias tristes,* XVIII)[27].

Es el con-sentimiento o com-padecimiento propio de la conciencia participativa, que sólo conoce algo en la medida en que está implicada en ello. La otra conciencia, la reflexiva, distingue y contrapone. La participativa se com-penetra con todas las cosas

[27] *Primeros libros de poesía,* ob. cit., pág. 281.

digitalia
www.digitalia.us

y con-funde con ellas en una misma vibración, pues las vive en su propio acto. Es, pues, simpatética e intuitiva. También Valle-Inclán habla de «transmigrar amorosamente en la conciencia de las cosas» y fundirse con ellas en mística comunión: «Pude sentir un día en mi carne, con una gracia nueva, la frescura de las yerbas, el cristalino curso de los ríos, la sal de los mares, la alegría del pájaro, el instinto violento del toro» *(OE,* 623). No es un espejismo. El poeta vive al unísono trasfundido su yo en las cosas y trasfundidas éstas en su yo, porque todo es alma, y una misma sustancia fluida, un pálpito de vida y de conciencia, se difunde universalmente en la carne y la sangre del todo. Como sostiene Hofmannsthal por boca de Gabriel en el «Diálogo sobre la poesía», «entre el mundo y nosotros no hay en absoluto diferencia»[28]. El sentimiento no diferencia ni desdobla como el entendimiento. Sentirse es sentir el contacto universal del ser, carne con carne y alma con alma. Y sentir la realidad es sentirse afectado por ella, tocado por la misma vibración interna del Mundo. Ésta era la primitiva sabiduría niña, de la que habla Vico, engendrada en el mito, la palabra en que se lleva a cabo la metonimia universal, pues cada imagen, cada cosa y acontecimiento, están cargados de la vida del todo, y remite así, a través de su concreción intuitiva, a otras dimensiones y aspectos de la realidad inagotable. Se diría, pues, que cada aspecto contiene en sí, refractadamente, como un espejo parcial, la totalidad de los otros aspectos, que en él se dejan reconocer y sentir en conformidad con su propia ley de refracción. Cabría decir, por tanto, invirtiendo el signo de los procesos, que el mito primitivo simboliza porque contiene virtualmente la pluralidad de aspectos de lo real, a los que alude o evoca. Y el símbolo moderno mitifica, en la medida en que es fuente de una nueva revelación estética sobre la sustancia/alma del mundo.

Se llega a comprender así por qué un paisaje es un estado de alma, o, a la recíproca, que tanto vale, un paisaje del alma es también un estado del Mundo. «El universo visible —pensaba, o mejor sentía, Unamuno— es una metáfora del invisible, del alma, aunque nos parezca al revés» (I, 486). El poeta sabe mirar al mundo invirtiendo el sentido común. Y aunque las metáforas guardan todas ellas una base corporal, de modo que se desplazan desde lo carnal sensible a lo anínimico o interior, es porque ya el alma ha metaforizado en sentido inverso, trasponiéndose en lo de fuera, como un espejo de su yo. Este doble movimiento, que en el fondo es uno y el mismo acto, se debe, por decirlo con Amiel, a que «la única sustancia propiamente dicha es el alma. ¿Y qué es lo demás? Sombra, pretexto, figura, símbolo y sueño»[29]. Lo que no es sustancia es apariencia. En consecuencia, lo que no es alma no es, o no es más que reverberación de alma, «figura, símbolo o sueño, en que ésta se dice y se encuentra a sí misma. Decía Novalis que «romantizar» no era más que «una potenciación cualitativa», por la que las cosas comunes y cotidianas se vuelven extrañas al cargarse súbitamente de un sentido nuevo y misterioso. «En el mismo instante en que yo atribuyo a lo vulgar un significado sublime lo convierto en romántico y cuando doy a lo común una apariencia misteriosa, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo finito el aspecto de lo infinito, lo romanti-

[28] *Entretien sur la poésie*, en *Écrits en prose,* ob. cit., pág. 164.
[29] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 32.

digitalia
www.digitalia.us

zo»[30]. Pero este extrañamiento de lo cotidiano y vulgar es la otra cara de su entrañamiento en el medio fluido y magnético del alma. Tocadas de alma, transustanciadas en alma, adquieren la misma potencia demoníaca de ésta, capaz de trascender a lo más alto y penetrar en lo más tenebroso y profundo. Para este ascenso y descenso no dispone el poeta de otro medio que la escala de los símbolos.

4. Romanticismo y simbolismo

En varias ocasiones he indicado la filiación romántica del simbolismo. Los últimos planteamientos permiten afinar más esta relación, con tal de no entenderla como una simple vuelta o repetición. Entre el primer romanticismo, entusiasta y visionario, y la atmósfera del decadentismo fin de siglo hay notables diferencias. Entre otras, la altura de los tiempos. Nada vuelve tal como fue. Haciendo alusión a los *corsi* y *recorsi* de Vico, recordaba Brunetière en 1896 que «la primera mitad del siglo había evolucionado del romanticismo al naturalismo; la segunda ha evolucionado, evoluciona actualmente del naturalismo al idealismo, y siendo más lenta la evolución, hay lugar para creer que los resultados serán más duraderos»[31]. Y entendía por idealismo los diversos fenómenos culturales que anunciaban una vuelta a la espiritualidad. Quería indicar con ello la afinidad del idealismo fin de siglo con el romanticismo, como una vuelta o *recorsi* de la historia. En un sentido análogo ha escrito H. Stuart Hughes que

> podemos estar tentados a caracterizar la nueva actitud como neorrromanticismo o neomisticismo. Esta formulación tiene considerable aceptación. Indiscutiblemente la vuelta hacia lo subjetivo que hallamos en tantos de los escritos imaginativos y especulativos del cuarto de siglo entre 1890 y la primera guerra mundial recuerda las aspiraciones de los originarios románticos. No era difícil creer que los escritores del decenio de 1890-1900 o de principios del siglo sintieran que estaban remontándose medio siglo atrás para restituir el honor a aquellos valores de la imaginación que sus inmediatos predecesores habían escarnecido y desdeñado. Escritores así fueron los que establecieron el culto a Dostoievski y Nietzsche como los heraldos literarios de la nueva época[32].

Claro está que no se trata de una simple vuelta o restauración. La distancia en el tiempo, como ha mostrado Gadamer, actúa a la vez, como un factor de continuidad y de diferencia. Basta la simple mención de Dostoievski y Nietzsche —se les podría agregar Schopenhauer y Baudelaire—, todos ellos grandes desmitificadores, para caer en la cuenta de que entre el primer romanticismo y este neorromanticismo simbolista ha pa-

---

[30] Cit. por Alfredo de Paz, *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías,* Madrid, Tecnos, 1986, pág. 208.

[31] *La renaissance de l'idealisme,* ob. cit., págs. 56-57.

[32] *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo (1890-1930),* Madrid, Aguilar, págs. 25-26.

digitalia
www.digitalia.us

sado nada menos que el naturalismo, separando rigurosamente las dos orillas. El desencantamiento del mundo ha sido tan profundo y tan radical la desanimación científico-técnica de la naturaleza, que ésta ya no podrá retornar gloriosa en una suerte de nuevas epifanías. La desmitificación la ha dejado exánime. Ya no volverá a ser el lugar numinoso de la restauración de la vida, mediante la unidad trascendental de la verdad y la belleza. Como precisa Charles Taylor, la naturaleza «fue cada vez menos captada por las nociones románticas de la realidad espiritual, y equiparada cada vez más con una visión como la de Schopenhauer: la naturaleza como gran depósito de energía amoral»[33]. Esta visión de una naturaleza ciega, ajena y hasta hostil, como la cantó Leopardi, a los intereses y al destino del hombre, cierra el hontanar luminoso de las epifanías del ser, en que se inspiraban los románticos. En todo caso, se trata ahora de epifanías invertidas, o contraepifanías, como las de Baudelaire y Leopardi, que muestran lo siniestro y terrible de una naturaleza despiadada. Era, pues, necesario buscar un nuevo camino. Como ha visto agudamente el mismo Taylor,

> para contrarrestar las pretensiones imperiales de un mecanicismo omnímodo, fortalecido por la marcha de una tecnología en avance, el recurso no podría ser simplemente una *descripción* epifánica de la naturaleza. Porque no se trataba sólo de que ese mismo mecanicismo hubiera hecho que una respuesta de esa índole resultara problemática, y que la visión de Schopenhauer la hubiera socavado; sino que el repliegue de las epifanías del ser la marcaba como incorrecta [...] El obvio recurso contra esta nivelación omnipresente era la interioridad: que el mundo vivido, el mundo tal como era experimentado, conocido y transformado en sensibilidad y conciencia, no pudiera ser asimilado por la omnímoda máquina[34].

¡El camino interior! También el romanticismo lo había abierto y transitado en la creencia de que en el fondo del yo, como en un fanal luminoso, se producía la reverberación de la secreta verdad del mundo. Como había dicho Novalis, «el camino lleno de misterio se dirige hacia dentro *(nach innen geht)»*[35]. Allí brota la fuente secreta, en que se espeja el orden espiritual de la realidad. Pero la quiebra de la gran metafísica de lo absoluto, tras el asalto del positivismo, ha hecho de este camino y del yo fundamental un lugar incierto, problemático. La subjetividad que ahora se abre es la de un yo particular, que yerra, como pudo experimentar poéticamente Antonio Machado, en el laberinto de sus espejos interiores sin acertar a reconocerse en su verdad. Ésta es la peculiaridad, anota Taylor, del giro modernista a la interioridad. «El giro hacia dentro puede llevarnos más allá del yo, como es habitualmente comprendido, hacia una fragmentación de la experiencia que pone en entredicho las nociones comunes de identidad, como sucede con Musil, por ejemplo: o más allá de esto hacia una nueva clase de unidad, una nueva manera de habitar en el tiempo, como observamos, por ejemplo, en Proust»[36]. El yo unitario se fragmenta; la unidad del tiempo se descompone o se defracta, y es preciso re-

---

[33] *Fuentes del yo,* Barcelona, Paidós, 1996, pág. 480.
[34] Ídem, págs. 482-483.
[35] Cit. por Ch. Taylor, ídem, pág. 449.
[36] Ídem, pág. 485.

digitalia
www.digitalia.us

construirla en anillos interminables; la verdad se enturbia de apariencias indiscernibles... El subjetivismo de la congoja, la duda o la pregunta se ha adueñado de la escena interior. Un buen ejemplo es la lírica cavilosa de Antonio Machado, afilada de interrogaciones:

> ¿y ha de morir contigo el mundo tuyo,
> la vieja vida en orden tuyo y nuevo?
> ¿Los yunques y crisoles de tu alma
> trabajan para el polvo y para el viento (LXXVIII).

Es el mismo estado de incertidumbre, que canta Manuel Machado en el poema que abre su *Ars moriendi:*

> Lleno estoy de sospechas de verdades
> que no me sirven ya para la vida,
> pero que me preparan dulcemente
> a bien morir...[37]

Se trata, pues, de un romanticismo desengañado y escéptico, al que falta tanto el ímpetu de remontarse hacia lo incondicionado como el entusiasmo o la fe en el espíritu. Ciertamente este romanticismo desfalleciente, sutilmente subjetivo e introspectivo, «interrogativo»[38], como lo califica Juan de Mairena, es muy afín, por no decir lo mismo, que el estilo del decadentismo. Decía antes que la generación finisecular es neorromántica, según la califica Azorín, precisamente la misma expresión que utiliza Hermann Bahr para referirse a los «decadentistas» o «simbolistas», a cuya actitud caracteriza en los siguientes términos:

> el fuerte impulso para alejarse de un laxo y tosco naturalismo hacia la profundidad de refinados ideales. No buscan el arte fuera. No quieren ninguna copia de la naturaleza exterior. Quieren *modeler notre univers intérieur*. En esto son como nuevos románticos, y también en el orgullo contra el gusto común de la ruidosa muchedumbre, en el noble desprecio del negocio, en la terca obstinación contra todo *ce qui est demándé,* y también precisamente en esta caballerosidad del arte puro son ellos románticos[39].

Obviamente, en estas trasposiciones siempren caben inflexiones y matices. Bahr ha establecido una sutil línea de demarcación entre el uso romántico del símbolo y el propio de los simbolistas o decadentistas:

> El nuevo simbolismo utiliza los símbolos de otro modo completamente distinto. Quiere también ir hacia lo no-sensible *(unsinnliche),* pero lo quiere a través de otro medio. Él no envía pobres mensajeros para balbucir de sus amigos in-materiales hasta des-

[37] *Obras Completas,* ob. cit., pág. 186.
[38] *Obras. Poesía y prosa,* ob. cit., pág. 556.
[39] «Die Décadence», art. cit., págs. 225-226.

digitalia
www.digitalia.us

> pertar sus presentimientos, sino que quiere forzar los nervios en aquellos estados de ánimo, en los que por sí mismos captan lo no-sensible, y lo quiere a través de un medio sensible. Emplea los símbolos como representantes y signos, no de lo no-sensible, sino de otras cosas ciertamente sensibles[40].

En otros términos, el símbolo ya no vincula lo temporal con lo eterno, como en las epifanías salvadoras del gran romanticismo; deja de ser un medio sensible para revelar el fondo in-sensible y misterioso del ser, a modo como la superficie/imagen refleja y remite a la profundidad que late en sus entrañas, sino que lo sensible concreto nos liga en relación carnal con todo lo otro sensible, y en esta transmigración de impresiones y emociones se nos da a sentir la sustancia/alma, que anima el todo. De ahí que H. Bahr tome el simbolismo por «un romanticismo de los nervios»:

> esto es lo nuevo en ellos, ésta es su primera señal. No buscan sentimientos *(Gefühle),* sólo estados sensitivos *(Stimmungen).* No desdeñan meramente el mundo exterior, sino que en el hombre interior desdeñan todo resto que no sea estado de ánimo *(Stimmung).* Estiman poco el pensar, el sentir y el querer y sólo quieren expresar y comunicar el acopio de lo que encuentran correspondiente a sus nervios[41].

Es decir, sus símbolos no se dirigen primaria ni fundamentalmente al *pathos* o al *ethos,* despertando en lo sensible la huella de lo suprasensible, sino a la mera sensibilidad externa e interna, a la que hablan en cenestesias y trasposiciones cualitativas, tanto del mundo subjetivo como del objetivo, en fusión o perfusión inextricable[42]. La epifanía, como aclara Taylor, está ahora «en el interior de la propia obra». «A partir de los simbolistas se ha dado una poesía que hace que algo aparezca yuxtaponiendo imágenes o, aún más difícil, yuxtaponiendo palabras. La epifanía viene desde entre las palabras o las imágenes, diríamos, desde el campo de fuerza que se establece entre ellas, y no a través de un referente central que describan mientras están transmutándose»[43]. Pero lo que aparece en el «vórtice» interior del poema, según la imagen de Pound, allí donde remiten, como a su centro de gravedad, todas las líneas de fuerza que lo integran, no es más que el aliento o la respiración interior del alma.

---

[40] «Symbolisten», recogido en *Die Wiener Moderne,* Stuttgart, Phillip Reclam, pág. 249.

[41] «Die Décadence», en *Die Wiener Moderne,* ob. cit., pág. 226.

[42] En un sentido afín, aseguran Y. Lissorgues y S. Salaün, que «estos innovadores de la forma y de la sensación (como dice Machado refiriéndose a Darío) rompen con una concepción del lenguaje que es espiritualista (el triunfo de la idea) y a la par romántica (el sentimiento), una concepción basada en la primacía de los significados y de las intenciones, fotográficas en definitiva, y se orientan hacia la supremacía de los significantes concediendo a los ritmos, a los sonidos y a la propia materialidad del lenguaje la facultad de producir significación, fuera de los habituales soportes referenciales (la fábula, la anécdota, etc.), «Crisis del realismo», en *1900 en España,* S. Salaün y C. Serrano (eds.), Madrid, Espasa, 1991, pág. 188.

[43] *Las fuentes del yo,* ob. cit., págs. 488-489.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XVIII

La novela experimental

En la frontera del siglo se va a producir también una revolución en el arte novelístico respecto al patrón del realismo naturalista. Tal como ha señalado E. Inman Fox, «con la publicación en 1902 de *Camino de perfección* por Baroja, *Sonata de otoño* por Valle-Inclán, *Amor y pedagogía* por Unamuno y *La Voluntad* por Martínez Ruiz, la novela española cambia de rumbo y se abren nuevas posibilidades de expresión que van a salvar la ficción ya establecida del siglo XIX»[1].

1. Dos novelas gemelas

Dejando de lado otros aspectos de renovación formal de géneros literarios, son especialmente relevantes, en lo que concierne a la crisis existencial de fin de siglo, *La Voluntad* y *Camino de perfección,* dos novelas gemelas, que recogen temática y estilísticamente el nuevo horizonte. Propongo llamarlas novelas experimentales, más que propiamente autobiográficas, pues en ambas se ensaya un camino interior de experiencia. Ahora bien, esta experiencia se ejerce sobre la propia vida, poniéndola a prueba y en trance de transformación, y en esto muestran ser afines con el ensayo existencial. *La Voluntad* casi es un ensayo por el acopio de reflexiones y digresiones que le suscitan al protagonista los sucesos de su vida y los acontecimientos sociales. La escasa trama del relato, en torno a las vicisitudes internas y conflictos intelectuales y sentimentales de Antonio Azorín, se va adelgazando, según avanza la novela, hasta desintegrase en la tercera parte en fragmentarismo. *Camino de perfección,* aunque de neta factura novelística, sugiere ya desde su título, más de tratado espiritual que de novela, una intencionalidad de guía espiritual, remedando el libro de Teresa de Jesús, sólo que ahora invertido en su

[1] «Introducción» a José Martínez Ruiz, *La Voluntad,* de Inman Fox (ed.), Madrid, Castalia, 1987, pág. 27.

digitalia
www.digitalia.us

sentido, como un camino místico al revés, en la búsqueda de salvación inmanente. Como técnica general de ambas novelas, se abandona la pintura objetiva de hechos o situaciones por la introspección subjetiva de los personajes. Los paisajes de vivencias anímicas se hacen así predominantes, y los externos riman tan intensamente con los interiores que más parecen paisajes del alma por la intensa y honda emoción que destilan. Novelas, pues, donde lo decisivo, más que la intriga, es el conflicto interior, y donde el análisis de los estados de alma, con un volumen inusitado de ideas, sentimientos, emociones y sensaciones, determina la atmósfera interior del relato.

En ambas novelas, por lo demás, puede rastrearse un esquema básico subyacente —vivencia de crisis, camino de experiencia y nueva actitud—, desarrollado con distintos énfasis. En *La Voluntad* cuenta más el análisis minucioso de la crisis en sus diferentes registros, mientras que en *Camino de perfección,* como indica su título, se desarrolla sobre todo la experiencia del camino. El vínculo que hermana a estas dos novelas con el ensayo unamuniano es precisamente la vivencia de la crisis generacional de fin de siglo, *la maladie du siècle* que no es primaria y fundamentalmente de naturaleza política, sino existencial. Como ya se ha indicado, el primer testimonio de Martínez Ruiz sobre la crisis data del *Diario de un enfermo* (1901), que comienza con estas reveladoras palabras: «¿Qué es la vida? ¿Qué fin tiene la vida? ¿Qué hacemos aquí abajo? ¿Por qué vivimos? No lo sé. Esto es imbécil... Hoy siento más que nunca la eterna y anonadante tristeza de vivir» (I, 693). No se excluyen con esto de la crisis otros factores específicos y autóctonos del ambiente español, que actúan, a mi juicio, más como resonadores que como desencadenantes de la crisis. Lo que está en cuestión es precisamente cómo dar orientación a la existencia, una vez que la cultura cientificista ha destruido los antiguos ideales de vida. Crisis, por tanto, de sentido, de cómo y para qué vivir, porque no es posible vivir sin algún tipo de fe o de ilusión vital. La hipertrofia del espíritu analítico, tras haber recibido en la adolescencia una educación católica rutinaria y represora de las energías vitales, no sólo ha destruido la antigua fe, sino que ha enervado con su criticismo la voluntad de vivir. Martínez Ruiz, a tenor con su primer positivismo, carga la responsabilidad sobre la influencia del ambiente. El medio social opresivo y la educación represiva han reducido el horizonte vital y anulado la fuerza de voluntad. En *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904), que compone junto con *La Voluntad* y *Antonio Azorín* su trilogía autobiográfica y experimental, Martínez Ruiz recuerda la pesadilla de sus viajes de adolescente desde Monóvar a Yecla, donde estudiaba de interno en un colegio religioso: «Y entonces se apoderaba de mí una angustia indecible; sentía como si se me hubiese arrancado de pronto de un paraíso delicioso y me sepultaran en una caverna lóbrega» (II, 44). También Fernando Ossorio, en *Camino de Perfección,* revive sus sombríos recuerdos de adolescente en su visita al colegio de escolapios de Yécora, que le merece un triste comentario:

> ¡Qué vida! ¡Qué horrorosa vida! ¡Estar sometido a ser máquina de estudiar, a llevar como un presidiario el número marcado en la ropa, a no ver casi nunca el sol! (VI, 93).

En lugar de la fe religiosa, perdida entre tanta rutina y convencionalismo, queda una viva inquietud por lo misterioso y una vaga ensoñación. «Esta misa diaria, al romper el

digitalia
www.digitalia.us

alba —escribe Azorín en *Las confesiones de un pequeño filósofo*— ha dejado en mí un imborrable sedimento de ansiedad, de preocupación por el misterio, de obsesión del porqué y del fin de las cosas» (II, 47-48). Es el mismo estado de espíritu que en *Camino de perfección* experimenta Fernando Ossorio, «inquieto e intranquilo sin saber por qué, con el corazón encogido por una tristeza sin causa», al oír en Toledo las «vibraciones largas de las campanas de la catedral» (VI, 78).

Hermana también a ambas novelas el personaje/tipo, producto de la crisis. Tanto Antonio Azorín como Fernando Ossorio son dos almas gemelas, inquietas y desorientadas, aquejadas de una obsesión metafísico-religiosa, que no encuentra remedio. *Passio mistica* —subtitula Baroja a su novela, indicando las torturas interiores de su protagonista en la ansiosa búsqueda de orientación—. «¿Habré nacido yo para místico —se preguntaba Fernando alguna vez—. Quién sabe si estas locuras que he tenido no eran un aviso de la Providencia. Debo de ser un espíritu religioso» (VI, 69). Pasión, antes que acción, y aún más que contemplación, hay también en la obra de Martínez Ruiz, rayando en la experiencia nihilista del vacío: «¡Y todo este resurgimiento instintivo me llena de una tristeza casi anhelante! Y pienso en una inmensa danza de la Muerte, frenética, ciega, que juega con nosotros y nos lleva a la Nada» (I, 939-940).

2. Un camino de experiencia

El punto de partida es, pues, una situación de asfixia espiritual, que procede tanto del ambiente que les cerca como de la interna agonía del alma. Para Fernando Ossorio, enviscado en un amor turbulento con su tía Laura, era la opresión de una morbosa voluptuosidad, «en que iba ahogándose y sentía que le faltaba el aire para respirar» (VI, 23-24). Pero aquel absorbente erotismo no era más que la pasión mística compensatoria de una «vida en hueco, completamente vacía» (VI, 13). En cambio, para Antonio Azorín será el ambiente opresivo del pueblo, tétrico y sombrío, y la necesidad de escapar al pesimismo ambiental. Pero la marcha a Madrid lo sume en un clima de luchas y ansiedades, que agrava su melancolía. Y, «al fin, Azorín se decide a marcharse de Madrid. ¿Dónde va? *Geográficamente* Azorín sabe adónde encamina sus pasos; pero en cuanto a su orientación *intelectual y ética,* su desconcierto es mayor cada día» (I, 957). En el fondo, el desasosiego y desorientación, que sienten ambos protagonistas, no es más que vacío de fe, ya sea religiosa o simplemente vital, que atrofia la voluntad de vivir. «Yo siento que me falta la fe; no la tengo tampoco ni en la gloria literaria ni en el progreso... que creo dos solemnes estupideces...» (I, 938-939) —exclama angustiado Antonio Azorín—. Y en otro momento confiesa:

> Hoy me siento triste, deprimido, mansamente desesperado. No encuentro aquí el sosiego que apetecía; mi cerebro está vacío de fe (I, 971).

Es la misma queja que se le escapa al personaje barojiano en el momento *climax* de la crisis: «y a medida que iban pasando los días, tenía necesidad de sentir la fe que le atravesara el corazón como una espada de oro» (VI, 69). Ahora bien, la falta de fe debi-

digitalia
www.digitalia.us

lita la voluntad, sumiéndola en la irresolución. Azorín siente que no tiene voluntad y por eso lo sugestiona la fuerza vital que irradia Iluminada (I, 901). Su marcha a Madrid no resuelve su problema existencial, pues allí —constata amargamente Martínez Ruiz— «su voluntad ha acabado de disgregarse en este espectáculo de vanidades y miserias» (I, 911). Y en cuanto a Fernando Ossorio, precisa Baroja, «como no tenía deseos ni voluntad ni fuerza para nada, se dejó llevar por la corriente» (VI, 20). En esta circunstancia se siente arrastrado por el amor tempestuoso de Laura. Fernando vive su pasión amorosa con una conciencia mórbida de delirio y pecado, que exaspera sus nervios, dejándolo al punto de extenuación. La visión del «Cristo momia», apergaminado, es todo un símbolo del entumecimiento de su alma socarrada en una delirante pasión. «¿Qué haría yo?» —consulta a un amigo—. «Sal de Madrid... a cualquier parte, por los caminos, a pie, por donde tengas que sufrir incomodidades, molestias, dolores...» (VI, 31).

En afinidad de nuevo con el ensayo existencial, en ambas novelas se nos relata un curso de experiencias, que recorren los protagonistas a la búsqueda de un imposible «sí mismo». Abandonan su respectivo lugar de residencia, a modo de éxodo espiritual, quizá a la espera de alguna revelación estimulante. Fernando Ossorio hace camino a la deriva, huyendo de algo, de alguien, en el fondo del propio yo, y esperando que los aires del camino puedan tonificarle los nervios. El sentido místico interior del camino está bien marcado en Baroja, tanto en la salida de Madrid, de noche y «sin despedirse de nadie», como en el encuentro con el apóstol de un nuevo evagelio, el suizo Schulze, quien le dio a conocer a Nietzsche de viva voz, en la soledad de la sierra de Rascafría, o bien en el acontecimiento de la ceguera momentánea de Fernando en Illescas, con una clara significación simbólica como predisposición al encuentro con una nueva fe (VI, 58). Y en cuanto a la experiencia cobrada por el caminante Baroja la registra en sus diversas fases, en los diversos intentos de reconciliarse con la vida, como ha mostrado D. Shaw, a través del arte, la religión, el deber ético, y, por último, el amor[2].

3. *Passio mistica*

El núcleo decisivo, sin embargo, de estas experiencias remite, en última instancia, a la cuestión religiosa, por la que sentía Ossorio una morbosa obsesión. Así lo prueba su visita a la mística ciudad de Toledo, aun cuando bien pronto constata que ya no es la ciudad soñada por él, «sino un pueblo secularizado, sin ambiente de misticismo alguno» (VI, 63). En Toledo, no obstante, vive Ossorio los episodios más relevantes de su p*assio mistica* en un estado de febril excitación. Ante el cuadro de El Greco, *El entierro del conde de Orgaz,* apenas entrevisto en la oscura capilla como una alucinación, se avivan en él sus inquietudes y cavilaciones:

> en el ambiente oscuro de la capilla el cuadro aquel parecía una oquedad lóbrega, tenebrosa, habitada por fantasmas inquietos, inmóviles, pensativos (VI, 64).

[2] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 137-138.

digitalia
www.digitalia.us

Luego, con la primera luz que se filtraba por la cúpula, aquellos fantasmas fueron cobrando fisonomía, pero no menos inquietante:

> aparecieron severos personajes, almas de sombra, almas duras y enérgicas, rodeadas de nimbos de pensamiento y de dolorosas angustias. El misterio y la duda se cernían sobre las pálidas frentes (ibíd.).

No es extraño que ante aquella visión angustiosa sintiera renacer sus martirios interiores, y sus ojos se escaparan por un momento a descansar en el esplendor de «la gloria abierta por el ángel de grandes alas» (ibíd.). El cuadro debió de dejar en él una viva impresión pues, como señala Baroja, «en otras ocasiones, cuando estaba turbado, iba a Santo Tomé a contemplar de nuevo *El entierro del conde de Orgaz,* y consultaba e interrogaba a sus figuras» (VI, 67). Hay otros momentos de honda emoción religiosa, como en su visita a los oficios religiosos, pero descubre que aquello es sólo eso, emoción, puro estado musical del alma, ayuno de todo contenido:

> El no creía ni dejaba de creer. El hubiera querido que aquella religión tan grandiosa, tan artística, hubiera ocultado sus dogmas, sus creencias, y no se hubiera manifestado en el lenguaje vulgar y frío de los hombres, sino en perfumes de incienso, en murmullos de órgano, en soledad, en poesía, en silencio (VI, 66).

Después de tales deliquios, no encontraba ni un «átomo de fe» en su cabeza, más allá del efluvio reconfortante de su corazón. Sobre todas aquellas emociones sólo flotaba el sentimiento del amor, pero igualmente vaporoso e indefinido. Al diluirse en su alma la fe había dejado como poso aquel tenue sentimentalismo, melancólico y soñador. Su curiosidad le lleva a leer los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, pero tan sólo encontró allí, «fuera del elemento intelectual, pobre y sin energía, un fondo de voluntad, de fuerza» (VI, 69), algo análogo a lo que Schulze le había dicho haber encontrado en Nietzsche. Más tarde, en el yermo de Marisparza, a cuya soledad se retira Ossorio para rehacer sus fuerzas, recordará el tono enérgico de los ejercicios ignacianos, pero ya en clave realista, habiendo alcanzado al contacto con la ruda realidad de la tierra «cierta indiferencia para sus ideas y emociones» (VI, 98).

En Toledo Ossorio tiene otras experiencias mórbidas de su *passio mistica,* como su súbito enamoramiento de una monja, apenas entrevista a través de las rejas de clausura, como una espectral promesa de felicidad. Fernando acudía cada día al convento para sorprender su mirada, hasta que una indiscreción suya le hizo perder para siempre aquella pálida visión del paraíso:

> Al día siguiente, Fernando ya no vio a la hermana Desamparados, y en los días posteriores tampoco. A veces, el armonio cantaba, y en sus notas creía ver Fernando las quejas de aquella mujer de la cara pálida, de ojos negros, llenos de fuego y de pasión (VI, 77).

O el encuentro por la calle con un hombre que llevaba a hombros el ataúd blanco de un niño, mientras preguntaba la señas de la casa donde debía entregarlo, casi un símbo-

digitalia
www.digitalia.us

lo de que también a él se le había muerto en el alma el niño de su antigua fe religiosa. Ambos episodios aparecen igualmente, ligeramente travestidos, en *La Voluntad*. El del ataúd blanco a cuestas, vagando por las calles de Toledo, es un vivo recuerdo de la visita conjunta que realizaron ambos amigos a la mística ciudad. «A lo largo de las calles desiertas, lóbregas, Azorín sigue, atraído, sugestionado, a este hombre fúnebre, cuyos pasos resuenan sonoros en los estrechos pasadizos» (I, 923). El otro episodio, el de la *passio mistica,* aparece en *La Voluntad* en el amor imposible de Antonio Azorín por Justina, profesa en un convento franciscano de la ciudad de Yecla. La escena de la profesión de la monja guarda todavía el perfume romántico del *René* de Chateaubriand, aunque en una atmósfera que, por intimista y estilizada, pertenece ya al modernismo. La ceremonia litúrgica de la renuncia, que tan primorosamente describe Martínez Ruiz, se va sutilizando y adelgazando progresivamente hacia el silencio final. «Y las monjas van desapareciendo, la puerta torna a cerrarse, el coro queda silencioso... Justina es ya novicia: *su Voluntad ha muerto»* (I, 886), todo un anticipo simbólico de lo que será más tarde su muerte real consumida por el ardimiento interior de su pasión: «Justina tiene la cara blanca; sus ojos miran extáticos. Extenuada, ansiosa, jadeante, su mirada se enturbia y su cuerpo cae desplomado...» (I, 905), mientras su alma queda arrebatada en una visión de gloria. «Y en el mismo instante, su envoltura terrena gime blandamente y se agita en convulsión postrera» (I, 906). Estas escenas de un esteticismo sentimental son todo lo que queda en Martínez Ruiz de religiosidad, y a veces, la añoranza de la fe inocente de los sencillos, que para él, como para Unamuno, ya no será posible recuperar. Como en Fernando Ossorio, también su estado de alma religioso es puramente musical:

> Me engaño a veces a mí mismo; lo que pretendo creer, es puro sentimentalismo; es la sensación de la liturgia, del canto, del silencio de los claustros, de estas sombras que van y vienen calladamente (I, 971).

Martínez Ruiz, a diferencia de Baroja, insiste más en la experiencia de la crisis, analizada atenta y morosamente, que en el camino propiamente dicho, pero éste aparece aludido precisamente en el momento de abandonar Madrid: «Puede ser que el camino que recorre Azorín sea malo, pero al fin y al cabo es un camino. Y vale más andar, aunque en malos pasos, que estar eternamente fijos, eternamente inconmovibles, eternamente idiotizados» (I, 959). Del camino primero de Antonio Azorín sabemos por el duelo interior entre el escepticismo y la fe, que él traspone en la enseñanza de sus maestros en Yecla, Antonio Yuste, un metafísico schopenhaueriano, y el padre Lasalde, un sabio arqueólogo. Pese a sus distintas concepciones del mundo, ambos destilan un amargo pesimismo, pero mientras Lasalde se protege con el escudo de su fe, como un remedio contra la desesperación, Yuste la vive de un modo manso y resignado con una punta de nostalgia. «—Pues entonces, tengamos fe, amigo Yuste, tengamos fe... Y consideremos como un crimen muy grande quitar la fe... ¡que es la vida!...» (I, 875) —dice Lasalde—. Y por toda respuesta, Antonio Azorín, que asiste a la escena, apostilla: «Y el maestro ha sentido que sus lecturas, sus libros, sus ironías eran una cosa despreciable junto a la fe espontánea de una pobre vieja. Y el maestro se ha sentido triste y se ha tenido lástima a

digitalia
www.digitalia.us

sí mismo» (ibíd.). El pesimismo de sus maestros y el ambiente social inhibidor no abonan la formación de un gran carácter, de un hombre de voluntad. La rebeldía cuasiinstintiva que de vez en cuando aflora en Antonio Azorín cuando discute alguna cuestión social con su maestro Yuste o se pronuncia en contra de la resistencia pasiva y a favor de un cambio revolucionario[3], va apagándose lentamente en él por la asfixia medioambiental. Antonio Azorín es «un hombre *sin acabar»* (I, 989), como señala al final de la novela Martínez Ruiz con cierta piedad por su personaje:

> En otro medio, en Oxford, en Nueva York, en Barcelona siquiera, Azorín hubiese sido un hermoso ejemplar humano, en que la inteligencia estaría de perfecto acuerdo con la voluntad; aquí, en cambio, la falta de voluntad ha acabado por arruinar la inteligencia (ibíd.).

4. La conversión existencial

Es difícil trasponer estas experiencias literarias a términos biográficos, y saber si este primer camino de Antonio Azorín se corresponde con el del primer Martínez Ruiz, radical librepensador, antes de su llegada a Madrid, o bien, como sospecho, al drama interior que se desencadena en su espíritu una vez que desfallecen sus esfuerzos utópicos. *La Voluntad,* desde sus primeras páginas, es la novela de un desengañado. Los arrebatos de ardimiento revolucionario, que de vez en cuando se apoderan de Antonio Azorín, más parecen residuos de una hoguera a punto de extinguirse que los primeros anuncios de una futura pasión. Es, por lo demás, la época en que más se notan en sus escritos las huellas de la lectura de Schopenhauer y Nietzsche, que desplazan ahora a la influencia del positivismo y del humanismo revolucionario. El contrapunto intelectual entre Yuste y Lasalde, que narra Martínez Ruiz en *La Voluntad,* tiene todas las trazas de ser una componenda literaria para facilitar la salida hacia Montaigne. Al fin y al cabo, como recuerda Lasalde, Montaigne podía componer su alma escéptica con un último repliegue religioso. El escepticismo destila así una fina ironía relativizadora y el pesimismo se destiñe en serena melancolía, a la par que las cavilaciones metafísicas dejan paso a las fantasías del soñador. No es, pues, extraño que el dúo entre Yuste y Lasalde incube el escepticismo indulgente y el piadoso sentimiento de humanidad, a lo Montaigne, que acaban triunfando en en el pequeño filósofo Azorín.

Sin embargo, el Antonio Azorín de *La Voluntad,* todavía en su camino de experiencia, se debate entre el hombre reflexivo, analítico y crítico, y el hombre de voluntad a punto de extinción.

> El que domina en mí, por desgracia, es el *hombre-reflexión;* yo casi soy un autómata, un muñeco sin iniciativa; el medio me aplasta, las circuntancias me dirigen al azar a un lado y a otro... *La Voluntad* en mí está disgregada; soy un imaginativo. Tengo una intuición rapidísima de la obra, pero inmediatamente la reflexión paraliza la energía (I, 966).

[3] Véase a este respecto I, págs. 851-852, y 976.

digitalia
www.digitalia.us

Líneas antes acaba de definirse como «admirador de Schopenhauer, partidario de Nietzsche», suministrando así las dos claves filosóficas de la obra. Si Schopenhauer, vía Yuste, aporta la visión sombría y pesimista de la vida, desprovista de toda finalidad trascendente, Nietzsche hace sonar, en cambio, el clarín de la voluntad creadora como única alternativa al nihilismo. Esta oposición filosófica de principios se traduce existencialmente en un conflicto interno, que mantiene a la vida en la irresolución.

Del camino se espera que depare alguna ocasión para salir de la perplejidad y le obligue a tomar una resolución. El impulso que anima secretamente el camino es la búsqueda de una conversión existencial. Claro está que la conversión aquí, como en Unamuno, no significa la reconquista de la fe religiosa, sino simplemente volverse un hombre de voluntad. Tanto en Martínez Ruiz como en Baroja la crisis está planteada en un plano estrictamente inmanentista y secular. La fe buscada sólo puede significar la confianza en la vida misma, en la voluntad de vivir, mediante «la terapia propuesta por Schulze: ejercicio y vitalismo nietzscheano, es la aceptación de la vida por sí misma ignorando la ausencia de significado trascendental»[4]. Nietzsche marca desde el comienzo la resolución de la crisis, imponiéndose a la renuncia ascética de Schopenhauer. «No, no hay que lamentar nada. Vivir y vivir, ésa es la cuestión» (VI, 111) —se dice a sí mismo Fernando Ossorio en *Camino de perfección*—. Será precisamente el contacto con la naturaleza, como en la gélida noche estrellada, vivida en compañía de Schulze en la laguna de Peñalara, o el soplo del desierto de Marisparza, lo que vaya tonificando sus nervios y disponiéndolo hacia un nuevo sentimiento de comunión panteísta con la tierra. No piensa de otro modo Antonio Azorín:

> Entonces, el primer deber del hombre, el más imperioso, consistiría en llegar a todos los placeres por todos los medios, es decir, en ser fuerte... Nietzsche cree que, aun sin conciencia, es ésta la necesidad única. Yo también lo siento de este modo; sólo que la energía es algo que no se puede lograr a voluntad, algo que, como la inteligencia, como la belleza, no depende de nosotros poseerla (I, 933-934).

Pero esta reserva azoriniana anuncia ya el fracaso de la empresa. Antonio Azorín sabe que a él no le ha sido concedida esa gracia. De ahí su melancólica conclusión ante la galería de retratos de hombres ilustres que representan distintos aspectos de la energía creadora:

> Y ahora sí que él, que tiene alma de artista, se ha puesto triste, muy triste, al sentirse sin la fuerza, sin la elegancia, sin el dinero y sin la poesía. Y ha pensado en su fracaso irremediable, porque la vida sin una de estas fuerzas no merece la pena vivirse (I, 957).

Al cabo de su fracaso por ser un hombre de voluntad, piensa si quizá pudiera contagiársele la energía que irradia Iluminada, una criatura elemental, como una «fuerza libre de la Naturaleza». «Si yo no tengo voluntad, esta voluntad que me llevaría a remol-

[4] D. Shaw, *La generación del 98,* ob. cit., pág. 138.

digitalia
www.digitalia.us

que, me haría con ello el inmenso servicio de vivir la mitad de mi vida, es decir, de ayudarme a vivir» (I, 901). Pero la boda con ella sólo le conduce a la anulación de su voluntad por otra más intensa y poderosa. «Azorín deja hacer, y vive, vive como una cosa» (I, 983) —comenta angustiado Martínez Ruiz.

En *Camino de perfección,* el desenlace, a primera vista, parece distinto. El héroe barojiano, Fernando Ossorio, también busca en la experiencia del amor la cura de sus morbosas cavilaciones. La lucha por conseguir a su prima Dolores frente a otro, que también la pretende, lo lleva a convertirse o travestirse, al menos, en un hombre de voluntad. «Yo estoy decidido a abandonar mi indolencia y a tener una voluntad de hierro. Me voy a encontrar gracioso echándomelas de hombre fuerte» (VI, 118). Su resolución por Dolores, el prototipo de la mujer natural, sencilla y sana, lo salva de su inquietud y melancolía. «Ella era el gran río de la Naturtaleza poderosa, fuerte» (VI, 124). En ella tomaba concreción al fin, toda su búsqueda sin objeto. «En el corazón cándido y sano de su mujer sentía latir los sentimientos grandes y vagos: Dios, la fe, el sacrificio, todo» (VI, 124). A Ossorio lo salva de su endémica pasión mística esta otra pasión exultante por Dolores, donde experimenta una fusión con la Naturaleza. De ahí que en el matrimonio con ella encuentre el renacer de la fuerza y la confianza en sí mismo, y, sobre todo, el amor, y con él, la esperanza en que la vida, pletórica y fuerte, acabaría triunfando sobre todas las ideas tristes y depresivas. Junto a la cuna de su hijo, soñaba con que el fruto de tal amor se vería libre de sus obsesiones:

> Y pensaba que había de tener cuidado con él, apartándole de ideas perturbadoras, tétricas, de arte y religión. Él ya no podía arrojar de su alma por completo aquella tendencia mística por lo desconocido y lo sobrenatural, ni aquel culto y atracción por la belleza de la forma; pero esperaba sentirse fuerte y abandonarlas en su hijo (VI, 128).

Pero, tras de este clima de exaltación dionisíaca, el último acorde de la novela nos devuelve en amarga ironía a la realidad. «Y mientras Fernando pensaba así —concluye la novela— la madre de Dolores cosía en la faja que había de poner al niño una hoja doblada del Evangelio» (VI, 129). ¡Vuelve la tragedia! La leyenda es interminable.

La frustración de la experiencia, ¿significa el triunfo de Schopenhauer sobre Nietzsche, de la oscura y sombría voluntad acéfala sobre la nietzscheana voluntad gaya de afirmación? ¿O, por el contario, el fracaso del camino despeja un nuevo horizonte, una nueva experiencia hacia la voluntad de creación? En Azorín, las tres cartas con que se cierra *La Voluntad,* dirigidas por éste a Baroja, vienen a expresar, como ha mostrado Inman Fox, el distanciamiento del autor respecto al final novelístico de la experiencia: «Yo no sé, al llegar aquí, querido Baroja —le escribe Martínez Ruiz—, cómo expresarle la emoción que he sentido, la honda tristeza que he experimentado al hallarme frente a frente de este hombre, a quien tanto y tan de corazón todos hemos estimado» (I, 983). Este juicio anuncia ya una rectificación de la experiencia —«esta noche, durante la escena, le he visto un momento, le he vuelto a ver en sus raptos de energía» (I, 993)—, y apoyado en este gesto el autor se atreve a esperar una «segunda vida de Antonio Azorín». Por los diversos argumentos que ha aportado Inman Fox, esta segunda vida del protagonista no se contiene en la novela *Antonio Azorín,* escrita antes que *La Voluntad,* y coincidente con ella en la misma experiencia de la crisis, hasta el punto de poder considerarlas, junto con el *Diario de un enfermo* (1901), como la verdadera trilogía azori-

digitalia
www.digitalia.us

niana sobre la crisis de fin de siglo[5]. Para Martínez Ruiz la salida de la crisis tuvo que venir de parte de la estética, magnificada como una experiencia trascendente, y hacia ella señalan algunas indicaciones de su obra novelística de principios de siglo, donde apunta una nueva fe en la subjetividad del creador. «Lo importante —escribe— es nuestra vida, nuestra sensación momentánea actual, nuestro yo, que es un relámpago fugaz» (I, 939), en cuanto a Baroja, es obvio que su experimentalismo novelístico no se agota en *Camino de perfección,* y que toda su obra posterior seguirá explorando el dilema ataraxia o espíritu de aventura, donde se muestra la tensión intelectual entre Schopenhauer y Nietzsche, que atraviesa su obra.

[5] Introducción a su edición de *Antonio Azorín,* Barcelona, Labor, 1970, págs. 18 y 26.

digitalia
www.digitalia.us

SEGUNDA PARTE

El horizonte cultural

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN PRIMERA
La nueva subjetividad

CAPÍTULO XIX
El yo alma

Son varios los acontecimientos culturales que conducen, en el fin de siglo, a la aparición de una nueva forma de subjetividad. De un lado, la quiebra de la gran metafísica idealista del espíritu, en la que el yo individual había sido trascendido y transustanciado en la figura de una comunidad universal. Según la fórmula hegeliana: «el yo es el nosotros y el nosotros es el yo»[1]. El yo es ciertamente, según Hegel, espíritu subjetivo —potencia de devenir subjetividad racional— pero sólo en la comunidad de los yoes llevada a cabo, mediante la disciplina de la formación *(Bildung)* en lo universal, llega verdaderamente a la existencia el espíritu. Pero la crítica de los jóvenes radicales hegelianos acabó denunciando en el hegelianismo un supuesto teológico, la última figura de un absoluto, que acababa mistificando la experiencia de la subjetividad práxica (Feuerbach) y en última instancia, bloqueando la libertad creativa del sujeto (Stirner). De otro lado, el crecimiento del naturalismo, producto del nuevo espíritu positivo, que sucedió a la quiebra de la metafísica idealista, amenazaba con tragarse el yo integrándolo como un fragmento en el tejido objetivo del universo. Entre el espíritu absoluto, exorcizado por la crítica radical de los jóvenes hegelianos, y el nuevo orden naturalista, parecía no quedar lugar alguno para el yo. Y, sin embargo, entre ambos continentes, en el intersticio de ambas formas de pensamiento, como remanente del asalto crítico al hegelianismo y reacción, a un tiempo, al universo clausurado y desencantado del positivismo, surgió una última figura del yo: el yo del experimentador y el creador. En la crisis de la Ilustración, cuando ya no era posible ni la fe en el espíritu, propia de la gran metafísica idealista, al haber sido destruida por el avance de la ciencia, ni la nueva fe positiva en la razón o en el entendimiento analítico, en virtud de sus consecuencias escépticas, tuvo lugar —su lugar y su hora— la aparición de una nueva figura de subjetividad, producto tanto de la desintegración subjetivista del espíritu romántico (todavía

[1] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Werke, III, pág. 145.

digitalia
www.digitalia.us

tocado por la pasión trascendente, siquiera sea en la forma de nostagia de lo absoluto), como de la protesta, no menos subjetivista, contra las formas del cientificismo.

1. La categoría de individuo

Eran tiempos de fuerte individualismo y no podía ser de otro modo. Como reacción al idealismo especulativo, con su énfasis en la categoría de comunidad universal, el pensamiento crítico posthegeliano había afirmado la primacía del individuo, único y verdadero sujeto real. No el espíritu ni la persona, sino el yo individual en su unicidad y soledad intranscendibles. La nueva categoría de «individuo» entra en la filosofía, al desquite de la metafísica hegeliana del espíritu, por obra de Feuerbach, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche. Feuerbach acentúa fundamentalmente la condición carnal y sensible, y por lo mismo, sufriente, del yo, que había sido escamoteada por un desencarnado espiritualismo. Frente a éste, «la nueva filosofía comienza con la proposición: yo soy un ser real, un ser sensible; sí, mi cuerpo en su totalidad es mi yo, mi esencia misma»[2]. La identificación del yo con el cuerpo en cuanto estructura orgánica de comportamiento es la característica diferencial del pensamiento posthegeliano. Reivindicar el cuerpo en su intencionalidad prerreflexiva constituyente hace virar radicalmente la orientación intelectualista e idealista del *cogito* moderno. Se libera de este modo la sensibilidad *(Sinnlichkeit),* elevada ahora a órgano de la verdad, pues es la única instancia capaz de brindar, a diferencia del entendimiento abstracto, arguye Feuerbach, «la totalidad y la individualidad»[3] del hombre, esto es, el sistema de sus operaciones y funciones desde su fundamento inmanente y en su real y efectiva concreción. Schopenhauer añade, por su parte, que el yo no es un principio originario e incondicionado, al modo de Fichte, sino «un fenómeno terciario, en cuanto supone el organismo y éste la voluntad»[4]. Al modo de la planta, también la conciencia tiene dos polos. «La raíz representa la voluntad, la corola la inteligencia, y el rizoma o punto de indiferecia de ambos, sería el yo, el cual, en cuanto punto terminal común, pertenece a ambas»[5]. En la voluntad está, pues, el secreto del yo. Ésta «constituye la esencia interior, verdadera e indestructible del hombre», hasta el punto de que la «acción del cuerpo no es más que la objetivación del acto de la voluntad»[6]. A la voluntad pertenece, por lo demás, el carácter *(Charakter),* donde está la clave del individuo[7]. Nietzsche, que también niega como Schopenhauer un yo originario, pone igualmente el acento en un «sí mismo» inherente al cuerpo. «El sí mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como un órgano de su

---

[2] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* pr. 37, en *Kleine Schriften,* II, Berlín, Akademie Verlag, 1970, IX, págs. 319-320.

[3] «Wider den Dualismus von Leib und Seele», en *Kleine Schriften,* III, ob. cit., X, pág. 135.

[4] *Welt als Wille und Vorstellung,* Zürich, Haffmans, 1988, II, cap. 22, pág. 324.

[5] Ídem, II, cap. 19, pág. 234.

[6] Ídem, I, cap. 18, pág. 151.

[7] Ídem, II, cap. 48, pág. 708.

digitalia
www.digitalia.us

voluntad»[8]. Kierkegaard, a su vez, pensando también a la contra de Hegel, destaca la categoría del individuo frente al género humano o la especie. Para la especulación, «el individuo está bajo el concepto», es un caso del concepto, pero desde el punto de vista ético/existencial, «el individuo no está por debajo del concepto»[9]. Existe en su unicidad y soledad delante de Dios; existe como posibilidad de sí mismo, pues sólo estriba en su poder de ser. En este acto de voluntad acontece la elección originaria de sí mismo. En suma, según el pensamiento posthegeliano, las categorías de sensibilidad, voluntad, existencia y creatividad se convierten en las claves con que hay que interpretar al hombre concreto en su real posición de finitud.

La generación finisecular española vive, como no podía ser menos, de estos presupuestos. Esta cuádruple herencia es especialmente visible en Miguel de Unamuno. En consonancia con Feuerbach, Schopenhauer y Nietzsche, el hombre es también para Unamuno un yo carnal, pues «es mi cuerpo el que piensa, quiere y siente» (VII, 158). Y en otro momento agrega: «Preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo» (VII, 113), puesto que éste ofrece un principio de unidad física, psico-orgánica, y de continuidad temporal a nuestras acciones y propósitos. Claro está que no se trata del cuerpo como fenómeno objetivo, sino en cuanto núcleo viviente de una intencionalidad vital, prerreflexiva, por la que el yo carnal constituye el mundo y lo dota de sentido y valor. Como era de esperar a partir de tales premisas, la contraposición unamuniana al *cogito* cartesiano, puro ser de pensamiento, es decisiva y radical. «La verdad concreta y real, no metódica e ideal —le replica Unamuno— es *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar» (VII, 192). Más inmediato y más originario, de modo que el pensamiento mismo, lejos de ser un acto constituyente, se encuentra constituido a partir de una primaria esfera existencial. No se trata, pues, del hombre genérico, ni del yo trascendental ni del espíritu, tal como lo había magnificado la cultura moderna, sino simplemente del yo concreto y personal que es cada uno, pues el hombre es siempre el individuo, y éste es, tal como protestaba Schopenhauer frente al hegelianismo, lo único verdaderamente real. «Y cuenta que al hablar del yo —precisa Unamuno— hablo del yo concreto y personal, no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte» (VII, 113).

2. Los tres ensayos unamunianos de 1900

La nueva subjetividad comienza a dibujarse en la obra de Unamuno en su empeño por hallar una salida a los rigores del intelectualismo, habitualmente ligado al trascendentalismo del yo[10]. El testimonio de este esfuerzo se recoge en *Los tres ensayos* de 1900

---

[8] *Also sprach Zarathustra,* en *Werke III, 301,* trad. esp. cit., pág. 61.

[9] *La enfermedad mortal,* Madrid, Guadarrama, 1969, pág. 228.

[10] Como ha hecho notar H. Stuart Hughes, a propósito de la generación de 1890 a 1900, «la nueva conciencia fácilmente podría deslizarse hacia un escepticismo radical: desde la percepción del carácter subjetivo del pensamiento social sólo había un paso hasta negar la validez de todo ese pensamiento o, contrariamente, a una desesperada resolución de pensar con la sangre» *(Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiernto social europeo 1890-1930,* Madrid, Aguilar, 1972, pág. 13).

digitalia
www.digitalia.us

—*Ideocracia, ¡Adentro!* y *La fe*—, en que traza la nueva frontera del yo alma, del individuo:

> No te creas más, ni menos, ni igual, que no somos los hombres cantidades. Cada cual es único e insustituible; en serlo a conciencia, pon tu principal empeño (I, 950).

El ensayo sobre «La ideocracia» es una crítica acerba a la actitud venerativa hacia las ideas consagradas y dominantes, y, a la vez, una apasionada reivindicación del yo individual, superior a sus productos. La ideocracia —creencia en el poder de las ideas por sí mismas— hace el juego, a su vez, por modo reactivo, a la ideofobia, el temor y hasta el odio a las ideas a la vista de las consecuencias funestas de todo dogmatismo. Ideocracia e ideofobia, tiranía de unas ideas o de contra-ideas, respectivamente, se le antojan a Unamuno vicios de pueblos fanáticos, donde no se cultiva el valor de la individualidad creadora. De ahí la necesidad de ponerse al margen de esta guerra de ideas y contra-ideas, cuando falta gente capaz de pensar por sí misma. El ensayo unamuniano es así una crítica a toda forma de dogmatismo y de presión social e institucional, sofocantes de la espontaneidad creadora del individuo. Pero hay en él otro flanco de confrontación que tiene ver con el intelectualismo y su defensa de una cultura normativa, de inspiración kantiana o neokantiana. Para Unamuno todo idealismo objetivo con su culto a la regla, al canon o a la idea/norma reintroduce la hipótesis trascendentalista de una conciencia pura, en lugar de una subjetividad que experimente por sí misma el mundo. En este punto, la postura de Unamuno es abiertamente provocativa, dando pie a la sospecha de una caída, por reacción, en el puro subjetivismo romántico. Lo que a él le importa es el hombre, el yo, al que califica paradójicamente de «idea viva», esto es, encarnada, en el sentido de un yo concreto y personal, que ha de ser un arquetipo viviente y un productor de idealidad en función de las exigencias de su vida; no la idea consagrada sino el yo, capaz de engendrarla y de superarla, si llega el caso. Del alcance escandaloso que tuvo que tener esta posición con visos de una apuesta por el irracionalismo, tenemos un eco tardío en el debate cruzado entre Maeztu y Ortega, en 1908[11], a propósito de un artículo de Azorín, y en el que se planteaba el mismo dilema: u hombres o ideas, hasta el punto de que por esta controversia se puede trazar la frontera entre la generación romántica finisecular (Azorín y Maeztu alineados con la posición de Unamuno), y la generación europeísta del 14, con su adalid Ortega, defensor por estas fechas de un racionalismo neokantiano, antes de alcanzar su madura posición raciovitalista. A lo largo del debate, la defensa del idealismo corre obviamente a cargo de Ortega, quien insiste en que no puede haber grandes hombres sin ideas, pues un hombre vale lo que valgan sus razones; el resto es particularismo, un mal endémico del alma española. Para Maeztu, en cambio, lo decisivo es el desarrollo de las conciencias a través de las ideas, pero nunca en función de las mismas. Detrás de la posición de Maeztu es fácil columbrar la actitud radical de este ensayo de 1900 sobre «La ideocracia», que a él le había dedicado precisamente Unamuno, y según la cual un hombre vale lo que valga su

[11] Puede verse un buen resumen de este debate en el «Estudio preliminar» de Inman Fox a su edición de Ramiro de Maeztu, *Liberalismo y socialismo,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, págs. VIII-X.

digitalia
www.digitalia.us

poder creador o su capacidad de erigirse en centro constituyente de universo, y las ideas son instrumentos útiles o nocivos, según los casos, para la autoafirmación creadora del yo, en cuanto «idea viva». «Yo en cuanto hombre soy idea más profunda que cuantas en mi cerebro alojo, y si lograse darles mi tonalidad propia, eso saldrán ganado de su paso por mi cerebro» (I, 955). Lejos de proponer el sacrificio interior del yo ante la objetividad de la idea, para lograr así un acuerdo intelectual, Unamuno proclama la primacía y originariedad del yo creador. «Tú mismo eres idea viva —repite en *¡Adentro!*—; no se te sacrifiques a las muertas, a las que se aprenden en papeles» (I, 950). No es el hombre para las ideas, como su vehículo y servidor, sino las ideas para el hombre, en cuanto sustento espiritual, que él debe convertir en su propia sustancia, en carne y sangre de su yo. En «Sobre el fulanismo» Unamuno subraya de nuevo su fe en el hombre, en el creador, sobre la objetividad abstracta de las ideas:

> Y la idea en sí, abstrayéndola del espíritu que la abriga y le da calor de sentimiento y empuje de voluntad, es algo frío, inerte e infecundo (I, 1099).

No obstante, en este último ensayo de 1903, su postura se hace menos abrupta. En un orden puramente teórico la cuestión parece indecidible por su carácter circular, pues las grandes ideas requieren hombres en que hacerse valer, y los grandes hombres necesitan, a su vez, de grandes ideas. De ahí la necesidad de cambiar de registro y plantear la cuestión en otro orden. «Son consideraciones de orden práctico —dice— las que nos llevan a preferir los hombres a las ideas o éstas a aquéllos» (I, 1104). Hay quienes se aseguran en las ideas y quienes ponen su confianza en el poder de los hombres. Son respectivamente los intelectuales y los espirituales, o los *psíquicos* y los *pneumáticos;* los primeros defienden el objetivismo de la idea, mientras que los segundos proclaman el poder de la libre subjetividad. «Lo que más importa —dice Unamuno— es el carácter de la persona» (I, 1106), esto es, el cuño de humanidad que se haya dado a sí mismo, su carácter ejemplar. La persona inspira más confianza que los principios. «Y es que importa más la persona que haya de aplicar estos o los otros principios teóricos de política que no los principios mismos» (I, 1107). En suma, lo decisivo no es tanto la idea como la subjetividad del creador. Esta postura suponía una confrontación con el progresismo ilustrado, aun cuando no estalle abiertamente hasta *Del sentimiento trágico de la vida*. Pero ya se plantea en el ensayo *¡Adentro!:*

> No en el progreso de las ideas, no, sino en el crecimiento de las almas, de cada alma, en una sola alma, y basta. Lo uno es para vivir en la Historia; para vivir en la eternidad lo otro (I, 951).

De nuevo aquí el progreso está entendido en clave existencial. No es un proceso objetivo de acumulación de conocimientos o de técnicas, sino subjetivo o interno, de crecimiento interior. «Lo que cada cual tenga de pensador y sentidor es lo que le hace fuerza social progresora» (I, 957). Cuidadosamente evita Unamuno conceptos más enfáticos como filósofo o sabio, consagrados culturalmente, prefiriendo una

digitalia
www.digitalia.us

nueva fórmula, este extraño híbrido de pensador/sentidor —el que piensa sintiendo o siente pensando— sin atenerse a métodos o cánones preestablecidos; en suma, el librepensador o libresentidor, sin otra disciplina que afrontar las exigencias que le plantea la vida.

Unamuno reclama, por tanto, el derecho a experimentar con las ideas, a pensarlas y de-pensarlas, a recrearlas y destruirlas para volver a crear. Él es un «rompe-ideas o ideoclasta», como se autodefine. «Vivir todas las ideas para con ellas enriquecerme yo en cuanto idea, es a lo que aspiro» (I, 955). Pero vivir todas las ideas, apropiarse de todas las experiencias de que aquéllas han surgido, es lo propio de un yo experimentador, en continua transformación. De ahí su provocativa proclama del «inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre, a afirmar más distintos aspectos trabajando para que mi vida los integre» (I, 956). Hay, pues, que hacerse cargo de todos los lados y aspectos del problema, de todos los ángulos posibles de enfoque, aun a costa de desintegrar la propia visión, para que la vida persiga la síntesis inacabada, que nunca puede ofrecerle el mero entendimiento analítico. Afrontar la contradicción era el único modo de escapar del rígido intelectualismo definidor, que enerva y asfixia la vida:

> Frente a su dogmatismo exclusivista, afírmalo todo, aunque te digan que es una manera de todo negarlo, porque aunque así fuera, sería la única negación fecunda, la que destruyendo crea y creando destruye (I, 950).

Se trata de un guiño dialéctico, claro está, aun cuando de una dialéctica no metódica, al modo hegeliano, sino abierta e inacabable, pues la fecundidad de la antítesis traspasa todo intento de suturarla en una síntesis suprema. No hay ningún concepto cerrado cuando se lo confronta con las exigencias de sentido, que plantea siempre de nuevo la vida. Machado había anotado en sus *Complementarios* una experiencia semejante: «Nunca estoy más cerca de pensar una cosa, que cuando he escrito la contraria» *(OPP,* 765). En contra de lo que pudiera parecer a primera vista, no se trata de una ocurrencia caprichosa de poeta, sino de un fino y caviloso experimentador. Y es que no hay verdadero pensar sin éste ir a la contra de lo inmediatamente pensado, volviéndolo del revés, subvertiendo los primeros atisbos e intuiciones, andando y desandando el camino, en zigzag. Ya se trate de una dialéctica abierta, sin cierre posible, y hasta agónica, como es el caso de Unamuno, o de una dialéctica lírica, tejida de diferencias cualitativas como la del pensamiento heterológico de A. Machado, en ambos casos se denuncia la irreductibilidad de la experiencia de lo real a la univocidad del concepto.

Ahora bien, todo esto supone un nuevo estatuto de la verdad, no epistemológico sino ético/existencial; verdad en función de la vida, del incremento de su vitalidad y de su sentido. «Todo lo que eleva e intensifica la vida refléjase en ideas verdaderas, que lo son en cuanto lo reflejan y en ideas falsas todo lo que la deprima y amengüe» (I, 958). Valor pragmático de la verdad, como se ha dicho, pero con un pragmatismo peculiar, no utilitarista, sino ético/existencial, con vistas a hacer de la vida un poema significativo, en que se fragüe una nueva figura de mundo. *«Vivir verdad* es más hondo que tener ra-

digitalia
www.digitalia.us

zón» (ibíd.), la consecuencia vital más importante que la coherencia lógica, la fecundidad creadora más decisiva que el acuerdo objetivo. Y con todo ello, con este sentido vital de la verdad, como su *leitmotiv* directivo, la inevitable proclama de la libertad —la libertad del creador— frente a toda instancia normativa, que no es más que tablas de la ley:

> ¡Libertad!, libertad! Y donde la ideocracia impera jamás habrá verdadera libertad, sino libertad ante la ley, que es idea entronizada, la misma para todos, la facultad lógica de poder hacer o no hacer algo (I, 956).

El íntimo anarquismo espiritual de Unamuno ensaya aquí su gesto más propio y característico, el gesto iconoclasta que compartieron todos los compañeros de su generación. En *El tablado de Arlequín* Baroja hace una proclama semejante contra todo credo y autoridad:

> Yo creo posible un renacimiento, no en la ciencia ni en el arte, sino en la vida... El nuevo renacimiento puede reproducirse, porque debajo del montón de viejas tradiciones estúpidas, de dogmas necios, se ha vuelto a descubrir el soberano yo (V, 27),

el yo del creador o del experimentador, que encarna luego vital y novelísticamente en una furibunda pasión iconoclasta: «Mi primer movimiento en presencia de un dogma, sea religioso, político o moral, es ver la manera de masticarlo y de digerirlo (...). En esto mi inclinación es más grande que mi prudencia. Tengo una dogmatofagia incurable (V, 158).

A la tesis en la «Ideocracia» de que el yo vale más que las ideas, corresponde en el ensayo *¡Adentro!* la llamada a internarse en el abismo *grande et profundum,* según Agustín, del corazón humano. Se revela así otra dimensión de la nueva subjetividad, su interioridad o profundidad, que contrapone Unamuno al progresismo temporalista:

> Deja eso de adelante y atrás, arriba y abajo a progresistas y retrógrados, ascendentes y descendentes, que se mueven en el espacio exterior tan sólo y busca el otro, tu ámbito interior, el ideal, el de tu alma (I, 952).

Este ámbito interior tiene que ver primariamente con la fuerza creadora con que la libertad va labrando la figura del yo, como un «poema» de sentido. «Cuando la vida es honda es poema de ritmo continuo y ondulante» (I, 948). No se mueve, por lo tanto, reactivamente, a merced de circunstancias y coyunturas, sino que crece desde sí y por sí, desde su propio fondo, en virtud de una inspiración originaria. Unamuno lo llama el ideal, término equivalente a vocación en sentido ético/religioso, o dicho en términos poéticos, símbolo o cifra personal, que el alma artista ha de fraguar en el poema de su vida. «Tu vida es, ante tu propia conciencia, la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo: vas descubriéndote conforme obras» (ibíd.). Lo soprendente es que, para Unamuno, este fondo es eterno, o arraiga en lo eterno, es decir, mana de una profundidad o de una voluntad de ser en infinitud, que trasciende toda motivación o interés particular en el mundo, y por eso se crece hacia un futuro

digitalia
www.digitalia.us

siempre nuevo. «Porque ten en cuenta que sólo el porvenir es reino de la libertad, pues así que algo se vierte al tiempo, a su ceñidor queda sujeto» (I, 950). No es la eternidad platónica del ultramundo, sino aquella otra, a lo Kierkegaard, del intramundo de la inspiración y la aspiración —«aspira a lo absoluto si en lo relativo quieres progresar» (I, 945). Fondo y altura, sima y cumbre, se funden así en la geografía interior del alma. Mientras ésta cava más hondas sus raíces, más alta crece su copa en el cielo libre de la idealidad. El centro más profundo del yo se proyecta creadoramente en el ideal inasequible, pues el «verdadero ideal —subraya Unamuno— es siempre futuro y utópico, siempre *utópico»* (I, 950), en la medida en que desenvuelve una pretensión infinita, que va envuelta en la idea o la cifra del yo. No se trata, sin embargo, de la utopía abstracta, sin raíces ni peso existencial, puro ensueño visionario. Lo que aquí Unamuno llama utopía es propiamente la unidad ucrónica de toda la vida en el punto instante de la creatividad. Para Unamuno, cada alma, como una mónada, encierra en sí una infinitud. En su símbolo vocacional está la fórmula o figura de un universo significativo, No es, por lo tanto, una huida o retracción ensimismada lo que aquí se propone, sino una acción constituyente, que por partir del centro más profundo e interior del yo despliega la amplitud significativa de un mundo. «Forcejea por meter en ella el universo entero, que es la mejor manera de derramarte en él» (I, 952). La paradoja del «adentro» y el «afuera», un dentro que se proyecta afuera, en el tiempo, o un afuera ideal que es el reflejo de la profundidad interior, se debe a la misma constitución monádica del alma, pues, como advierte Unamuno, «la libertad es ideal e interior», es tanto un afuera como un adentro, y esta libertad —concluye— «es la esencia misma de nuestro posesionamiento del mundo, al interiorizarlo» (I, 950). Cuando la libertad se desarriaga de su centro interior, su vuelo de trascendencia se torna errático e inconsistente, se disuelve en un tiempo disperso y fragmentario, al que no ata ningún vínculo interior ni aspiración a lo eterno.

Para poder orientarse en este vuelo, el yo/alma necesita de un órgano de conocimiento sustancial, al que Unamuno llama sencillamente fe. El tercer ensayo, *La fe*, con abierta influencia del protestantismo liberal, analiza esta tercera dimensión existencial, opuesta igualmente al rigor del intelectualismo. «La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu» (I, 962), es decir, la vida alumbrando, a golpes de voluntad, su propio sentido interior. De ahí el énfasis unamuniano en que la fe tiene que ver esencialmente con el espíritu de creación. Fe sin dogmas, sin autoridad y sin iglesia, exenta de todo contenido positivo; y fe viva, en acción, «porque la vida es continua creación y consunción continua» (ibíd.) o, como prefiere decir Unamuno, «fe en la fe», reduplicación de un acto libre, que crea o alumbra su mismo objeto. «¡Creer lo que no vimos!, no, sino crear lo que no vemos» (ibíd.). En suma, fe/confianza en el poder del alma, en su fondo eterno y en su ideal inalcanzable, en su origen abismático y en su futuro siempre abierto:

> La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena (I, 963).

En el ensayo unamuniano hay referencias explícitas al Dios de la fe cristiana, pero es un Dios interior el que habita en el fondo eterno del yo, cada vez más inmanentizado

digitalia
www.digitalia.us

en la propia voluntad de infinitud, que es voluntad de no morir. La confianza en el poder vital, es, pues, «confianza en el ideal, refugiado en el porvenir siempre, fe en la utopía» (I, 964). Y, puesto que la libertad creadora es la que nos hace el mundo, «la fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad» (I, 963). La inspiración religiosa comienza a dejar paso, a transustanciarse en una versión vitalista e interiorista. Cuando se enturbie o desaparezca la conciencia de esta inspiración religiosa, aun operante en Unamuno, la fe quedará reducida a una versión vitalista y transustanciada en creacionismo del ideal necesario para poder vivir. Éste es el caso del uso de la fe en la mayor parte de los escritores del fin de siglo, en sintonía con la fórmula unamuniana del creer/crear —en que el acto de creer se confunde con la afirmación volitiva del poder creador de la vida.

3. Alma, intimidad y temporalidad

En los términos tan sustanciales y entusiastas de *Los tres ensayos* nunca se expresaron sus compañeros de generación, ni siquiera el propio Unamuno, que a partir de 1904, tras la *Vida de don Quijote y Sancho,* comienza a apercibirse del fondo trágico —necesario pero imposible— que hay envuelto en esta idea de libertad. Ya se anuncia en *¡Adentro!* en el el mito del vuelo de Ícaro (I, 949), que quemó sus alas ascendiendo en la luz. Pero, con todo, la tensión entre utopismo y escepticismo, propia de la generación finisecular, se alimenta de esta profundidad abisal del alma, que escapa a toda medida o determinación. «El espacio que recorrerás será tu camino; no te hagas, como planeta en su órbita, siervo de una trayectoria» (I, 948). Es la misma intuición, aun cuando más melancólica y desengañada, que anima la poesía de A. Machado: «Caminante no hay caminos / se hace camino al andar», aun cuando estos caminos, abiertos en carne de pasión, se pierdan, como las estelas en la mar, en lo profundo insondable. ¿El infinito o la nada? ¿O tal vez sean lo mismo en un rostro jánico, enigmático e indescifrable? Claro está que cuando desfallece la pretensión utópica, el «símbolo» interior se desvanece. El ritmo continuo y ondulante de que habla Unamuno se vuelve entrecortado y fragmentario. Así lo confiesa el escéptico y caviloso Martínez Ruiz en *La Voluntad:* «La vida no tiene fábula; es diversa, multiforme, ondulante, contradictoria» (I, 863). De este mismo rapto de vuelo desfalleciente, propio de una voluntad de infinitud, inconcreta y vaporosa, se nutre el espíritu barojiano de aventura, que atraviesa toda su novelística. «Alma de flecha que en su vuelo ha perdido su blanco» —dice fina y maliciosamente Ortega a propósito de los héroes barojianos—. Pero las flechas vuelan erráticas según el impulso creativo con que las lanza la voluntad.

La interioridad creadora, de tan claras resonancias agustinianas en Unamuno, deviene al menos la intimidad, el estar el alma cabe sí misma, ocupada o mejor fundida en sus vivencias, palpitando con ellas, sintiéndose vivir en su experiencia, siempre in-minente e in-surgente del mundo. Una década antes de que Unamuno publicara sus tres ensayos, daba a la imprenta H. Bergson *Les données inmédiates de la conscience* (1889), una verdadera fenomenología del alma, prestando así armadura teórica a la visión interior de los poetas. Su intención era encontrar el lugar del alma, más allá del mundo determinis-

digitalia
www.digitalia.us

ta de la extensión y más acá del mundo idealista del puro espíritu. Lugar que es tiempo, y conciencia del tiempo, donde pulsa secretamente la libertad del yo, que Bergson contrapone a la tendencia cosificadora de convertir el tiempo en lugar, objetivando lo psíquico, con lo que perece la libertad. «Desde que es abolida la diferencia entre la duración y la extensión, entre la sucesión y la simultaneidad —escribe— no queda más que proscribir la libertad, o, si se la respeta por escrúpulo moral, reconducirla con mucha consideración al dominio intemporal de las cosas en sí, cuyo umbral misterioso no sobrepasa nuestra conciencia»[12]. Para alcanzar el alma, la mirada fenomenológica de Bergson se detiene en los datos inmediatos de conciencia —sensaciones, emociones, sentimientos...— en una palabra, en las vivencias del alma, tal como ésta las vive o las siente por dentro, como estados cualitativos, heterogéneos, dotados de una determinada intensidad, intraducible al orden de la extensión. Estas vivencias se despliegan en la corriente de la conciencia de una manera orgánica viva, formando la *durée* concreta, una temporalidad melódica de transcurso. Cada uno de estos estados pertenece, al modo de latidos, a un mismo tiempo de conciencia. Cada uno de ellos «vive porque la duración en que se desarrolla es una duración cuyos momentos se interpenetran: al separar estos momentos unos de otros, al desenvolver el tiempo en el espacio, hemos hecho perder a este sentimiento su animación y su color. Henos aquí, pues, en presencia de la sombra de nosotros mismos»[13]. La sombra es la imagen de nuestra intimidad des-animada, esto es, proyectada simbólicamente en el medio homogéneo del espacio, donde las relaciones asociativas y mecánicas suplantan y enajenan, cosificándolas, las relaciones internas de sucesión e implicación. La unidad dinámica de éstas en su íntimo desenlvolvimiento constituye la *durée,* el tiempo interior, a manera de una «frase musical, que estaría siempre a punto de acabar y sin cesar se modificaría en su totalidad por la adición de alguna nota nueva»[14]. El yo no está bajo el tiempo ni sobre el tiempo, sino en el tiempo, en la unidad interior de las vivencias y en su ritmo de desarrollo, en la secreta pulsación de cada instante, en que creadoramente se despliega la vida. De ahí que se trate del yo profundo e íntimo, no el otro yo cortical, superficial, que toca al mundo exterior, y es visto desde fuera, objetivado, a modo de cosa entre las cosas. En esta íntima pulsación melódica, que brota de la unidad interior, encuentra ahora Bergson la índole propia del acto libre. Es libre el acto que brota del alma entera, como expresión viva de su unidad interior[15] —«No está mal / este yo fundamental —anota A. Machado entre sorprendido e irónico en el «Poema de un día»— contingente y libre, a ratos / creativo, original; / este yo que vive y siente / dentro la carne mortal / ¡ay! por saltar impaciente / las bardas de su corral» (CXXVIII).

La filosofía bergsoniana de la *durée* y del *élan* vital influyó notablemente en el Unamuno de madurez y en el primer Antonio Machado, y, desde luego, su música rimaba bien con la experiencia de lo profundo abisal, que habían descubierto los poetas en las últimas décadas del XIX. Sobre lo inmediato psíquico recayó el interés de la generación literaria de fin de siglo, con una mirada minuciosa y simpatética, como aquella que exigía

---

[12] *Les données inmédiates de la conscience,* en *Oeuvres,* Ed. du Centenaire, París, PUF, 1970, pág. 155.
[13] Ídem, pág. 88.
[14] Ídem, pág. 71.
[15] Véase el capítulo VII «La crisis del positivismo», pr. 3.º, con una amplia referencia al bergsonismo.

digitalia
www.digitalia.us

Bergson. Azorín llama a la vivencia genéricamente «sensación», la unidad del sentir y lo sentido, como el núcleo germinal de lo experimentado por el alma. Sensaciones, emociones, sentimientos, deseos, ensueños y pensamientos constituyen «los menudos hechos» interiores, amasados por la costumbre, donde se condensa la historia íntima de una vida. «Quisiéramos saber cómo ha sido la sensación en un momento dado» (VI, 285). En este empeño está todo Azorín. «El momento es fugaz. Tratamos de fijar en el papel y en el lienzo la sensación, y no sabemos si los demás sentirán o no ante la tela o el papel lo que nosotros hemos sentido» (VI, 289). Apresar vivencias, reproducirlas, jugar con ellas en el mágico caleidoscopio del alma es el secreto del arte azoriniano.

Pero el alma no es sólo intimidad frente a la dura objetividad exterior, sino también temporalidad fluyente, melódica, a diferencia tanto de la serenidad inmoble de la naturaleza como de la eternidad inmarcesible del espíritu. Si hay un tema obsesivo, dominante, omniabarcante, en toda la generación finisecular es el del tiempo. Pero lo que no era en Bergson más que la unidad interior del yo profundo se torna ahora un enigma angustioso. El «terrible misterio del tiempo», que atormentaba al joven Unamuno. «Tener que pasar del ayer al mañana sin poder vivir a la vez en toda la serie del tiempo» —se queja Pachico Zabalbide en *Paz en la guerra*—. ¿En qué consiste este misterio del tiempo? ¿Es caída en la facticidad o posibilidad de renacimiento, o acaso lo uno y lo otro, como pensaba el gnosticismo? «Aquí se cumple el misterio de siempre —escribe Unamuno en los ensayos *En torno al casticismo*— el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo» (I, 788). El tiempo es visto como un ceñidor de la libertad, porque implica una caída del alma en un medio extraño e incierto, donde se encuentra perdida. «Nos estamos buscando durante la vida toda, porque al nacer nos perdimos. Quiera Dios que al morir nos encontremos» (VIII, 214). He aquí el terrible misterio del tiempo:

> Y es que las almas y las ideas llegan al mundo, o demasiado pronto, o demasiado tarde; y cuando un alma nace, se fue ya su idea, o se muere aquélla sin que ésta baje (III, 882-883).

En este extraño texto de inspiración gnóstica están implícitas las intuiciones fundamentales de la vida/tiempo en Unamuno. Nacer = perderse, por haber perdido —olvidado, decía Platón— la propia idea; morir = des-nacer, como suele decir Unamuno, tal vez volver al origen perdido; y vivir = buscarse, recordándose, acertándose acaso o des-acertándose en el propio secreto, que cada alma lleva en sí escondido como una semilla. El tiempo genera la tensión inmanente debida al desajuste constitutivo del alma y su idea; mientras está en el tiempo, el alma no se acierta cabalmente con su «sí mismo», no coincide íntegramente, en el mejor de los casos, con su idea, y, por eso no puede totalizar en un instante la serie entera del tiempo, fragmentado y disperso, carente de unidad interior. Pero en el tiempo tiene, sin embargo, la única oportunidad de su búsqueda y orientación hacia un centro originario. De ahí la ambivalencia del tiempo, fugaz e inconsistente, como destino carnal del alma, pero, al cabo, y pese a todo, una morada relativa, en la que tiene que esforzase el alma por encontrar y desplegar su secreto.

«Es el concepto del tiempo lo que me subyuga —dice de sí mismo Azorín en sus *Memorias inmemoriales*— y forma el núcleo de mi personalidad espiritual» (VIII, 531).

digitalia
www.digitalia.us

Se trata del «poder del tiempo», que todo lo abate y todo lo hace florecer, que tanto cierra como abre mágicamente las posibilidades de la vida. Y llega a pensar incluso Antonio Azorín si acaso aquella obsesión le venga de su abuelo, «filósofo terrible», que escribió una «página soberbia, inquietadora, sobre la idea de tiempo y la eternidad perdurable» (II, 72). Pero el abuelo era teólogo o teósofo, y podría trascender el tiempo en un rapto de eternidad, mientras que él, pequeño filósofo, se encuentra perdido en su laberinto. Como había aprendido del maestro Yuste, «la eternidad no existe. Donde hay eternidad no puede haber vida. Vida es sucesión; sucesión es tiempo. Y el tiempo —cambiante siempre— es la antítesis de la eternidad —presente siempre» (I, 815). Vida/tiempo —cualitativo, melódico, irreversible— y tiempo/alma —interioridad vivenciadora— que es de índole aérea o acuosa, como la palabra o la música. ¿Dónde hacer pie? «No hay cimiento / ni en el alma ni en el viento» —constata lúcidamente el poeta A. Machado, refiriéndose a la filosofía del maestro Unamuno.

Y en cuanto a Machado, ya se sabe que el tiempo constituye la sustancia toda de su lírica. Tiempo que es pálpito de conciencia en contacto con la realidad del mundo. Como precisa en una nota poética a Gerardo Diego, «al poeta no le es dado pensar fuera del tiempo, porque piensa su propia vida, que no es, fuera del tiempo, absolutamente nada» *(OPP,* 54-55). Vuelve, pues, en la lírica de Machado, la intuición fenomenológica de Bergson acerca del tiempo, incluso en su misma imagen directiva de la «frase musical», aunque cercada por un halo de sombra:

> No hay trozo melódico que no esté virtualmente acabado y complicado ya con el recuerdo. Y este constante acabar que no se acaba es —mientras dura— el mayor encanto de la música, aunque no esté exento de inquietud. Pero el encanto de la música es para quien la escucha [...]; mas el encanto de la vida, el de esta melodía que se oye a sí misma —si alguno tiene— ha de ser para quien la vive, y su encanto melódico, que es el de su acabamiento, se complica con el terror de la mudez *(OPP,* 611).

Ahora bien, en el tiempo, en la frase melódica, también anida el silencio como uno de sus componentes, casi como el vacío de fondo sobre el que resuena la melodía, y que, a veces, se inserta en sus intersticios, a modo de un calderón musical. El buen oidor de la melodía de su vida lograría percibir este silencio de trasfondo. El tiempo homogéneo, cuantitativo, el que canta el reloj, «el latido del corazón de metal», lo ignora, porque mide el tiempo para dominarlo y protegerse de su maleficio. Al medirlo, «le guía —al decir de Mairena— una ilusión vieja como el mundo: la creencia de Zenón de Elea en la infinitud de lo finito por su infinita divisibilidad» *(OPP,* 536). Pero el otro tiempo del alma, el que pulsa en lo interior de la conciencia como el latir de una espina, oye el silencio en la melodía inacabada, que se precipita en la muerte. «... Era un día / (tic-tic, tic-tic) que pasó / y lo que yo más quería / la muerte se lo llevó» (CXXVIII) —canta el poeta—. La historia íntima del yo está tejida de palabra y silencio. Pero, mientras aún hay tiempo, lo reactualiza el poeta en la evocación del alma.

Paradójicamente, aquel tiempo homogéneo está vacío, carente de sustancia, mientras que este otro tiempo interior del alma, que escucha su silencio, se distiende y fluye como la canción fecunda del agua: «Agua del buen manantial / siempre viva / fugitiva / poesía, cosa cordial» (ibíd.). A la poesía, en cuanto palabra del alma, la llamó Machado

digitalia
www.digitalia.us

«palabra en el tiempo», pues al cabo el alma no es más que tiempo retenido, transfigurado en pura presencia dinámica, es decir, en la conciencia interior de su transcurso.

4. Los lugares del alma: el sentimiento y la voluntad

El rechazo del intelectualismo hace emerger nuevos lugares interiores, una geografía abrupta del alma, con abismos insondables y escarpadas cumbres. «Cada alma es un abismo —escribía E. F. Amiel—[16] un misterio de amor y de compasión.» El entendimiento cede su primacía clásica al corazón, que es la sede metafórica del sentir y del querer, y para el romántico el verdadero centro de la existencia. La realidad no es lo representado, sino lo sentido y experimentado, lo que nos hace padecer, sufrir y gozar, en una palabra, vivir. En lugar del plano entendimiento analítico es ahora la imaginación la potencia creadora que sondea los abismos y explora las cumbres. Sentimiento, voluntad e imaginación constituyen la tríada interior de la nueva subjetividad. La mente *(mens* como conciencia), precisa Unamuno, «es visión, sentimiento y voluntad» (VI, 742).

Según el romanticismo, el sentimiento nos arraiga en el ser. Ésta es su intuición fundamental. No hay realidad, o al menos no se tiene derecho alguno a creer que la hay, si no se parte de la experiencia pática y radical de ella. En contra del racionalismo, el *pathema* precede al *noema*. Lo meramente representado no basta como índice veritativo de realidad, porque puede confinarnos en la cámara oscura de la conciencia, en el teatro solipsista e inmanente de sus representaciones, que bien pudieran ser espectrales. Real, verdaderamente real, decía Feuerbach, es lo que nos hace sufrir. La sensiblidad, no sólo la externa o intuitiva, sino fundamentalmente la interna o sentimental, nos da la pregnancia de una experiencia carnal, esto es, sensible y sufriente, del mundo. Lo así experimentado no es algo por modo objetivo, representativo o eidético, sino im-presivo, compasivo y e-motivo. «Consciencia —escribió Unamuno frente al cartesianismo— es conocimiento participativo, es con-sentimiento, y consentimiento es compadecer» (VII, 192). El sentimiento no es, como suele creerse, pura inmanencia subjetiva, sino el tacto o contacto primordial de realidad. Sentir lo real en el tacto interior del alma es sentir-se verdaderamente real, y viceversa, quien se siente de veras, esto es, de bulto y sustancia, sostiene Unamuno, siente a una la realidad y en ella participa. La conciencia es a modo de una cenestesia vital. «Mala cosa es que al recostarte en tierra no sientas a lo largo de tu cuerpo el toque de la tierra, y que ésta es firme y sólida; pero peor es que al recibir en tu espíritu el mundo no sientas el toque del mundo» (I. 1.173). Pero además, el sentir, o al menos en ciertas formas radicales de él, es un con-sentir, un sentir conjuntamente la realidad, padecer en común una misma suerte y destino, tomar parte en una experiencia com-pasiva en el sentido literal de sentir lo otro, lo radicalmente otro, y con el otro. Éste es el nuevo sentido de conciencia *(conscientia, cum scire),* que reivindica Unamuno frente al inmanentismo y solipsismo cartesiano: un saber connatural de lo vivido, experimentado, en el con-sentimiento, (más radical que el mero acuerdo objetivo), y la co-participación.

---

[16] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 193.

digitalia
www.digitalia.us

En contra de lo que suele creerse, el sentimiento no es ciego, sino vidente, clarividente, porque logra ver dimensiones cualitativas que escapan al entendimiento objetivo. En el sentimiento, lo real vivido es además evaluado, positivamente o negativamente, en un determinado tono afectivo y con un volumen de intensidad o profundidad. Lo verdaderamente real nunca es plano ni neutro; éstas son tan sólo características de un ente de mero entendimiento *(ens rationis).* Por el contrario, el ente cordialmente experimentado *(ens cordis)* lo es siempre en una determinada valencia afectiva/valorativa y con un determinado relieve en función de sus proporciones —anchura, altura y profundidad— en el «mundo de la vida». Para el sentimiento no hay meras cosas, sino acontecimientos cargados de sentido y de valor, que conmueven y activan la vida del hombre. Por decirlo de una vez, el sentimiento constituye para el romántico el modo de pertenencia a lo originario, al fondo misterioso del mundo, que es de la misma índole que el alma. Por eso se puede vibrar al unísono con él, sentir sus efluvios y ritmos, comprender sus expresiones y abismarse en sus silencios. No hay otro modo de acceder al secreto de la realidad. Los sentimientos son reveladores, como una llave mágica que nos abre la profundidad abisal del mundo. Como escribe Unamuno a Zulueta, «voy creyendo que el sentimiento es la verdadera facultad del conocer trascendente»[17]. Y es que la verdad vivificadora, la verdad que hace vivir, pertenece al orden del corazón. Toda visión del mundo, toda filosofía, no menos que la poesía, anidan, en última instancia, como ya vio Unamuno, en la placenta significativa del sentimiento. «Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo, lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez» (VII, 110). Este juicio pudieran haberlo suscrito sus compañeros de generación. Si es el suyo un pensamiento poético, literario, ligado a la carne y sangre de las palabras, a intuiciones y revelaciones de lo profundo, se debe al magma de los sentimientos, que lo penetra y envuelve. En esta temperatura cordial cuajan los símbolos poéticos su luz de diamante.

Ahora bien, sentir-se ser es tan sólo la cara pasiva del hacer por ser, del esfuerzo por ser, según la terminología de Unamuno. Sentirse y serse es el acto del existente. Al arraigarnos en la realidad y darnos una valencia afectiva de ella, el sentimiento nos dispone positiva o negativamente a la acción. Pero ésta brota de otro fundamento, que se identifica con el ser, o con el poder de ser mismo. En cuanto fundamento último no está bajo órdenes. Es, por el contrario, el poder soberano, la potencia activa, decisiva y decisoria, la resolución de ser. *Homines sunt voluntates* —decía Agustín de Hipona—. El hombre es su resolución. Así lo proclaman también los héroes castizos españoles, como Segismundo: «Y teniendo yo más alma / ¿tengo menos libertad?» «Tener más alma —comenta Unamuno— es tener más voluntad entera, más masa de acción, más intensa; no mayor inteligencia ni más completo espíritu» (I, 823). El hombre es, pues, decisión o resolución existencial, esto es, voluntad. La voluntad da la medida del poder. «Abrigo la profundísima convicción —escribe Unamuno— de que ser no es más que querer ser» (VIII, 228), y, por tanto, poder de ser. Este poder se actualiza en cada caso en sus posibilidades en la libre autoafirmación de sí como voluntad. De ahí que la libertad nada tenga que ver con el libre arbitrio con su elección racional según el motivo más

[17] *Cartas 1903-1933,* ob. cit., pág. 84.

digitalia
www.digitalia.us

fuerte y determinante, sino con el poder mismo de autodeterminación, que establece desde sí y por sí, libérrimamente, lo que ha de valer para él como motivo. No es tampoco razón práctica legisladora, como creía Kant, sino sencilla y desnudamente *voluntas* como capacidad de ser, de vivir, de trascender o crear. En suma, el yo carnal o el yo cuerpo no es, al modo schopenhaueriano, más que un acto de voluntad, de donde puede concluir Unamuno, que este yo se esfuerza por afirmarse volitivamente en ser, haciendo por ser frente al embate de la muerte.

Como ya se ha indicado, el fin de siglo, en medio de la crisis del intelectualismo, es decididamente voluntarista. De ahí su inquina antiintelectualista. La confrontación entre el entendimiento y la voluntad se convirtió en un lugar común de la antropología filosófica en el fin de siglo. El entendimiento, explica, analiza, reflexiona, y en este sentido inhibe o paraliza la voluntad, cercándola de condicionamientos y límites. «Evitando la reflexión y el autoanálisis —matadores de la voluntad —escribe Martínez Ruiz sobre la falsilla de Schopenhauer— se conseguirá que la Voluntad resurja poderosa y torne a vivir..., siquiera sea a expensas de la inteligencia» (I, 912). La inteligencia es explicativa, ve «causas eficientes» —precisa por su parte Unamuno— y establece una red de relaciones que condicionan y hasta determinan la conducta. La voluntad, en cambio, pone o establece «causas finales», de sentido y valor, en un comienzo absoluto, pese al ceñidor de la facticidad, en que se ve envuelta en el mundo. De otro lado, el entendimiento es siempre contractivo, reductivo, en cuanto todo lo asimila a su forma, mientras que la voluntad es expansiva, dilatadora, haciéndose a la forma del todo. Y en lo que respecta al modo de posesión, el entendimiemnto, sostiene Unamuno, es monista, panteísta, pues todo lo hace uno y lo mismo, y busca que «seamos absorbidos por el mundo»; la voluntad, en cambio, es monoteísta, egoísta, pues pretende «absorber el mundo en nosotros» (VII, 176). El entendimiento, por lo demás, es crítico, autocrítico, y, por lo mismo, corrosivo y disolvente, conduce a la nada; mientras que la voluntad se resuelve creadoramente, haciendo un poder desde y contra la nada. Otro tanto cabe decir respecto a su envergadura. El entendimiento es la facultad de la forma y del límite, la voluntad es la potencia de lo indefinido, de lo vago y lo informe. En toda voluntad alienta, pues, una aspiración infinita, inacabable. «A esta fuerza íntima, esencial —dice Unamuno— se la ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo» (VII, 197), ya se entienda esto de modo intensivo esencial, como aspiración a lo infinito, según Unamuno, o extensivo e indefinido, conforme a Azorín. Más esencial resulta aún su diferencia respecto a la vida, como precisa Unamuno sobre falsilla bergsoniana:

> Es una cosa terrible la inteligencia, tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible [...] La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa: quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla (VII, 162).

La voluntad, en cambio, es sinónima de vida, de esfuerzo vital, y se resuelve, combativa, contra todo lo que la resiste o traba su ejercicio. El entendimiento es contempla-

digitalia
www.digitalia.us

tivo; la voluntad dramática. En suma, uno ama la forma, el número y la medida; la otra, el torrente de la vida. Ésta es la línea divisoria que cava una frontera insuperable entre intelectualismo y voluntarismo. Tal como lo resume Unamuno, «los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona» (VII, 221-222).

Pero la persona, a diferencia de la vida animal, no sólo es, sino que se es. «Serse es propio de la personalidad» (VII, 1518). Serse determina un acto transitivo/reflexivo, de hacer por ser y de estribar en la obra de sí. Ser-se es el acto de la voluntad. En uno de sus frecuentes retruécanos, la define Unamuno como «una pasión que actúa o una acción que padece» (VII, 1534). La resolución de la voluntad no brota olímpicamente por obra de una decisión soberana. Tiene su matriz trágica de sombra. Implica pasividad, penuria, déficit de ser, que, en un determinado punto de sufrimiento, se transforma en acción, en resolución de ser. Es tanto como sacar fuerzas de flaqueza, según reza el dicho popular, en que se inspiró Unamuno. La voluntad es, pues, agónica, puesto que sufre y combate. En ella se cruzan la experiencia de la manquedad y el apetito de ser. Y esta tensión en que vive, en combate perpetuo con la inteligencia, genera la actitud de la incertidumbre creadora. «El hombre más real, *realis,* más *res,* más cosa, es decir, más causa —sólo existe lo que obra— es el que quiere ser o el que no quiere ser, el creador» (II, 974) —afirma Unamuno—. Esto hace tan estimada la voluntad en el fin de siglo. Toda voluntad es, pues, un acto de creación, y todo creador un héroe de voluntad. Lo que enaltece a la voluntad, hasta el punto de redimir del sufrimiento, como pensaba Nietzsche, es precisamente la creación desesperada. Crear es posición de ser, de su sentido y valor, en medio de la agonía, contra la nada. Cuando falta un fundamento objetivo, racional, del orden del mundo —«no hay cimiento ni en el alma ni el viento»— sólo queda el viento creador de la voluntad, que es palabra en acción o acción significativa como palabra.

Pero cabe también «no querer ser», es decir, la otra voluntad desasida, en sentido schopenhaueriano, transfigurada por la renuncia ascética, cuya obra es la des-creación. Entre una y otra, la voluntad del sí y la voluntad del no, entre la inspiración dionisíaca, a lo Nietzsche, y la asténica y pasiva, a lo Schopenhauer, se extiende, para la generación finisecular, el espacio vital del yo/alma.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XX

Variaciones sobre el egotismo

La crisis de fin de siglo hizo emerger una subjetividad exasperada, que no contaba con ninguna tabla de salvación; más aún, rechazaba cualquier tabla vigente como expresión de un pensamiento dogmático. Baroja había acertado al poner el egotismo en conexión con el idealismo filosófico dominante —*«egotismus, idealismus*», reza uno de los parágrafos iniciales de *La caverna del humorismo* (1919):

> Así como se puede decir que el mundo es una representación de nuestra conciencia y ésta, a su vez, una creación de los sentidos, se puede asegurar que nuestra obra es la proyección hacia afuera, y nuestro espíritu una creación de nuestra voluntad (V,401).

Aunque el parágrafo forma parte de la glosa a la conferencia apócrifa del profesor Schadenfrente, no hay razón alguna para no identificar esta postura con la opinión propia de su autor. «Los creadores como los interpretadores, todos somos egotistas, sistemáticos o no; unos de una manera velada y suave; otros de un modo violento y cínico» (V, 401). La consecuencia práctica no podía ser otra que la hipertrofia de la crítica contra lo establecido y, como su revés, la imaginación constructiva del propio yo. Apostilla Baroja:

> No encontrando el mundo hecho a nuestro gusto lo descomponemos y lo rehacemos a nuestra imagen y semejanza (V,402).

1. La cultura del yo

El egotismo no significa, pues, otra cosa que la cultura o el cultivo del yo. El fenómeno ya lo constató Azaña, como característico del decadentismo, desde una posición crítica abiertamente hostil a la nueva sensibilidad. En el fin de siglo, dice, «la consigna era modernidad», pero no ya en la forma ilustrada, sino en una nueva

digitalia
www.digitalia.us

> disposición de ánimo, que tomó dos formas: tristeza y violencia. En el desmayo general del ánimo público, los más finos estuvieron tristes por influjo literario, contagiados por la moda delicuescente, tristes por desengaño precoz de una egolatría sin porvenir[1].

Azaña se limita a señalar el fenómeno desde fuera, con la inevitable distancia de su desdén político hacia la generación finisecular. Unamuno, el joven y radical Unamuno de 1894, condena abiertamente el individualismo egolátrico como «un *soi disant* misticismo de borrachos y morfinómanos» (I,974), y achaca tal «degeneración» egotista, como otras extravagancias, al «proceso económico capitalístico», que prima el cultivo del individuo como valor de cambio en el mercado: «todo ello procede del olvido de la dignidad humana, de la caza por la distinción, del temor a quedar anónimo, del empeño por separarse del pueblo» (I,974). Luego iba a variar radicalmente esta valoración. Antonio Machado, en cambio, lo vive desde dentro, con su sutil espíritu introspectivo, como parte de su propia experiencia poética y existencial:

> Cuando el espíritu romántico desfallece como un atleta que agota su energía en la mera tensión de sus músculos, sólo se salva el culto al yo, a la pura intimidad del sujeto individual *(OPP,* 939).

Lo que no especifica ninguno de ellos es que se trata del yo del modernismo, crítico, hipercrítico por igual de la metafísica y de la ciencia, enemigo del espíritu de sistema, rebelde e iconoclasta de las viejas tablas de valor, pero a la vez, ansioso de una nueva revelación, que sólo podía encontrar en la experiencia exacerbada de sí mismo, en la vivencia extrema de la espontaneidad del creador. A su vez esta exigencia de creatividad venía urgida por la magnitud de la crisis, en que se habían ido a pique todas las referencias. Se apunta así a la paradójica conexión de nihilismo y egotismo, tal como floreció en el fin de siglo, a modo de una flor exótica en la escombrera de la crisis.

A este nihilismo epocal, donde todo naufraga en un espantoso vacío de sentido, se refiere Gottfried Benn en su poema «Sólo dos cosas», un poema metafísico o «un poema absoluto», por calificarlo con sus propias categorías poéticas:

(...)
Por tantas formas pasado,
por el yo, por el tú, por el Nosotros,
pero todo fue sufrido
por la eterna pregunta:¿para qué?
Es una pregunta de niños.
Sólo más tarde se te hizo consciente,
sólo hay dos cosas: soporta
sea sentido, manía, leyenda—

[1] «Tres generaciones del Ateneo», en *Manuel Azaña, Antología, Ensayos*, F. Jiménez Losantos (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1982, I, págs. 220-221.

digitalia
www.digitalia.us

tu determinación: debes.
Si rosas, si nieves, si mares,
lo que floreció marchitó,
sólo hay dos cosas: el vacío
y el señalado yo (GW, III, 342).

Rafael Gutiérrez-Girardot acierta plenamente al poner en relación el poema con las «luchas del ser», que tanto le preocuparon al poeta, esto es, las gandes batallas de la metafísica, que a la postre acabaron abriendo un profundo y espantoso vacío, donde sólo el yo queda a flote:

> las luchas del ser son la evolución histórica —«por tantas formas pasado», «lo que floreció marchitó»— que obliga a apreguntar «para qué», es decir, por el sentido de la vida o si la vida tiene sentido. La pregunta tiene una culminación histórica, condicionada por ella misma: después de las «rosas, las nieves, los mares» que florecieron sólo quedan «el vacío y el señalado yo». Señalado por esta busca, por el sufrimiento de la pregunta infantil, que, al cabo, no tiene respuesta o una respuesta abierta que impone al «debes» seguir viviendo en el vacío. Esta situación es la del nihilismo[2].

Pero este «señalado Yo» *(ausgezeichnete Ich),* herido o traspasado por el nihilismo, es también el yo que se atiene exclusivamente a sí mismo, en su soledad irremediable, y ha de hacer consigo mismo los experimentos extremos de existir en una edad postmetafísica, tras la muerte de Dios. No es extraño que acabe siendo el yo que sólo entiende de su propio culto.

Hay que distinguir, sin embargo, entre un doble concepto de individuo, según se lo entienda en su mera singularidad y concreción, como ser finito y carnal, o en su personalidad intransferible, fruto de su capacidad creadora. En este segundo caso —el más relevante para nuestra consideración—, el individuo, a diferencia del rostro genérico de la humanidad, tiene su secreto, su nombre propio y su historia, incluso el gesto único en que, al decir de Valle-Inclán, se condensa toda la vida *(OE,* 174-5)[3]. En el individuo, piensa Unamuno, prima el continente, esto es, la forma o perfil propio con que se diferencia y afirma en relación con todos los demás, en contraste con la categoría de la persona, que señala al contenido o a los valores sustantivos de humanidad. «La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia adentro, presenta nuestra infinitud» (I,1088). De ahí que a menudo se contrapongan ambas categorías, aunque en «un más amplio y más exacto sentido —precisa Unamuno— pueda decirse que se prestan mutuo apoyo» (I,1887). Todo su esfuerzo existencial consistió precisamente en hermanar ambas categorías en una viviente obra de arte. Es bien conocida la pasión con que el Unamuno posterior a la crisis reivindica su yo:

---

[2] *Cuestiones,* México, FCE, 1994, pág. 266.

[3] *La lámpara maravillosa,* en *Obras escogidas,* Madrid, Aguilar, 1958.

digitalia
www.digitalia.us

> ¡Yo, yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—; ¿y quién eres tú? Podría aquí responderle con Obermann, con el enorme Obermann: para el Universo, nada; para mí, todo (VII, 115).

Cuando cae todo absoluto, el yo, su existencia, es lo único que se concierne a sí mismo absoluta e incondicionalmente. No es que sea un absoluto, aun cuando así lo pretenda el Único de Stirner, sino lo que absolutamente está en cuestión. El yo siente un interés absoluto en su existencia y «se interesa absolutamente en existir» —subraya Kierkegaard y repite Unamuno (VII, 174)—. En otros términos, el yo concreto e individual está por encima de todas las abstracciones. No de otro modo piensa Baroja. En la crisis nihilista de todos los ideales y valores,

> ¿qué queda entonces ? Queda el hombre, el hombre, que está por encima de la religión, de la democracia, de la moral... queda el hombre, es decir, el héroe (V,133).

Con esto remitía al «fondo insobornable», según expresión orteguiana, de autenticidad y creatividad, que era para él la única tabla a qué acogerse en medio del naufragio[4]. También Azorín apunta en esta misma dirección: «Lo importante es nuestra vida, nuestra sensación momentánea actual, nuestro yo, que es un relámpago fugaz» (I,939). Pero fugaz y todo, y acaso por su misma fugacidad, este relámpago concentra en sí el esplendor de un destello luminoso, un instante de creación que puede salvarnos de la angustia, el tedio y el *spleen*.

2. El yo héroe

La alusión barojiana al yo/héroe es muy significativa del nuevo clima epocal, en que surge con el modernismo el culto del yo. Ciertamente, «egotismo» comenzó teniendo un sentido negativo, tanto por su connotación egoísta como por la narcisista, visto, como dirá Unamuno, «desde la ciencia ética», es decir, desde una ética de base objetiva y universal. Desde tal óptica, egotista es quien está dispuesto a sacrificar los valores objetivos a su propio fuero interno o al lucimiento de su personalidad. En este sentido, el egotista cae bajo la figura de lo que denostó Hegel como «la vanidad *(Eitelkeit)* del individuo», por la que éste hace prevalecer su sentimiento, su convicción o su inspiración en canon de valor[5]. Resulta así comprensible que la figura del egotista sólo pueda florecer en una profunda crisis cultural, como la de fin de siglo, cuando se advierte la insuficiencia o límite intrínseco de la cultura racionalista para determinar objetivamente la esfera del valor. De ahí que veamos al egotista Unamuno, tras su crisis espiritual, batirse a veces irónica y hasta sarcástica-

[4] «Ortega y Gasset dice de mí que estoy constituido por un fondo insobornable, yo no diré tanto, pero sí que no me siento hombre capaz de dejarme sobornar en frío por cosas exteriores» (V,166).

[5] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, en *Werke in zwänzig Bänden*, Fráncfort, Suhrkamp, 1970, VII, pág. 14.

digitalia
www.digitalia.us

mente con la posición objetivista hegeliana, devolviéndole el mismo reproche de «vanidad», ahora en el sentido de vacua e inane, y le contraponga la necesidad de cuidarse del propio yo:

> Vine al mundo a hacer mi yo, y ¿qué será de nuestros yoes todos? ¡Vive para la Verdad, el Bien, la Belleza! Ya veremos la suprema vanidad y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita (VII,136).

Hacer el yo, cuidar del yo, es ahora la suprema tarea. No hay más alto ni más noble heroísmo que el de ser sencillamente hombre, un yo en experimento de su propio poder. El culto del yo es el culto del héroe. Antes se veneraban las mayúsculas porque en ellas se veían depositadas inmutables y eternas esencialidades. No eran ya las ideas platónicas, sino los ideales y valores de la nueva cultura del sujeto. La modernidad ha constituido en buena parte un culto a tales abstracciones, con que se pretendía llenar el hueco del gran ausente. Pero después de la muerte de Dios vino la del hombre o la humanidad y el cortejo de sus fantasmas, y a la postre, sólo queda el yo, el héroe, reivindicando para sí aquel culto, que antes se transfería hacia las ideas o los valores. ¿Por qué el héroe? Porque ser yo supone, en primer lugar, una batalla contra las viejas tablas de valores, entronizadas con el triunfo de la burguesía, pero que ahora, en el sombrío final de siglo, con la crisis interna de la cultura ilustrada, muestran su inanidad y carencia de justificación. El héroe es tanto quien rompe con las viejas tablas, según Nietzsche, como quien se ensaya y arriesga a sí mismo en la creación del valor. No hay héroe, por lo demás, piensa Ortega, sin originalidad práctica, resistiéndose tanto a la convención como a la presión social. Y es en este frente donde surge la otra batalla. Ser yo implica, en segundo lugar, tener un perfil propio, labrarse creadoramente la propia individualidad en un tiempo en que comienza a dominar e imponerse el rostro anónimo de la gente. En la España de fin de siglo, esta doble resistencia, tanto contra las formas de vida establecidas como contra la presión ambiental, debió de rayar en lo heroico, con tal de que descarguemos esta palabra de todo énfasis trascendente. Ahora, «lo que pemite al héroe sacrificarse —advierte M. Merleau-Ponty— no es, como en Nietzsche, la fascinación de la muerte, ni como en Hegel, la certidumbre de cumplir lo que quiere la historia; es la fidelidad al movimiento natural que nos lanza hacia las cosas y los otros»[6], esto es, la vida misma y su inminencia creadora; la vida y su esencial desvivirse y sobrevivirse. «El héroe de los contemporános no es Lucifer ni es incluso Prometeo, es el hombre»[7]. De esto se trataba: el yo, el creador de sí mismo, como héroe. Como replica Unamuno a F. de Cossío, a propósito de la acusación de egolatría que había vertido éste contra su generación:

> Pero esta egolatría fue la consecuencia, de cierto hipertrófica, de un descubrimiento moral que hicimos en el fragoroso hundimiento de los ideales históricos españoles: el descubrimiento moral de la personalidad individual, hasta entonces vejada, abatida y olvidada en España (III,1173).

---

[6] «Le Héros, l'Homme», en *Sens et non-sens,* París, Nagel, 1966, págs 329-330.

[7] Ídem, pág. 331.

digitalia
www.digitalia.us

Y líneas más adelante, añade enfáticamente, hablando —de las pocas veces que lo hace— en nombre de su generación: «y ya que España se hundiera, queríamos salvar al español», para concluir con la arrogancia de quien ha afrontado un arduo destino: «Creíamos haber nacido para renovar la patria, para hacer de España el solar de los españoles, un pueblo de yoes y no un rebaño de electores y contribuyentes» (III,1175). En un sentido análogo se expresa Pío Baroja en *El tablado de Arlequín:*

> el nuevo renacimiento puede reproducirse, porque debajo del montón de viejas tradiciones estúpidas, de dogmas necios, se ha vuelto a descubrir el soberano yo (V,27).

Pero el egotismo no estaba sólo en el arte, sino también en el pensamiento, en la ética y la política.Tocamos con esto el punto de las consecuencias prácticas del egotismo, que son sin duda de gran alcance. ¿Puede el egotismo dar pie a una ética o se consume fatalmente en mera ostentación o en protesta exasperada? Acorde con «las premisas idealistas, la ética egotista sólo puede ser una moral heroica de la vocación o de la misión, esto es, de la tarea única e insustituible que identifica al yo en su unicidad. Y de ahí la originalidad práctica y la autenticidad personal como sus valores formales dominantes. Para Unamuno la revindicación del sentido de la personalidad representa de por sí un valor ético de primer rango, pues sin el interés trascendental por el destino del yo o de la conciencia no hay vida moral posible. Toda la ética egotista se compendia en la sentencia pindárica, tan cara a la generación finisecular española, de «llega a ser el que eres», se fiel a ti mismo, que puede verterse en concreto en diferentes actitudes y matices. En Ganivet da pie a su versión peculiar de un estoicismo intrahispánico, que parafrasea en los términos siguientes:

> No te dejes vencer por nada extraño a tu espíritu; piensa, en medio de los accidentes de la vida, que tienes dentro de ti una fuerza madre, algo fuerte e indestructible, como un eje diamantino, alrededor del cual giran los hechos mezquinos que forman la trama del diario vivir (I,152).

Alguna afinidad tenía esta fuerza diamantina del que es fiel a su convicción interior y estriba sólo en su propia fuerza con aquel fondo insobornable de autenticidad, en que se inspiraba Baroja, al decir de Ortega, para resistir a la presión de lo convencional y consueto. El cinismo fue un rasgo dominante en algunos pensadores de la generación finisecular, especialmente Ganivet y Baroja, y hasta el Juan de Mairena machadiano hizo un elogio del cinismo como método para podar el árbol de la cultura, autentificándolo desde las exigencias del hombre elemental. Para Unamuno, en cambio, el imperativo de «aprende a ser el que eres» se perfila como obediencia a la vocación o misión, donde encuentra el héroe el secreto de su vida:

> Y como el héroe es el único que lo oye y lo sabe, y como la obediencia a ese mandato y la fe en él es lo que le hace, siendo por ello héroe, ser quien es, puede muy bien decir: yo sé quien soy, y mi Dios y yo sólo lo sabemos y no lo saben los demás (III, 81-82).

digitalia
www.digitalia.us

3. Egotismo *versus* egoísmo

Para evaluar el valor ético del culto al yo hay que partir de la diferencia, que ya se ha hecho, entre el individuo en cuanto singular y el individuo en su personalidad creadora. A los términos de esta distinción suelen corresponder respectivamente los de la pareja egoísmo y egotismo. En la medida en que se le pueda reconocer al egotismo una calidad ética o estética, hay que distinguirlo del egoísmo, con el que a menudo se lo confunde. La distinción ya está incoada en *Del Sentimiento trágico de la vida:*

> ¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. Eso que llamáis egoísmo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario (VII, 136).

Suele creerse, en efecto, que todo amor a sí es egoísta, esto es, que está carente de sentido moral. Así lo vio Schopenhauer. Se trata para él del «impulso a la existencia y al bienestar». El egoísmo es consustancial a la afirmación de la voluntad y se da en todos los grados en que ésta se hace presente, desde la naturaleza más elemental al hombre, donde se muestra con la máxima claridad y contundencia. Cada individuo, en tanto que manifestación de lo que es la voluntad como potencia ciega de afirmación, se quiere a sí mismo de modo incondicional, exclusivo y excluyente. «De ahí que cada uno quiere todo para sí, quiere poseer todo, o al menos dominarlo, y quisiera negar lo que le contradice.» Es pues, inevitable que el individuo se crea centro del mundo *(Mittelpunkt der Welt),* y que su muerte es el fin del universo, puesto que éste no es más que su representación *(Vorstellung),* conforme con sus necesidades y su propio impulso volitivo. Según tales presupuestos, el individuo, según Schopenhauer,

> considera su propia existencia y su bienestar ante todo lo otro, y, ciertamente, desde el punto de vista natural, está dispuesto a sacrificar a éste todo lo otro, incluso a aniquilar el mundo, con tal de conservar un poco más tiempo su propio sí mismo, esta gota en el mar[8].

De ahí que la moral consista en la negación de este impulso egoísta, causa de todos los males y miserias de un mundo entregado a la guerra de todos contra todos. Unamuno, traductor y buen conocedor de Schopenhauer, no podía desconocer este severo diagnóstico sobre la condición humana. Por otra parte, desde supuestos muy diferentes a los de Schopenhauer, militaba también a favor de ese egoísmo radical, la teoría de Max Stirner sobre el «único», el yo soberano, al que había llegado apurando la lógica interna de la subjetividad moderna. El «único», surgido de la emancipación contra los últimos restos de un humanismo idealista, al no admitir sobre él ni en él ninguna legalidad, ya sea trascendente o inmanente, por nada ni nadie se siente obligado,

[8] *Die Welt als Wille und Vorstellung,* cap. 61, ob. cit., I, págs. 431-432.

digitalia
www.digitalia.us

sino por la decisión libérrima de sí mismo. La autonomía del sujeto moderno se vuelve aquí plenamente autarquía, pues el yo es para sí mismo su ley y su señor. «La individualidad, es decir, mi propiedad —concluye Stirner— es, en cambio, toda mi existencia y mi esencia; es yo mismo»[9]. Éste es el yo del egoísta, el que estriba en el poder de decir mío, en una infinita voluntad de apropiación. Max Stirner, muy próximo por lo demás a Nietzsche, es también, pese a ciertas reservas, una referencia obligada de la generación finisecular. Baroja declara que no le cae muy simpático. Azorín lo menciona sin demasiado énfasis. Unamuno prácticamente lo ignora, aunque lo cita en alguna ocasión tomando su «único», como el de Fichte, por un «yo de matute» (VII 126). Maeztu, en su juventud, fue violento nietzscheano con ribetes stirnerianos, pero quizá por eso mismo se vio más tarde impelido a trascender el yo del egoísta en el otro yo solidario, que encontró en don Quijote. Lo que les repugna de Stirner es su impúdica defensa del egoísmo, que sólo tiene algún eco en algun escrito juvenil de Maeztu o en alguna declaración cínica de Baroja como aquella de «santificar el egoísmo, utilizando todos los recursos para poder vencer en la lucha por la vida» (V, 27). Pero precisamente para escorar el egoísmo no les quedaba otra vía que la reconversión del interés por el yo en un egotismo trascendental. «¿Egotismo? Tal vez —precisa Unamuno—, pero es el tal egotismo el que me libera de caer en egoísmo» (VIII, 300). Y, en otro momento, aporta un criterio justificativo de la diferencia: «Porque estoy persuadido de que el egoísmo sólo se cura cuando el egoísta descubre su íntimo y eterno yo, la idea arquetípica de sí mismo» (III, 1174).

Cabría señalar, pues, a modo de obertura, que el egotismo se formula en relaciones de valor, ya sea ético o estético, que pueden tener un alcance universal, mientras que el egoísmo lo hace en términos de interés, que es siempre exclusivo. O en otras palabras, el egotismo consiste en la cultura del yo/héroe, en tanto que aporta en sí y por sí un paradigma de valor, que puede constituir para los otros un estímulo de conciencia, a diferencia del egoísmo, que es la cruda afirmación del interés del yo a costa de los demás. De ahí que lo llame «egotismo trascendental», porque trasciende el interés meramente biológico por el interés personal de fraguar una forma o figura de existencia, que merezca perdurar en cuanto obra de libertad. En virtud de este carácter ejemplar, el egotismo puede devenir irradiativo a diferencia del egoísmo, que es siempre exclusivo y particularista. Y es que el egotismo no es sólo el culto al yo, rayando a veces en lo histriónico, sino el cultivo del yo, la labra de la personalidad como una viviente obra de arte.

Desde luego, no siempre el término egotismo aparece en Unamuno con esta significación positiva. En sus años de militancia socialista había denunciado acremente: «hoy los cultos no tienen más héroe que el yo, el insufrible yo, empeñado en ponerse a la vera del camino a excitar la admiración compasiva de los transeúntes» (IV, 718). Entre estos «cultos» censurados tenía que contarse al propio Unamuno, a juzgar por el remordimiento que se adivina en las páginas del *Diario íntimo,* cuando vuelve sobre el tema durante su crisis religiosa. A la luz del altruismo trascendente, que se despierta en

[9] *El único y su propiedad,* Barcelona, Mateu, 1970, pág. 122.

digitalia
www.digitalia.us

la crisis, le parece una postura orgullosa y deleznable su obsesión por creerse el centro del universo: «Después de todo —razona— es poco pura esta constante preocupación mía por mi propio fin y destino. Es tal vez una forma aguda de egotismo. En vez de buscarme en Dios, busco a Dios en mí» (VIII, 835). El egotismo aparece aquí ligado a la posición central del yo en la cultura moderna, como fundamento de sentido y de valor, al margen de un orden normativo trascendente, y en el fondo, parece implicar, o conducir, al menos, a una forma de egolatría, de endiosamiento del nuevo sujeto a costa de la gloria del otro sujeto divino de la metafísica ontoteológica. Implícitamente, reaparece el tema en la oposición alma/fama, que atraviesa todo el *Diario* unamuniano, como la tensión entre dos puntos de vista acerca del yo, el eterno/trascendente y el secular/inmanente. Unamuno reconoce, en fin, que esta obsesión por la fama, característica del hombre moderno, acusa un retroceso de la creencia cristiana en la inmortalidad, a la que sirve de sucedáneo. Eternidad e historia aparecen así como dos ámbitos, que implican destinos incompatibles:

> ¡Dejar un nombre! Efectivamente dejarlo y no llevárselo consigo. ¡Dejar un nombre en la historia! ¡Qué locura, junto a llevarse un alma a la eternidad! Parece imposible que se ame más al nombre que a sí propio (VIII, 821).

Lo que le lleva, en un momento de resolución religiosa, a renunciar a la lucha por el prestigio y la fama: «He vivido soñando en dejar un nombre, viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma» (VIII, 835). Pero esta tensión acaba resolviéndose en *Vida de don Quijote y Sancho,* en virtud de un egotismo trascendental de raíz ética/religiosa, que unifica alma y fama en la hazaña heroica. En la obra del héroe cervantino, la fama está asociada al interés trascendental en la autoafirmación ética de la conciencia o de la propia personalidad. No es, por tanto, incompatible con el alma, sino expresión de la misma pasión por lo eterno en el tiempo. De un modo análogo, Unamuno cancela la oposición entre individuo/persona, esto es, entre lo singular exclusivo y lo genérico inclusivo, que era tan determinante en los ensayos *En torno al casticismo,* puesto que ahora lo individual y lo universal se hacen coincidir en la voluntad del héroe.

Pero, ¿en qué consiste ésta? Sencillamente, en hacerse un alma. «Que es el fin de la vida hacerse un alma», como dije al final de uno de mis *Sonetos»* (VIII, 478). Éste es el lema que cruza tanto la obra como la vida de Unamuno. El acto heroico del yo consiste en transcenderse en una obra, que sea el trasunto de un alma. Hay alma donde hay finalidad (VII, 116 y 245), esto es, donde la conciencia proyecta y realiza fines, que puedan generar un mundo significativo. Ésta es la obra de la conciencia, pero no en tanto que inteligencia representativa, sino en cuanto voluntad, pues *consciencia* es para Unamuno conocimiento participativo y asimilativo. Hay que tener presente en este punto que, para el vasco, a diferencia de la inteligencia, «que es monista o panteísta, la voluntad es monoteísta y egotista» (VII, 176), es decir, que mientras la inteligencia opera conforme al principio impersonal de la identidad, reabsorbiendo toda diferencia en lo uno/todo, y de ahí su monismo o panteísmo, la voluntad, en sentido contrario, trabaja según el principio de personalización, poniéndolo todo bajo la ley del único, esto es, del propio sujeto volitivo.

digitalia
www.digitalia.us

Dicho en otros términos, la inteligencia es fusiva y con-fusiva con un orden anónimo objetivo; en cambio, la voluntad es absorbente y di-fusiva de sí, en cuanto pone o erige un orden con y sobre lo diverso desde el principio subjetivo. La voluntad hace mundo o se da a sí un mundo, y en la misma medida, hace yo, al constituirse éste como un centro irradiativo de sentido. Hacerse un alma o un yo es alumbrar un carácter moral o un cuño de la personalidad, que valga ejemplarmente como una forma de realizar la condición humana. El alma es, pues, una forma arquetípica de ser yo, pero no menos una forma de mundo. Y al igual que «el poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» (I, 1178), el héroe es el poeta de la propia existencia, capaz de concebirla y modelarla, de hacer de ella y con ella su propia alma. Alonso Quijano se hace un alma, eligiéndose en su vocación quijotesca, pues en el personaje de don Quijote está la finalidad que da sentido a su vida. Paradójicamente el yo es creador/criatura, artífice de sí mismo a fuerza de voluntad, y a la vez, hechura o producto en tanto que transustanciado en su obra. «Nuestra obra —dirá Unamuno más tarde en *¿Cómo se hace una novela?*— es nuestro espíritu y mi obra soy yo mismo que me estoy haciendo día a día» (VIII, 760).

Es la tesis del creacionismo del yo, padre e hijo, a un tiempo, de sus obras. El tema no era nuevo. Tanto Nietzsche como Kierkegaard podían haberle servido de precedentes. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche había proclamado: «yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo»[10]; y en la misma obra, en el capítulo «Del gran anhelo», explicita la transformación que el creador ha hecho en su propia alma[11]. Desde supuestos muy diferentes, Kierkegaard subraya en *La enfermedad mortal* que el yo tiene que hacerse un sí mismo, esto es, concretarse en una síntesis peculiar de finitud e infinitud: «En definitiva, un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *kata dynamin* realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse»[12]. Más explícitamente señala E. F. Amiel en su *Diario íntimo* que «la vida debe ser el alumbramiento del alma, el desprendimiento de un modo superior de realidad»[13]. En Unamuno se diría que el alma es la figura en que la vida se trasciende y transustancia en paradigma de existencia, o el ideal se encarna en un viviente concreto/individual. De ahí que a este yo lo llame Unamuno «idea viva», aproximando paradójicamente el sentido platónico de la idea con el de la vida como espontaneidad creadora; viva y encarnada, no como un caso sino como un ejemplar; y si idea viva, entonces en dinamismo creador, por lo que «no puede someterse a la inmovilidad de los ismos» (VII, 891).

Este egotismo trascendental unamuniano implica una originaria experiencia existencial. Ante todo, sentirse un yo, o en otros términos, el sentimiento de la propia personalidad. En analogía con el sentirse vivo en la impresión global cenestésica del propio cuerpo, piensa Unamuno, hay un sentirse espiritualmente, esto es, sentir la vida de la conciencia y cómo el yo tiende a afirmarse como polo de constitución

---

[10] *Also sprach Zarathustra, Werke,* III, 328, trad. esp. cit., pág. 104.
[11] Ídem, págs. 467-469, trad. esp. cit., págs. 305-308
[12] *La enfermedad mortal,* Madrid, Guadarrama, 1969, pág. 75.
[13] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 306.

digitalia
www.digitalia.us

de sentido. «No todos se sienten ser y existir como núcleo del Universo» (I, 1172). Se trata de la «intuición de la propia sustancialidad», que es propiamente la experiencia de un acto, y, por tanto, de un esfuerzo, pero de índole existencial. También lo llama Unamuno tacto o contacto espiritual, pues no es otra cosa que el sentir la fuerza o energía creadora de la propia libertad frente a toda resistencia. Parecería que esta experiencia originaria del propio acto de existir va de por sí y no hay en ella nada extraordinario:

> Y, sin embargo parece que hay gentes faltas de tacto espiritual, que no sienten la propia sustancia de la conciencia, que se creen sueño de un día, que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia, en una forma o en otra, el anhelo de extenderse en tiempo y en espacio (I, 1173).

Lo decisivo es, pues, esta experiencia de vitalidad espiritual. «El más raro de los sentidos —añade en otro lugar— es el sentido propio; lo más raro es encontrar quien tenga estilo, quien sea él, quien exista» (VII, 911). Este sentido propio da la diferencia fundamental entre los hombres. Hay quien por falta de vigor se resigna a ser integrado en un sistema objetivo, y quien, por exceso de él, se afirma creadoramente contra toda reducción cosificadora[14]. Lo segundo es existir de veras, esto es, con ganas de ser. Y no hay término medio: «El perfecto equilibrio entre el espíritu y el mundo es imposible; siempre sobra mundo para nuestro espíritu o nos sobra espíritu para el mundo» (I, 1176).

Ésta es la experiencia metafísica radical. No hay en ella una razón de ser, sino una voluntad de ser como *faktum* originario. Y de ahí surge la primera proposición filosófica, que no pertenece al orden teorético, sino al práctico/volitivo,

> afirmando con la voluntad que el mundo existe para que exista el yo, y yo existo para que exista el mundo, y que yo debo recibir su sello y darle el mío y perpetuarse él en mí y yo en él. Y sólo sintiendo así se siente uno vivir en una creación continua (I, 1177).

Ahora bien, el sentimiento o la intuición de la propia personalidad conduce inexorablemente al amor de sí mismo, pero en clave egotista. «Para muchos, la buena nueva es ésta: Ámate a ti mismo» (I, 1174). Amor que no tiene un sentido patológico, como creyó torcidamente Kant, sino ético/existencial, según el aviso del viejo Aristóteles[15], pues sólo quien se ama a sí mismo toma en serio su propia existencia, la cuida y la cultiva como una obra de arte. Y desde este compromiso existencial consigo mismo puede el yo tomar en serio a sus prójimos, según los siente y con-siente con ellos en la común condición humana. «No amamos más a nuestros prójimos —protesta Unamuno— porque no creemos más en su existencia sustancial» (I, 1174). Por lo demás, este amor de sí tampoco tiene nada de complacencia narcisista, sino de piedad y esfuerzo, de com-

[14] En un sentido análogo, Fichte había distinguido entre idealismo y materialismo en función de esta experiencia radical del acto del yo.

[15] *Ética a Nicómaco,* IX, cap. 8, 1.168b y sigs.

digitalia
www.digitalia.us

pasión y exigencia, pues «al tocar tu propia nadería... te compadeces de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo... (Y) pasas a compadecerte, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en apariencialidad» (VII, 191). La diferencia entre egoísmo y egotismo alcanza aquí su punto culminante. En el egotismo, el interés por la personalidad es de índole ético o estético, pero, en todo caso, no implica una exclusión o disminución del ser del otro. Se trata de la afirmación del ser personal, único e insustituible, en cuanto obra de libertad. Obviamente, el egotista, al modo como lo concibió Unamuno, intenta invadir la esfera del otro —«¿cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a no intentar sellarla en todo, y ligarla a todo y a todo comunicarla?» (I, 1175)— pero nunca a su costa. Dicho en términos unamunianos, el egoísmo tiende a conservar la propia vida del yo en su nuda afirmación instintiva; el egotismo a perpetuarla e inmortalizarla en cuanto obra de conciencia. De ahí su conclusión: «Y tal egotismo es el único verdadero remedio del egoísmo, de la avaricia espiritual, del vicio de conservarse y ahorrarse, y no tratar de perennizarse dándose» (VII, 277).

En este sentido, el egotismo es de por sí irradiativo y difusivo. Defendiendo el derecho a ser yo, no reclama nada exclusivo y excluyente. Reinvindica un interés trascendental por la personalidad, que cualquier otro puede hacer suyo. «Yo soy uno pero todos son yoes» (VII, 182) —especifica Unamuno—. Y, frente a la acusación de F. de Cossío contra el egotismo, subraya el interés que movía a su generación. Su lucha «era por el yo de cada uno, porque en este viejo solar del egoísmo se descubriera el yo» (III, 1174). ¿No es este descubrimiento ya en sí mismo, al margen del valor que cada uno pueda poner en su obra, una ganancia ética de alcance universal?

> Hay quien se sacrifica por una causa objetiva, universal, eterna, humana... Convenido. ¿Pero es que esto de la personalidad concreta no es causa objetiva, universal, eterna y humana? Yo lo que sé es que aquellos que más llenos estaban de sí mismos son los que más se han vertido a los demás y los que más por ellos han hecho (VIII, 302).

Quien descubre su yo ayuda también a descubrírselo al otro. Hacerse un yo invita o provoca a otros a ser yo. Es contagioso. Más aún, quien hace yo colabora a la existencia de un nosotros o de una comunidad más rica y vigorosa en sus diferencias. Posiblemente más tensa, pero no por ello más adversaria, sino más multiversa. El yo egotista, lejos de querer ser exclusivo, requiere de los otros egotistas como contrapunto y estímulo de la propia excelencia. Un egotista solitario es un contrasentido, porque no podría sentirse yo sino frente y junto a otros yoes, que puedan reconocerlo o replicarlo. La cultura del yo lo es fundamentalmente de la diferencia y la complementariedad, de la confrontación productiva, lejos del trágico dilema: o guerra o in-diferencia. La cultura del yo dio título a una obra literaria de Maurice Barrès, quien, a propósito de uno de sus personajes de ficción, hace el siguiente revelador comentario, en que puede verse la clave de la diferencia entre egoísmo y egotismo:

> Aquél no es un egotista, desprecia la contemplación interior, pero vive su propia vida con una energía tan grosera que lo pone perpetuamente en oposición con cada parcela del universo. Ignora la cultura del yo: los hombres y las cosas no le aparecen como

digitalia
www.digitalia.us

> emociones que asimilar para incrementarse con ellas; sólo se preocupa de censurarlos cuando se apartan de la imagen que él se ha improvisado del universo. En la vida de relación, es un sectario; en la de comprensión, un especialista. Ve oposiciones en la multiplicidad y no capta la verdad que se desprende de la unidad que ellas forman. En cada instante y desde todo punto de vista, él es *el Adversario*[16].

Frente al egoísta adversario, el egotista, por decirlo con A. Machado, es un contrario/complementario. Sabe de la diferencia, incluso de la que encierra en sí mismo, pero lejos de acallarla o reprimirla, la estimula con el ejercicio creativo de su yo. Pretende erigirse en centro del universo, pero no ignora que el centro está por todas partes, en cualquier sitio donde aparezca un yo, y que el universo es en realidad un multiverso de constelaciones esplendentes, que toman su brillo de la misma luz, la pasión de la personalidad en cuanto fragua de conciencia.

Hasta ahora me he venido refiriendo fundamentalmente al egotismo ético unamuniano, que aspira a hacer del yo/alma «una categoría trascendente, universal y eterna» (VIII, 300), esto es, una figura ejemplar de existencia, al modo del quijotismo. Unamuno lleva este planteamiento a su forma hiperbólica en la creencia egotista de ser algo así como la encarnación de la conciencia moral del país. Pero no todo egotismo es de esta índole. Baroja recela de todo tipo de ejemplarismo, y desde luego, admite que en su vida no hay rastro de ejemplaridad (V, 156). Cabe otro egotismo, al que podríamos llamar intrascendental, y es el propio del yo que se reduce a darse en espectáculo. Su forma más grosera es el erostratismo, un amor impúdico a la fama, que lleva a un exhibicionismo del yo y al intento de llamar la atención a toda costa. Unamuno conocía bien esta tentación, que le anduvo rondando toda su vida y provocaba en él las angustiosas reflexiones, que le acometieron trágicamente en el destierro de París, de si no habría convertido toda su vida en teatro. El erostratismo es antiejemplar en la medida en que supedita al culto del yo toda la esfera del valor. Pero caben otras formas menos agudas de este egotismo intrascendental. Me refiero al dandismo y la bohemia. Si se quiere seguir hablando de ejemplaridad, ésta no tendría en el dandismo un sentido ético, sino estético existencial, en el refinamiento y distinción de la forma de vida. Aquí no se trata de realizar un ejemplar o «idea viva», sino de cuidar y extremar la individualidad como una obra de arte. El cuidado de la diferencia es por tanto decisivo. Hay que distinguirse a toda costa, llamar la atención, salirse de lo habitual hasta el punto de la excentricidad, la extravagancia o el escándalo. Y puesto que lo habitual es lo normal, se trata, en suma, de ir contra la norma. Su prototipo es el *dandy.* «Su ley de vida en sociedad —precisa Hans Hinterhäuser— es el amor a sí mismo unido al sentido del estilo; vivir en el mundo y, al mismo tiempo, mantenerse aparte»[17]. El *dandy* realiza así la suprema ironía existencial de burlar a la sociedad en la que está, pero en la que no participa. Lo que importa al *dandy* es la caracterización en el sentido formal del término: la máscara y el estilo. Ciertamente, el individuo, todo individuo, ama la representación. Como recordaba

[16] *Le culte du moi, III: Le jardin de Berenice,* París, Plon, 1921, págs. 80-81.
[17] *Fin de siglo. Figuras y mitos,* ob. cit., pág. 74.

digitalia
www.digitalia.us

Unamuno, «persona quiere decir máscara y toda personalidad se hace en el escenario y para el escenario» (III, 949). No hay, pues, verdadera individualidad sin caracterización, personaje o papel, «y todo el que sabe su papel tiene estilo» (VII, 890). Pero en el *dandy* el estilo se hipertrofia hasta convertirse en forma de vida o en la sustancia misma de la vida, pues sólo cuentan para él los valores formales de la caracterización. Por supuesto que no todo es estético en el *dandy.* El dandismo significa también una rebelión formal contra lo establecido, de tal modo que con su excéntrica forma de vida lleva a cabo una «protesta contra la sociedad»[18], el rechazo de la vulgaridad y la hipocresía dominantes y la transgresión de los viejos códigos de moral. Surge así un aristocratismo esteticista con una poderosa fuerza de seducción y de escándalo. La religión del arte y el culto de la elegancia eran, como se sabe, las credenciales del dandysmo. Se mantiene la pretensión de realizarse como centro, mas no de sentido moral sino de belleza. De ahí el consejo de Valle-Inclán en *La lámpara maravillosa:* «Peregrino del mundo... pálido adolescente, lleno de inquieud y de dudas, haz alto en el camino, aprende a ser centro y alma solitaria sobre el monte» *(OE,* 687). George Brummel, lord Byron, Oscar Wilde, encarnaron cada uno a su modo la figura del *dandy*[19]. En España, a falta de *dandys* de prestigio, surgió un prototipo literario de *dandy,* el Marqués de Bradomín, criatura valleinclanesca, de recia prosapia ibérica, en que se «combina *dandysmo* y donjuanismo... y hasta con marcados rasgos quijotescos»[20]. Más típica fue por aquí la bohemia, una especie de dandismo invertido y desarrapado, pero de no menores connotaciones críticas y subversivas. Como ha escrito Iris M. Zavala, «la nueva bohemia finisecular es un proletariado artístico de aguerridos combatientes, fuera de la frontera de la sociedad burguesa y marginada en su inframundo por volición propia, libre e irresponsable, anárquica y consciente»[21]. El bohemio es el artista o el intelectual automarginado, como era tan frecuente en el fin de siglo, que transforma creadoramente su marginalidad social en un signo de distinción y de protesta. «Para la sociedad —ha escrito R. Gutiérrez Girardot— bohemio y poeta fueron sinónimos, y como en sus propósitos de *épater les burgeois* los poetas escandalizaban con extravagancias, acentuaban el rasgo de bufón que tenían esencialmente en la imagen que de ellos trazó Nietzsche»[22]. En España la figura más representativa de la bohemia es la de Alejandro Sawa, sevillano lleno de ingenio, que había convivido con la bohemia parisina, enamorado de la vida y admirador de todos sus encantos, pero por lo mismo mansamente desolado en su incurable melancolía. Su compleja personalidad se deja traslucir en uno de sus apuntes autobiográficos, muy característico de la desorientación, el desencanto y la duplicidad del fin de siglo:

---

[18] Ídem, pág. 72.

[19] En España fue más intensa la influencia del dandismo a lo Byron, más aborrascado y tormentoso. Así aparece en un personaje literario de *Los últimos románticos* de Baroja, Luis Viterbo. «En esta época —escribe Baroja—, el *dandysmo* consistía en aparentar un aire sombrío y desesperado, y Viterbo, de continente altivo, desdeñoso e impasible, era un verdadero dandy» *(Los últimos románticos,* Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pág. 20).

[20] *Fin de siglo. Figuras y mitos,* ob. cit., pág. 85.

[21] Estudio preliminar a la obra de Alejandro Sawa, *Iluminaciones en la sombra,* Madrid, Alhambra, 1986, pág. 9.

[22] *Modernismo. Supuestos históricos y culturales,* México, FCE, 1988, pág. 100.

digitalia
www.digitalia.us

> Yo soy el otro; quiero decir, alguien que no soy yo mismo. ¿Que esto es un galimatías? Me explicaré. Yo soy por dentro un hombre radicalmente distinto a como quisiera ser, y, por fuera, en mi vida de relación, en mis manifestaciones externas, la caricatura, no siempre gallarda, de mí mismo. Soy un hombre enamorado del vivir, y que ordinariamente está triste. Suenan campanas en mi interior llamando a la práctica de todos los cultos, y me encuentro generalmente escéptico [...] Quiero al pueblo y odio a la democracia [...]. Sé muchas cosas del país Miseria; pero creo que no habría de sentirme completamente extranjero viajando por las inmensidades estrelladas[23].

Valle-Inclán lo inmortalizó en la figura inolvidable de Max Estrella en *Luces de Bohemia,* aunando con gran tino las dos cuerdas esenciales de la bohemia, el arte y la política, esto es, la rebelión estética y la revolución, el encantamiento poético y la anarquía. Era esta conciencia del propio talento, de la propia distinción como artista, la que le da sentido a su marginalidad, a la par que le proporciona la convicción necesaria para mantenerse en guerra contra el mundo. Salvo Valle-Inclán, la posición de los radicales fin de siglo con la bohemia fue, por lo general, bastante crítica, quizá a causa de la impotencia y la *pose* que veían en ella o quizá por protegerse de la íntima tentación de anarquismo, pero en algún sentido no dejó de ser ambivalente[24]. Baroja, sin catalogarse como bohemio, había conocido de cerca esa vida, que pinta con rasgos crudos y descarnados, no exentos de ternura. «El bohemio —escribe— no sólo es vanidoso sino que es un poco ególatra; siente o se forja admiración por sí mismo» (VII, 681). Muy significativa a este respecto es la historia que cuenta Baroja a propósito de Camilo Bargiela.

> Camilo Bargiela tenía la preocupación de ser elegante.
> —Ud. no tiene aire de nada —me decía.
> —¿Para qué va a tener uno aire de ser algo no siendo nada?
> —Valle tiene aire de fantasma o de figura de cera. Yo parezco un gran rastacuero; pero usted nada. Usted podía ser, por su tipo y por su traje, corrector de pruebas de imprenta, empleado del Ayuntamiento o médico de la Casa de Socorro... (VII, 845).

A lo que añade Baroja con ironía: «a pesar de su indumentaria, no precisamente de un *dandy* ni mucho menos, aparentaba tener confianza en sí mismo y quería pasar por un conquistador» (ibíd.). Aquí el darse en espectáculo tiene un sentido abiertamente provocativo. Se trata, sin embargo, de un egotismo de tono menor, con un esteticismo de lo canalla y miserable, devuelto como ironía o desafío contra una sociedad cuyo encanallamiento y miseria moral no estaba en el tipo, como para el bohemio, sino en el co-

---

[23] *Iluminaciones en la sombra,* ob. cit., págs. 175-176.

[24] Véase la opinión al respecto de Iris M. Zavala, quien después de constatar las críticas a la bohemia de parte de Unamuno, Maeztu, Azorín y Baroja, precisa, no obstante, que «pese a las profundas diferencias entre unos y otros, esta Gente Joven, al margen de las polémicas y pugnas, estaban unidos por objetivos comunes. Unos aliados al socialismo, otros al anarquismo: todos republicanos y antiburgueses» (Estudio preliminar a *Iluminaciones en la sombra,* ob. cit., pág. 17).

digitalia
www.digitalia.us

gollo del alma. De ahí la simpatía que en última instancia siente Baroja por el bohemio, ya que no por la vida bohemia:

> Al pensar en muchos de aquellos tipos que pasaron al lado de uno con sus sueños, con sus preocupaciones, con sus extravagancias, la mayoría necios y egoístas, pero algunos, pocos, inteligentes y nobles, siente uno en el fondo del alma un sentimiento confuso de horror, de rebeldía y de piedad (V, 94-95).

4. Egolatría y egoclastia

A menudo, egotismo y egolatría se toman como equivalentes. No tiene nada de extraño que, en determinadas circunstancias, el culto al yo pueda derivar en un endiosamiento de este último. Al fin y al cabo, estaba en la lógica interna del principio de inmanencia —Hegel, Feuerbach, Stirner[25]— que la modernidad se consumara con la muerte de Dios, y que el yo se alimentara con las entrañas de su víctima. Nietzsche acertó a expresarlo en forma arrogante, muy propia del *pathos* de los nuevos tiempos: «Solitario, tú recorres el camino del creador: ¡con tus siete demonios quieres crearte para ti un Dios!»[26]. La egolatría vendría a ser la hipertrofia del egotismo en el punto en que el culto y cuidado de sí adquiere una significación absoluta. Y, por tanto, el fruto hiperbólico de la creencia idealista en el ser soberano del yo. «Porque el *ethos* de la creencia metafísica —puntualiza Machado— es necesariamente autoerótico, idolátrico. El yo puede amarse a sí mismo con amor absoluto, de radio infinito» *(OPP,* 527).

En alguna ocasión se refiere Unamuno al endiosamiento del yo, en fórmulas ambiguas y desconcertantes. Habla del apetito de divinidad y llega a expresarlo provocativamente, «sed de ser, sed de ser más... ¡ser siempre!, ¡ser Dios» (VII, 132). Que no se trata del sentimiento místico de anegarse en lo divino, y que hay en esto una componente egolátrica, lo viene a confirmar el propio Unamuno: «No es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios, sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto» (VII, 137). La religiosidad de Unamuno fue, pues, de índole egotista, pues estaba enderezada a la satisfacción del sentimiento de la propia personalidad e inmortalidad, y, en buena medida, egolátrica por esta hipertrofia del sentido del propio yo. Se complacía, por ejemplo, en jugar con las expresiones «Dios, proyección de mi yo al infinito», réplica correspondiente a la de «yo, proyección de Dios a lo finito» (VII, 212), tomándolas como lados o aspectos de un mismo proceso o movimiento. Obviamente estas expresiones o análogas se prestan a ser entendidas tanto en clave laica secular como en clave religiosa, conforme al doble sentido que puede tener el endiosamiento, ya se entienda como un ascenso emancipativo y deificante del hombre por la obra de su esfuerzo o como una asunción graciosa por parte de Dios. Si esta ambigua egolatría no pasó de ser en Unamuno mera retórica literaria, a veces histriónica, se debió a

---

[25] Véase a este respecto mi ensayo «La reducción antropológica de la teología (Historia del problema y reflexiones críticas)», en *Convicción de fe y crítica racional,* Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 135-223.

[26] *Also sprach Zarathustra,* en *Werke,* ob. cit., III, pág. 327, trad. esp. cit., pág. 183.

digitalia
www.digitalia.us

su profundo sentido poético/religioso, que le llevó a sentir realmente lo divino como la experiencia de una falta o penuria, y, a la vez, un impulso interno a trascenderla; en suma, un ansia de lo eterno, que venía ser para él la expresión de lo eterno en el hombre. De ahí que esta egolatría no conduzca a ningún sentimiento autocomplaciente y narcisista, sino a una lucha desesperada por dar caza a lo eterno. En cualquier caso, su egotismo, egolátrico o no, tuvo su noche oscura. Unamuno vivió la crisis de su yo hecho alma, esto es, el autoextrañamiento de aquella identidad creada a lo largo de su vida, llegó a dudar de aquel sí mismo que había construido heroica y dolorosamente, de su vocación y misión, de su leyenda y personaje. Es el documento agónico de *¿Cómo se hace una novela?,* en que desesperó de su yo/alma, aunque a la postre no encuentre otro criterio de autentificación que la fidelidad y consecuencia a la inspiración originaria, que se puso en obra: «Que haga del sueño, de su sueño, vida y se habrá salvado» (VIII, 753).

Pero donde la egolatría fin de siglo alcanza su expresión cimera es sin duda alguna en Ganivet, que escribió nada menos que un auto sacramental laico, *El escultor de su alma,* dramatizando la pasión autocreativa que consume al espíritu moderno. El egotismo se vuelve aquí abiertamente egolátrico, como en el diálogo entre el escultor —el yo creativo— y Cecilia, su mujer, la actitud de la fe sencilla y confiada:

EL ESCULTOR. ¡Yo tengo mi fe en mí mismo,
y tú la pones en Dios!
¿Quién acierta de los dos?

CECILIA. ¡Tu fe se llama egoísmo!
EL ESCULTOR. Mas si voy a la victoria...
CECILIA. Tu fe es la rabia maldita,
que en las tinieblas se agita,
y mi fe es luz de gloria.
EL ESCULTOR. Pero esa gloria es incierta
y es una gloria ganada
con el alma esclavizada...
y mi gloria es libre y cierta (II, 748).

En lugar de «egoísmo», a tenor de las consideraciones antecedentes, habría que poner «egotismo», pues de esto precisamente se trata: de una labra creativa del alma como una obra de arte y conciencia:

EL ESCULTOR. ¡Con fuego, yunque y martillo
forjaré mi alma ideal!

Y en otro momento:

Ser de mi alma creador
crear un alma inmortal
en mi alma terrenal,
ser yo mi propio escultor

digitalia
www.digitalia.us

con el cincel del dolor;
solo, sin Dios, esto fue
lo que en mis sueños soñé (II, 797).

Se entiende que para realizar estos sueños tenga el escultor que huir de Cecilia, esto es, emanciparse de su antigua fe religiosa, buscando lejos, en la tierra de la nueva fe laica en las ideas y valores del hombre natural, la inspiración necesaria para llevar a cabo su obra. Que este egotismo tenga un sentido ateo deificante es bien patente en la declaración explícita del escultor:

Mas, ¿dónde, en qué, mi amor fundo
si estoy con el Cielo en guerra?
¡Creando un Dios en la Tierra
para amar en Él al mundo! (II, 790).

Este «dios» es su propia alma, esculpida o labrada conforme a la nueva fe idealista. Se expresa con ello la arrogancia del yo creador, que no estriba en nada fuera de sí mismo. Pero, ¿qué es este yo soberano? Propiamente, nada. La crisis lo ha dejado sin fundamentos. No tiene nada en qué estribar, salvo su voluntad de autoafirmación:

> ¿Qué soy? Nada. ¿Qué apetezco? Nada. ¿Qué represento? Nada. ¿Qué poseo? Nada. Ahora estoy en camino de ser un verdadero hombre, puesto que si existe mi personalidad, si busca apoyo fuera de sí, es porque dentro tiene su fuerza[27].

No es extraño que el escultor acabe enamorándose de su obra/alma, dando así expresión al narcisismo de la subjetividad autocreadora. La esterilidad de este narcisismo se muestra en la insatisfacción de una pasión amorosa que no puede ser correspondida, pues no es más que puro amor a sí mismo. De ahí el lamento del escultor, dirigido a su hija/alma:

¿Cómo podrás consolarme,
bella niña, si el pesar
que sufro nace de amar
a quien nunca podrá amarme? (II, 781).

A la postre, este amor narcisista e incestuoso a la propia alma conduce a una petrificación del yo en su obra, esto es, a la inmortalidad en la piedra, tal como queda Alma cuando recibe las primeras caricias y adoraciones del padre. La piedra es, sin duda, símbolo de la eternidad, y así lo entiende el escultor[28], pero no menos de la inconsciencia y

[27] Cit. por M. Fernández Almagro en el Prólogo a su edición de las *Obras Completas* de Ganivet, ob. cit., I, págs. 48-49.

[28] Es curioso la presencia de este símbolo en la poética de Valle-Inclán: «Quiero mi casa edificar / como el sentido de mi vida / quiero en piedra mi alma dejar / esculpida» («El pasajero», XXXIII, en *Obras escogidas,* ob. cit., pág. 1248).

digitalia
www.digitalia.us

la muerte. Petrificación que viene a denunciar, a mi juicio, el fracaso a que conduce la pasión de egolatría[29]. Porque, al cabo, podríamos concluir, el yo real es más vivo y rico, más interesante en su proteica capacidad originaria y en su ensayo existencial que cualquiera de las creaciones, en que queda fija o petrificada su alma.

5. El yo heteróclito

Quien hizo la crítica a la egolatría era el menos o en absoluto egotista de los hombres de su generación, el poeta Antonio Machado. Crítica poética y ética a un tiempo, y precisamente en virtud del mismo espíritu de creación, que había llevado al yo a realizarse y consagrarse en una obra. En oposición a la egolatría, pudiera llamarse a este proceso inverso egoclastia, en la medida en que la pasión iconoclasta se dirige ahora contra el mismo yo en su pretendida identidad de piedra. Ya había advertido Nietzsche que el mayor enemigo para el creador es el sí mismo, porque retiene el vuelo de su más alta posibilidad. Y de ahí su consejo:

> Un hereje serás para ti mismo... Tienes que querer consumirte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza[30].

Algo de esto sabía también Unamuno, para quien la construcción del yo/alma supone un arduo camino de búsqueda, de tanteo y rectificación, y hasta de feroz combate consigo mismo, contra lo que uno es o se encuentra siendo, a diferencia de lo que aspira a ser:

> Que el poeta lírico cante lo que no es y quiere ser, su anti-mismo o contra-mismo, nos parece muy natural. Cada uno busca su complementario. Un hombre que lo sea de verdad, con ansias de eternidad e infinitud, vive en perpetua y encarnizada lucha contra sí mismo (IV, 1431).

Es lo mismo que recomienda Antonio Machado en una sutil y enigmática soleá:

> Busca a tu complementario
> que marcha siempre contigo
> y suele ser tu contrario (CLXI, 15).

Esta búsqueda supuso para Machado un proceso de transformación interior, que le llevó a abandonar su primera fe en un yo íntimo y secreto —«lo que está lejos / dentro del alma» (LXI)—, en cuyo fondo se encontraría el yo fundamental en cuanto fanal de toda verdad; esto es, su creencia romántica de que «lo más individual es lo más universal y que en el corazón de cada hombre canta la humanidad entera» *(OPP,* 939). Su primera lírica fue el sondeo ensoñativo e inquisitivo, a un tiempo, de este yo, explorando

---

[29] Véase en este sentido el capítulo XIII «Ganivet, el excéntrico nihilista» pr. 4.º y el capítulo XXIV, «Variaciones del misticismo», pr. 1.º: el misticismo negativo.

[30] *Also sprach Zarathustra, Werte,* III, 237; trad. esp. cit. pág. 103.

digitalia
www.digitalia.us

todas las horas del alma en su honda palpitación al contacto con el mundo. Más tarde tuvo que confesar su profunda decepción[31]. Ahora bien, para trascender estos límites y salir de nuevo a ver las estrellas, piensa Machado, se necesita una nueva fe opuesta a la del ochocientos, una fe en lo otro y en el otro, en la esencial heterogeneidad del ser. Pero si el ser es heterógeneo, esto es, en sí vario y cualitativamente diferente, requiere una transformación incesante del sujeto para la aventura de la exploración poemática de la diferencia. El mito romántico del yo fundamental con su autoexigencia de autotransparencia interior salta por los aires en añicos. Y con él, la pretensión de una identidad totalizadora o autocoincidencia del yo consigo mismo. El yo está desfondado y abierto, como una herida, por donde mana su pasión de trascendencia. De ahí el apunte decisivo de *Los Complementarios,* donde está, a mi juicio, el acta de nacimiento de los apócrifos:

> Y no conviene olvidar tampoco que nuestro espíritu contiene elementos para la construcción de muchas personalidades, todas ellas tan ricas, coherentes y acabadas como aquella —elegida o impuesta— que se llama nuestro carácter *(OPP,* 776).

Pensaba Baroja que el escritor «tiene siempre delante de sí como un teclado con una serie de yoes» (V, 156). Según le convenga, toca en uno u otro teclado. Más justo sería decir que le estallan por dentro sin remedio. Ésta fue al menos la experiencia de Machado. Otro gran poeta, Hofmannsthal, en crisis análoga de la palabra y de conciencia, había experimentado su propio yo «en estado de fermentación»[32]. Con gracejo andaluz había hablado Mairena de un «alma siempre en borrador» *(OPP,* 402-3). Es su yo heteróclito y disperso como la heterogeneidad del ser; fragmentado en personalidades apócrifas, esto es, ocultas y espurias en relación con un yo originario, in-ventadas en un esfuerzo de exploración de la riqueza cualitativa de lo real; en suma, el yo del creador. La egoclastia, la renuncia a una identidad directiva y primodial del yo, se constituye así en la condición necesaria para la creación. Se diría que no hay creación sin metamorfosis, sin que el yo mismo se transforme en la diferencia. Éste era el sentido del consejo maireniano de conservar «siempre al hombre imaginativo para nuevas experiencias poéticas» *(OPP,* 457). El poeta —nos advierte Mairena, recordando a Shakespeare— es un «creador de conciencias» *(OPP,* 450), en función experimentalista, esto es, de sondar los más diversos registros de la condición humana. Decía antes que Machado llevó a cabo una crítica poética y ética a la egolatría. Poética en cuanto el yo egolátrico, autovenerativo, bloquea la espontaneidad creadora y le impide al yo medirse con el principio de la diferencia. Y ética, a la vez, pues el fetiche del yo idéntico anula la tensión de alteridad y trascendencia, que necesita el creador. En suma, para Machado, la creación deja de ser el reflejo unívoco del mundo en el espejo del corazón solitario para erigirse en el juego inventivo de la diferencia entre mónadas, pacientes de alteridad, es decir, abiertas en su indigencia, y cuyas visiones no son por eso exclusivas, sino complementarias.

---

[31] «En la época postromántica, tras la ruina del idealismo metafísico, lo que el poeta llama su mundo interior no trasciende de los estrechos límites de su conciencia psicológica» *(Obras. Poesía y prosa,* ob. cit., 939).

[32] Ein Brief, en *Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen,* ob. cit., pág. 471.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXI

Voluntad de creación

Entre los temas característicos del romanticismo, heredados por la generación finisecular, I. Fox destaca el de «la imaginación creadora». No creemos que sea una exageración decir —escribe— que esta valoración revolucionaria de la imaginación representa la contribución teórica más importante del movimiento romántico[1]. Y a continuación sostiene que ésta era la forma en que «los noventayochistas reaccionaban contra el realismo y el positivismo del siglo XIX»[2]. Nada hay que matizar en este planteamiento, salvo que pasa por alto la raíz práctica del problema, al no atender a la clave existencial de esta reactualización modernista del tema imaginativo.

1. El querer creador

La hipertrofia de la imaginación, en la coyuntura de fin de siglo, responde a una necesidad práctica insoslayable de enfrentarse a la crisis de sentido. Eran tiempos de transgresión y transvaloración, de subversión de antiguas creencias y códigos, pero, a la vez, de confusa búsqueda de nuevas formas de fe o de poderosas utopías e ilusiones. Es a lo que voy a llamar voluntad de creación, con una expresión muy afín al lenguaje nietzscheano, pues las raíces de esta voluntad arraigan en la metafísica del artista de Nietzsche. No debe perderse de vista que hay dos dimensiones implicadas en el tema de la creación, tal como es replanteado vital o existencialmente en la transición intersecular. Una es la teórica/estética, por la que la creación se formula como una alternativa frente al principio de imitación *(mímesis)* de ascendencia platónica, que tuvo una extraordinaria vigencia en la estética del realismo naturalista, apoyado en el prestigio de la ciencia como discipina normativa de la esfera total de la cultura. Otra, la dimensión práctica, según cual se entiende la creación como una alternativa a la experiencia nihilista de la existencia y del

[1] «Unamuno y la imaginación creadora», en *La crisis intelectual del 98,* Madrid, Edicusa, 1976, pág. 194.
[2] Ídem, pág. 195.

digitalia
www.digitalia.us

mundo. Los dos aspectos son inseparables y ambos a una especifican el modo en que los escritores de fin de siglo pudieron ser románticos en medio de la perplejidad más radical, apelando resolutivamente al espíritu de creación para escapar de algún modo al pesimismo vital y al escepticismo. Incluso la crisis del realismo no puede entenderse al margen de las motivaciones prácticas. No fue simplemente un cambio de gusto o de moda, sino de sensibilidad y actitud, en virtud de ineludibles exigencias de fondo, que planteaba la situación histórica y social. Como han mostrado Y. Lissorgues y S. Salaün, a propósito de la novela realista, fue la necesidad del artista de hallar o dar soluciones a los graves problemas sociales de su tiempo, cuya resolución no era presumible ateniéndose a la dinámica de los hechos, lo que les llevó a saltar los límites de la estética naturalista y aventurarse en el ámbito de lo imaginativo utópico:

> En torno a 1900, los novelistas que entre 1880 y 1890 han cultivado, por necesidad ética y estética, la novela realista (enriquecida con ciertas orientaciones naturalistas), parecen movidos por la obligación de dar un nuevo sentido (una nueva dirección), a la realidad social y humana: el de su propia convicción... Y como la idea de revolución latente hace que el mundo de mañana sea imprevisible, la realidad de hoy sólo puede proyectarse en el futuro a través de un ideal (el del creador)[3].

Pero la cuestión se complica aún más si a las graves circunstancias sociales se suma la desorientación general sobrevenida por la honda crisis de convicciones y valores que se extiende por Europa en las postrimerías del siglo. El artista pierde un sólido apoyo de creencias con que alimentar su arte, y necesita más que nunca confiarse a la experimentación creadora. Es verdad que apuntan nuevas morales, como la socialista y la anarquista, frente a la hipócrita y legalista moral burguesa, y se llega en algunos círculos a volver los ojos al Evangelio y repristinar su sentido como fuente de una serena y luminosa experiencia moral, pero, por lo general, reina una conciencia de bancarrota de los valores, que alcanza al propio cristianismo, sometido en la modernidad desde Feuerbach a Nietzsche a una crítica demoledora en medio de un creciente e irreversible proceso de secularización. El fenómeno cultural determinante en el fin el siglo es el nihilismo. Pero el nihilismo, según Nietzsche, no es un acontecimiento meramente negativo. En esta noche se anuncia el secreto de una nueva aurora:

> Finalmente se nos aparece el horizonte otra vez libre, por el hecho mismo de que no está claro y por fin es lícito a nuestros barcos zarpar de nuevo, rumbo hacia cualquier peligro... la mar, nuestra mar se nos presenta otra vez abierta, tal vez no hubo nunca aún, una mar tan abierta[4].

Pero, ¿queda algún marinero con ánimos para esta travesía en una mar ignota? ¿Merece la pena el esfuerzo o todo acaba siendo engullido por el torbellino de la nada? En este

---

[3] «Crisis del realismo», en *1900 en España,* S. Salaün y C. Serrano (eds.), Madrid, Espasa, 1991, pág. 179.

[4] *Die fröhliche Wissenschaft, Werke,* III, 206; trad. esp. cit. pág. 349.

digitalia
www.digitalia.us

punto surge el dilema fundamental del fin de siglo: o renuncia o voluntad de creación: «El querer hace libres —afirma Nietzsche, invirtiendo el sentido de la sentencia evangélica *la verdad os hace libres*— pues querer es crear: así enseño yo —agrega—. ¡Y *sólo* para crear debéis aprender!»[5]. A menudo se habla del hamletismo del fin de siglo, que Baroja elevó a característica generacional y que apunta en diversas claves de antinomia: o todo o nada —exclama Unamuno en un rapto maximalista—; o la verdad o la imagen, declara Azorín; o el valor absoluto o el capricho absoluto, en la clave trascendente de Maeztu; o acción o contemplación, o quietismo o activismo, según Baroja. El mismo Valle-Inclán presentaba dramáticamente en su autobiografía esta doble cara contrapuesta del activismo aventurero y del quietismo estético. Y entre tales antinomias, la vida desgarrada tiene que optar arriesgándose o consumirse en la irresolución. Pero la antinomia radical, que subyace a todas, es el conflicto entre *eros* y *thánatos,* el impulso de vida y de creatividad y el apetito de disolverse en la nada. Y en este punto, en la estimativa finisecular, Nietzsche le acabó ganando la partida a Schopenhauer. Frente al pesimismo débil de la renuncia, se impuso el pesimismo fuerte y activo de la voluntad de creación, pues «crear es la gran redención del sufrimiento»[6]. De ahí que veamos a los héroes novelescos de fin de siglo, dobles casi siempre de sus progenitores literarios, a la búsqueda de voluntad, de energía, para ensayar el espíritu de creación. Esto no significa que no fuese muy fuerte la seducción nirvánica. Azorín ha reflejado con gran verismo algunos de estos estados delicuescentes del alma, que quiere su disolución, vinculados casi siempre a un éxtasis de identificación con la naturaleza.

> ¡y me dan ganas de llorar, de no ser nada, de disgregarse en la materia, de ser el agua que corre, el viento que pasa, el humo que se pierde en el azul! (I, 974).

Por su parte Unamuno se siente a menudo tentado por el espíritu de disolución, como una voz íntima que nos seduce como «el mugido de las ondas del mar junto a las rocas» (I, 1171). La tentación nadista será constante en su vida y necesitará protegerse de ella con el permanente recurso al espíritu de creación:

> ¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos? (III, 244).

Pero eso tan pavoroso se le presenta otras veces con el rostro apacible de una llamada al descanso definitivo como contrapunto a la permanente agonía. El nadismo siempre está al fondo, esperando su desquite. Y en cuanto a Baroja, enfrenta en sus novelas la ataraxia liberadora y el espíritu de aventura, como dos formas de vida contrapuestas —contemplación desinteresada y acción conquistadora— que reclaman al hombre. El dilema de fondo es siempre el mismo. Se trata de la renuncia a la voluntad de vivir o su enérgico ensayo desde la voluntad de poder. Todas estas polaridades son revelación de la antinomia radical del alma trágica entre la experiencia del vacío o la oquedad del mundo desencantado, y la exigencia de afrontarlo desde la fe, la utopía, el espíritu de

---

[5] *Also sprach Zarathustra, Werte,* III, 453; trad. esp. cit., pág. 285.

[6] *Also sprach Zarathustra, Werke,* III, 345; trad. esp. cit., pág. 133.

digitalia
www.digitalia.us

aventura o la ensoñación, actitudes que no son al cabo más que formas diversas del mismo espíritu de creación. También lo había proclamado Nietzsche. Como clama Zaratustra: «Estériles sois: por eso os falta a vosotros la fe. Pero el que tuvo que crear, ése tuvo siempre sus sueños proféticos y sus signos estelares —¡y creía en la fe!»[7]

No ha de sorprendernos si el término fe, descargado de toda connotación trascendente y reducido al acto de afirmación existencial de la voluntad de vivir, entra a formar parte del vocabulario de los escritores de fin de siglo, tan descreídos por lo demás en sentido dogmático, e incluso a veces en los mismos términos reduplicativos que había empleado Nietzsche, «fe en la fe», bien expresivos de que se trata de un acto de la voluntad de creación. «La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu» (I, 962) —asegura Unamuno—. Más aún, «la fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial» (I, 1180). No se crea que es una manía unamuniana. Baroja asegura en *El árbol de la ciencia,* a través de uno de sus personajes, «eso que usted llama fe no es más que la conciencia de nuestra fuerza» (II, 514), y Martínez Ruiz en *La Voluntad,* remitiéndose a Balmes, pero igual o mejor hubiera podido hacerlo a Nietzsche, Carlyle, W. James o Tolstoi, por sólo citar los nombres más relevantes, señala que «la fe nos hace vivir; sin ella la vida sería imposible» (I, 889). Crear de la nada —de la nada de tradiciones y convicciones— inventándose una nueva fe, y en medio de la nada, esto es, en la creciente pleamar del sin-sentido, y más aún, contra la nada, en el esfuerzo por escapar a la seducción del vacío, parece ser la tarea de los escritores de fin de siglo.

Se trata, pues, como diría Stirner, de «la nada creadora, la nada de la que mi yo creador lo crea todo»[8]. Se diría que esta nada tiene dos caras. De un lado, es la nada de todo lo anterior, la potencia hipercrítica, destructiva o iconoclasta, que no deja nada en pie. Del otro, es la nada de lo que ha de venir, y por tanto, su único principio: «¿No sabe Ud. —explica Pío Cid a la duquesa en *Los Trabajos*— que la divinidad tiene dos principales atributos: el de crear y el destruir?» (II, 522). Es el propio vacío —la nada o el caos interior— el que se torna en poder de creatividad. Destruir y crear, ésta es la ardua tarea. Ganivet, el más consecuente, no sólo lo enuncia en términos míticos, sino que lo vive trágicamente en una autobiografía convulsa, donde el esfuerzo de autocreación se salda con una completa bancarrota. Baroja, el más inconoclasta, no piensa de otra manera. Su actitud la había establecido solemnemente en 1910, y aun antes:

> El remedio es uno: destruir, destruir siempre en la esfera del pensamiento. No hay que aceptar nada sin examen; todo hay que someterlo a la crítica: prestigios, intenciones, facultades, famas (V, 535).

Andando el tiempo llegará a escribir un «Elogio metafísico de la destrucción», asociándola con la idea de creación: «Destruir es cambiar; nada más. En la destrucción está la necesidad de la creación. En la destrucción está el pensamiento de lo que anhela llegar a ser. Destruir es cambiar; destruir es transformar» (VI, 1075). Y Unamuno, el más metafísico de todos ellos, cifró en esta creación desesperada su propia filosofía.

---

[7] Ídem, pág. 376; trad. esp. cit. pág. 179.

[8] *El único y su propiedad,* ob. cit., pág. 25.

digitalia
www.digitalia.us

Tras la crítica de lo heredado y la quiebra de la antigua fe, hay que embarcarse en la ignota mar abierta rumbo hacia lo imposible necesario. De ahí la tragedia como temple anímico fundamental de los escritores españoles de fin de siglo. Al elogio de la destrucción ha de seguir, como contrapunto, una apología, no menos apasionada, del espíritu de creación. Unamuno la lleva a cabo en un ensayo de 1904, bajo el título muy expresivo de «Plenitud de plenitudes y todo plenitud», que es, según propia confesión «un himno a la vida» de inspiración poética/religiosa. Frente al espíritu de disolución, que nos tienta espiritualmente con la voz desalentadora de la vanidad universal —pero también seductora, pues anuncia el fin, al menos, de todas las inquietudes y afanes sobre la tierra—, Unamuno opone enérgicamente el espíritu de creación, la afirmación de la voluntad, que vive «el íntimo sentimiento de la propia sustancialidad», esto es, del propio poder:

> ¡Y sólo sintiendo así se siente uno vivir en una creación continua, y en vez de repetir con el vanidad de vanidades y todo vanidad que no hay nada nuevo bajo el sol —*nihil novum sub sole*— sacaremos del plenitud de plenitudes y todo plenitud que todo es nuevo bajo el sol —*omnia nova sub sole*— y cada momento de una visión una visión nueva (I, 1177).

Es cierto que en otros pasajes, cuando quiere subrayar precisamente el elemento de facticidad y destino, que entra en toda vida humana, emplea Unamuno una expresión paradójica, menos exultante, sin duda, pero no menos intrépida: «Y entre tanto resignación activa, que no consiste en sufrir sin lucha, sino en no apesadumbrarse por lo pasado ni acongojarse por lo irremediable, sino en mirar al porvenir siempre, porque ten en cuenta que sólo el porvenir es el reino de la libertad» (I, 949-950). Resignación, de un lado, pues la voluntad lúcida no puede eludir ni escamotear la dimensión de negatividad y la pulsión de muerte, que la traban como en una placenta de sombra, pero activa, esto es, diligente y combatiente, capaz de sacar fuerzas de flaqueza para no dimitir en la lucha. No aquella resignación pasiva, que se consume en lamento universal, sino la que es energía callada, serena, de los creadores, que creen en la eternidad de su obra. No en vano, Unamuno había asociado, como Nietzsche, creer y crear. El espíritu de creación, como la fe que necesariamente lo acompaña, brota para Unamuno de la misma voluntad de no morir, de trascenderse y perpetuarse.

Sin alcanzar los tonos unamunianos, y, desde luego, sin necesidad de compartir su espíritu, hay elogios gemelos de la creación en otros escritores de la generación finisecular. En el extremo opuesto, no eticista, como en Unamuno, sino esteticista, Valle-Inclán aporta en *La lámpara maravillosa* un testimonio relevante:

> La obra de belleza, creación de poetas y profetas, se acerca a la creación de Dios. Ha tenido una significación en el pasado, y lleva a lo futuro otra distinta como el Universo. El alma demiúrgica está en nosotros, y el verso y el ritmo vuelven a ser creadores (OE, 642)[9].

[9] O bien, el poema segundo de *La pipa del Kif,* «hay que crear eternamente / y dar al viento la simiente» *(OE,* 1253).

digitalia
www.digitalia.us

Esta «virtud demiúrgica» o creadora la pone Rubén Darío en la representación pneumática[10] o el verbo, y la confía igualmente a la poesía. Antonio Machado, nunca exultante, siempre caviloso, lo dirá en términos más sencillos y llanos, y recurriendo a un oficio popular que, modesto y todo, evoca la labor del demiurgo:

> —¿Dices que nada se crea?
> Alfarero a tus cacharros.
> Haz tu copa y no te importe
> si no puedes hacer barro (CXXXVI, núm. 38).

La imagen machadiana permite enlazar con la metáfora valleinclanesca de las palabras «pobres ánforas de barro» *(OE,* 633), repletas de la modesta experiencia de cada día, pero que fermenta en eternidad. Como se ve, el concepto de creación aparece en todos estos textos como un híbrido ético/poético, pues la obra poética nunca está exenta de inspiración moral en unos casos, tal como en Unamuno, y más débilmente en A. Machado, o, al menos, de eficacia moral en otros, ya sea catártica o liberadora, como en Valle-Inclán. La distinción entre eticismo y esteticismo se daría tan sólo dentro de un continuo de creatividad, cuyos puntos extremos podrían ser respectivamente, de un lado, Unamuno/Maeztu y del otro Valle/Azorín, y cuyo centro de equilibrio lo marcaría, a mi juicio, A. Machado. Fuera de esta línea, o mejor, en su reverso, al margen, pues, de cualquier trascendentalismo ético o estético, estaría Baroja. Mas, aun cuando la creación pierda su sentido trascendental, aun cuando se reduzca en su intención y alcance, no deja de ser con todo un efluvio dinámico de vida y un remedio en la crisis de irresolución. Así lo da a entender el propio Baroja, por boca de uno de sus primeros héroes, Roberto Hasting en *Aurora roja,* quien proclama, al modo romántico, el principio de la acción —la forma más inmediata y espontánea de la creación— como ideal de existencia:

> ¡Créeme! En el fondo no hay más que un remedio y un remedio individual: la acción... Ya que nuestra ley es la lucha. Aceptémosla, pero no con tristeza, con alegría. La acción es todo, la vida, el placer. Convertir la vida extática en vida dinámica; éste es el problema. La lucha siempre, hasta el último momento, ¿por qué? Por cualquier cosa (I, 635).

2. Las formas del espíritu de creación

No obstante, esta común insistencia en el espíritu de creación varía muy sensiblemente lo que se entiende por ella. El modelo dominante de creación en la generación del fin de siglo es la poesía, hasta el punto de que Unamuno presenta a ambos términos como equivalentes. El poeta es el creador por antonomasia, pues crear es el acto de apertura o erección de un mundo. Pero sólo hay mundo donde la realidad está transida de sentido, y, por lo tanto, incorporada a la viviente subjetividad. El poeta anima el mundo, en el sentido de que le transfiere su propia alma, aquella intencionalidad que surge

[10] «Dilucidaciones», *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1968, pág. 699.

digitalia
www.digitalia.us

de las exigencias del corazón. Más aún: el poeta, al hacer mundo, se compromete hasta tal punto con su obra que se encarna existencialmente en ella. Su palabra se hace mundo, y su mundo se personaliza en una forma ejemplar de existencia. «El poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» (I, 1178). La constitución de sentido tiene en Unamuno un doble valor, conjuntamente poético y ético, como alumbramiento de una finalidad que da sentido, a la par que eleva el valor de la vida. De ahí que tome al poeta como el creador de palabras vivas, «las que procrean y nos dan conceptos vivos. Y es que decir —no hablar— es crear pensamiento, y es hacer y es vivir» (VII, 887).

Se trata de una concepción de la palabra poética afín a la mitología, en cuanto palabra constituyente de sentido, y por lo mismo, dotada de una eficacia práctica transformadora. En el mito, la palabra se hace acontecimiento vivo, esto es, fundador de mundo y determinante de historia, de su dirección y curso, y el acontecimiento, en tanto que acción paradigmática, está transido de la fuerza animadora y orientadora de la palabra. «Toda palabra, si es viva, es un hecho vivo —sostiene Unamuno— y todo hecho vivo es palabra» (IV, 455). De ahí que el mito sea tanto hecho vivo, esto es, acontecimiento que revela lo numinoso, como palabra viva, en trance de significación creadora. Como la definición más cabal de esta palabra viva, pueda valer la versión que de ella nos da Unamuno: «la palabra espiritual, poética, es carne del pensamiento que se siente y se vive. Y es una palabra que piensa, sueña, crea por sí misma» (VI, 948).

Aquí creación o *poiesis* significa propiamente producción del sentido del ser y del acontecer contra la nada, erigiéndolo como un acontecimiento vivo, que merezca perdurar siempre. Según Unamuno, la palabra es más originaria que la idea, que germina en su surco, y aun que la cosa, pues constituye su sentido inmanente o alma.

> Las cosas se van, quedan la palabra, sus almas, Y revolotean en torno de nuestro espíritu, ánimas en pena, buscando cosas, cuerpos, en que volver a encarnar (IV, 467).

Todo este planteamieto unamuniano, como he mostrado en otro lugar[11], está inspirado en el modelo religioso/teológico del *fiat* divino, palabra omnipotente que crea el mundo, pero no menos en el misterio cristológico de la encarnación, como asunción existencial de la propia obra. Puede, en consecuencia, afirmarse que el idealismo de Unamuno, al que él prefiere llamar mejor espiritualismo, tiene su origen poético en esta fe semántica en la palabra como fuerza de espíritu, que es soplo de vida y libertad.

Una concepción no menos poética de la creación, e impregnada igualmente de sentido religioso, aun cuando estéticamente secularizado, tiene Valle-Inclán. También para él, como ya se ha indicado, es la creación estética la más próxima a la de Dios: «Las palabras en su boca (en la del poeta) vuelven a nacer puras como el amanecer del primer día y el poeta es un taumaturgo que transporta a los círculos musicales la creación luminosa del mundo» (OE, 645). De nuevo, al fondo, el *fiat* creador. Pero aquí no es el espíritu, viento de libertad, el que emite la palabra creadora, como en Unamuno, sino la luz

[11] Véase mi libro *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno,* cap. 1, «Existir en la palabra», prs. 1.º y 2.º, Madrid, Trotta, 1996, págs. 31-44.

digitalia
www.digitalia.us

que se condensa en cristal, «la luz es numen del Verbo» (ibíd.), o el verbo semilla de luz, diría María Zambrano, que se reenciende en el abismo tenebroso. Hay también en juego en Valle-Inclán una teología, más gnóstica que cristológica, y más abierta a la estética de la luz que a la ética del espíritu: «Todo el gnosticismo enseña que la materia se actuó como sujeto de las formas, después de la luz, y que en la luz está la Universalidad» *(OE,* 680).

El sentido activo de la palabra es bien patente ya en la metáfora, tan romántica de inspiración, de la «lámpara maravillosa»[12] que alumbra y fulge, proyectando su propia lumbre interior. Ciertamente en Valle-Inclán el símbolo «lámpara» es polisémico, pues remite tanto al acto de contemplación como al alma, fanal extático de luz, o bien a la palabra, que si para cada pueblo es «lámpara de su *Karma» (OE,* 637), esto es, de su personalidad más íntima, no lo será menos para cada yo o alma. Si, pues todos los caminos del yo se abren o se juntan, al decir de Valle-Inclán, «en la luz del alma que se hacía extática» *(OE,* 685), esta luz interior es precisamente la palabra poética, en que se recrea el mundo. Pero incluso la metáfora del espejo, de significación realista, según el análisis de Abrams, en tanto que reflejo del mundo, sufre en Valle-Inclán como en A. Machado una transformación activa, volviéndose espejo/lámpara, que refleja lo que ilumina o deja ver, o bien, «espejos mágicos donde se evocan todas las imágenes del mundo. Matrices cristalinas, en ellas se aprisiona el recuerdo de lo que los otros vieron y nosotros ya no podemos ver» *(OE, 645)*, y se teje por nosotros el hilo germinal de luz, por el que otros algún día alcanzarán a ver. En palabras de Valle-Inclán:

> Y el poeta ha de esperar siempre en un día lejano donde su verso enigmático sea como diamante de luz para otras almas, de cuyos sentimientos y emociones sólo ha sido precursor *(OE,* 633).

El cristal no tiene aquí una función de reflexión, sino de condensación evocadora, que repristina y conserva el contenido de la visión, salvándolo del tiempo, de su dispersión y extravío. También para Machado, la palabra es un fanal de luz —(«Luz del alma, luz divina / faro, antorcha, estrella, sol...», CCXXXVI, núm. 51)— que esplende en el corazón, lugar de la experiencia original:

> Pero, en tu alma de verdad, poeta,
> sean puro cristal, risas y lágrimas *(OPP,* 32)[13].

El cristal representa el milagro de transparencia de un «alma de verdad», auténtica en sus experiencias y exigencias, aunque más tarde tenga que reconocer melancólicamente el poeta que el cristal se vuelve turbio, como el río de la vida en el curso del tiempo, y se desvanece en un «borroso laberinto de espejos» (XXXVII). Los enigmáticos espejos machadianos, bruñidos o raídos, esplendentes o turbios —«¿quien enturbia / los

[12] Véase M. H. Abrams, *The mirror and the lamp,* Nueva York, W. W. Norton, 1958, especialmente el parágrafo titulado, «Changing metaphors of mind», págs. 57-69.

[13] «Luz», poema dedicado a Miguel de Unamuno, no incluido en *Soledades* (1903), ob. cit.

digitalia
www.digitalia.us

mágicos cristales de mi sueño?» (LXII)— son estados interiores del alma, que segregan sus palabras, lámparas cristalinas, siempre en función de conciencia, pero de aquel modo de conciencia, que no es paciencia, sino luz —Valle-Inclán diría que no es meditación, sino contemplación— y que «... estriba en alumbrar/un poquito el hondo mar» (CXXXVI, núm. 35). «La poesía —precisa Machado— es un yunque de constante actividad espíritual.» Ya sean espejos, crisoles o colmenas, en el alma se destila una luz, que turbia y todo nos hace el mundo. Es de nuevo la fe cordial en la palabra, que es tanto ética y poética: «creo en la palabra buena» (CXLIII) —proclama el poeta— como en su maestro Unamuno:

> y el fin del arte es recrear —esto es, volver a crear— recrear, vitalizar, consolar y elevar el espíritu al hombre, toda obra de arte será tanto más perfecta cuanto más le recree, vitalice, consuele y eleve (IX, 849).

No de otra forma pensaba A. Machado:

> ¿Dices que nada se crea?
> No te importe, con el barro
> de la tierra, haz una copa
> para que beba tu hermano (CXXXVI, núm. 37).

¿Hace o recrea el mundo? Volviendo a la estética gnóstica de Valle-Inclán, la función evocadora/condensadora del espejo mágico, que es la palabra, recrea un mundo en su fulgor auroral, convirtiendo a su origen lo que en el tiempo se ha invertido. De ahí que esta evocación realice aquel círculo musical, la vuelta al origen, donde queda abolido el tiempo en su extravío y dispersión. La poesía con-vierte así un mundo al revés o enrevesado en un mundo verdadero y prístino. Recupera de este modo el tiempo temprano de la inocencia, el tiempo sagrado del origen, del que hemos fatalmente decaído. De ahí que el círculo sea el símbolo de este tiempo primordial recuperado, en la palabra y como palabra, frente al tiempo roto, astillado, o al enmarañado y laberíntico. Éste es el instante/eternidad —o la «eternidad/instante» de que habla Unamuno—, en que se muestra precisamente «la eternidad del momento». Así lo experimenta también Valle-Inclán en *La lámpara maravillosa:*

> Me sentí anegado en la onda de un deleite fragante como las rosas, y gustoso como hidromiel. Mi vida y todas las vidas se descomponían por volver a su primer instante, depuradas del Tiempo. Tenía el campo una gracia matutina y bautismal *(OE,* 628).

3. La creación como juego

Entre las formas del espíritu de creación hay que contar el juego, afín a la poesía, y no menos que ella —piénsese en Schiller— de ascendencia romántica. Muy próximo a este espíritu podría estar el primero de los «Proverbios y cantares» machadianos de tan claros acentos autobiográficos:

digitalia
www.digitalia.us

Nunca perseguí la gloria
ni dejar en la memoria
de los hombres mi canción;
yo amo los mundos sutiles,
ingrávidos y gentiles
como pompas de jabón.
Me gusta verlos pintarse
de sol y grana, volar
bajo el cielo azul, temblar
súbitamente y quebrarse (CXXXVI, núm. 19).

Parece aludir a una concepción intranscendente del propio arte, pero ha de notarse que es simplemente el contrapunto en tono menor, que tanto gustaba al poeta, a la pretensión de la gloria o de la fama, frente a la cual el arte genuino se presenta con la apariencia de un juego inocente[14]. «¿No se rebaja lo bello a convertirse en mero juego?» —se había preguntado Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre,* para dar por respuesta que precisamente en el juego se realiza íntegramente el hombre en la armonía de todas sus potencias, pues el impulso del juego reconcilia el impulso sensible y el formal, y los integra en una figura viva—. «La belleza es el común objeto de ambos impulsos, es decir, del impulso de juego»[15]. De ahí la afirmación central de Schiller: «sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra; y *sólo es plenamente hombre cuando juega»*[16]. Lejos de ser el juego intrascendente, Schiller lo convierte en «símbolo del *cumplido destino»* del hombre[17]. Este destino es tanto sensible como moral, esto es, integra tanto la felicidad como el deber en una forma de vida libre y armoniosa. Creo que estos supuestos románticos están en la base de los textos machadianos más próximos al espíritu del juego. Nada hay que nos haga pensar que estos «mundos sutiles» de que habla Machado sean un mero *divertimento.* En el juego está la vida más intensa y pletórica. Así lo da a entender otro apunte machadiano de los mismos *Proverbios y cantares:*

—¿Mas el arte?...
—Es puro juego,
que es igual a pura vida,
que es igual a puro fuego.
Veréis el ascua encendida (CLXI, núm. 94).

Qué ascua sea ésta se aclara desde el poema «Esto soñé», cuyo título hace referencia a un ensueño poético contra la fugacidad del tiempo. El soneto se cierra con los siguientes tercetos:

---

[14] Tal vez pudiera dar más consistencia a la tesis del arte/juego la creación machadiana de los apócrifos. Véase a este respecto el capítulo XXX «Los apócrifos machadianos», donde me ocupo de este asunto.

[15] *La educación estética del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1920, Carta XV, pág. 80.

[16] Carta XV, ídem, pág. 83.

[17] Carta XIV, ídem, pág. 75.

digitalia
www.digitalia.us

Esto soñé. Y del tiempo, el homicida,
que nos lleva a la muerte o fluye en vano,
que era un sueño no más del adanida.
Y un hombre vi que en la desnuda mano
mostraba al mundo el ascua de la vida,
sin cenizas el fuego heraclitano (CLXIV, núm. 3).

Estos versos finales dan al tema del juego un vuelco trascendente al vincularlo al fuego heraclíteo del ser —aquí para Machado, la vida— que se apaga y se enciende según medidas. El juego alude a las infinitas formas de este crepitar de la zarza ardiente en sus lenguas de fuego. Son las formas múltiples y diversas del espíritu de creación, que Machado vincula con la esencial heterogeneidad del ser. Dada, por otra parte, la identidad que establece el poeta entre arte y vida, podría concluirse que el arte realiza el mismo milagro vital de un ascua incombustible. La fe en el arte o en la palabra sería, pues, una fe en el eterno milagro de la vida, siempre floreciente a través de la caducidad y la muerte, conclusión enteramente consonante con la virtud salvadora de la palabra contra el maleficio del tiempo (CXLIX).

Otra forma del espíritu de creación, emparentada con el juego, es la aventura. Ya se ha indicado cómo Baroja reivindicaba la acción como forma de vida, sin porqué ni para qué, es decir, al margen de toda justificación. A esta acción le falta el impulso ético de la hazaña heroica, que ejemplifica el quijotismo de Unamuno, pero le asiste, en cambio, el otro impulso vitalista nietzscheano de intensificar el propio poder. Se diría que el dilema básico que explora la novelística barojiana no es otro que el heredado del pleito Schopenhauer/Nietzsche, tal como lo formula Andrés Hurtado en *El árbol de la ciencia:* «o la abstención y la contemplación indiferente de todo, o la acción, limitándose a un círculo pequeño» (II, 493). La primera era la solución schopenhaueriana de la renuncia ascética a la voluntad de vivir, conquistando, en cambio, la ataraxia liberadora del que se limita a contemplar. A esta serena contemplación, emparentada con la mirada del artista, la había tachado Unamuno, como se acaba de ver, de sentimiento hipnótico de la vida. Y aunque Baroja no tenía contra ella tan graves objeciones y hasta llegaba a admirar la nobleza del ideal estoico de desprendimiento del mundo para alcanzar la autarquía espiritual, creía que el instinto vital, cuando se siente herido, reacciona en la medida de sus posibilidades poniendo a prueba su poder. Era la segunda salida, la nietzscheana, la afirmación de la voluntad en su fuerza para imponerse sobre el medio. No la abstención sino la lucha por la vida. Como se sabe, Baroja ha experimentado en sus novelas los dos senderos de esta alternativa: o quietismo o activismo, esto es, o renuncia ataráxica o aventura apasionada.

Por una parte, Baroja ha sido un explorador del puro activismo, en cualquiera de las múltiples formas del espíritu de aventura, desde la errancia vagabunda a la conspiración, el espionaje, la agitación o a la acción de conquista. El experimento más consumado de un héroe de acción es *César o nada,* donde el ensayo de energía vital por Moncada le lleva a emular la vida de César Borgia. La filosofía de este activismo está inspirada en una convicción subjetiva del protagonista, ajena a cualquier sistema filosófico, pero que guarda alguna remembranza con Nietzsche y Darwin: «que la vida es

digitalia
www.digitalia.us

un laberinto que no tiene más hilo de Ariadna que la acción; segundo, que el hombre está sostenido en sus cualidades más altas por el esfuerzo y la lucha» (II, 593). Ahora bien, en la lógica del puro activismo no interesan los motivos ni la dignidad del plan o meta, sino la acción misma como medio para poner a prueba el propio poder e incrementarlo en la lucha. Lo único que importa es, pues, la energía vital y los valores de la vitalidad que ésta lleva aparejados, como el coraje, la osadía, la valentía, el culto al esfuerzo. En cambio, los valores morales o artísticos, que definen propiamente al espíritu de creación, no cuentan en absoluto ni en el orden de la motivación ni en el del resultado; más aún, tienen que ser transgredidos o instrumentalizados, según lo exija la voluntad de poder. El puro activismo en su amoralismo constitutivo, y a veces abierto inmoralismo, se presenta más bien como una des-creación, en el sentido positivo de lucha contra las convenciones establecidas y los códigos de valor dominantes, pero nunca alcanza el nivel ontológico de una creación propiamente dicha. Todavía en *César o nada* hay un ambicioso plan, no exento de algún valor ético y de sentido social, que hace que su acción pueda tomarse en algún sentido por creativa. Pero la progresiva exploración barojiana de la cruda lógica de la acción, sin aditamentos ni afeites de ningún tipo, lo acabó conduciendo a un callejón sin salida. Para actuar es preciso tener una fe, al menos fe en la vida y en el propio poder, o bien, su sucedáneo inevitable en una mentira vital, pues la acción requiere de la fuerza de la convicción y la ilusión. El límite del puro activismo suele estar siempre en la duda escéptica, que echa a perder las más fuertes convicciones, o en el sentimiento ético de piedad, que mina la voluntad de poder. Pero hay otra limitación interna, aún más grave, la consunción de la acción por la acción por falta de gravedad existencial, de orientación y motivos, de modo que a la postre, queda descargada de toda trascendencia creativa. No es extraño, pues, que en *Juventud y egolatría,* tenga que confesar abiertamente Baroja su decepción del ideal del activismo como *pharmakon* vital:

> Como todos los que se creen un poco médicos preconizan un remedio, yo también he preconizado un remedio para el mal de vivir: la acción. Es un remedio viejo como el mundo, tan útil a veces como cualquier otro y tan inútil como todos los demás. Es decir, que no es un remedio (V, 173).

Como una experiencia de inspiración contraria y de signo quietista, puede valer, de la otra parte, la historia del médico Andrés Hurtado de *El árbol de la ciencia,* quien tras diversos episodios de renuncia ascética y de impuestas frustraciones, se ve abocado a la negación extrema de la voluntad de vivir en el suicidio. Pero en este caso, la novelística de Baroja evolucionó en sentido diametralmente opuesto al anterior. Una más fina y rigurosa experimentación del ideal ataráxico le condujo a formas más sutiles y complejas del logro de la serenidad interior, comparadas con la seca y cruda abstención. Pero aquí también se alcanza a ver un límite interno de la liberación ataráxica en una indiferencia vital, en un estado de des-ilusión activa, que a la larga, al volvernos insensibles, deshumaniza. Y es que, en este punto, aun cuando desde presupuestos muy distintos, Baroja venía a coincidir a la postre con Miguel de Unamuno:

digitalia
www.digitalia.us

> Y esto es lo que aquí sostengo: que sólo obra con eficacia y empeño quien se alimenta de la eterna ilusión consoladora, que soñar la acción es lo mismo que actuar el ensueño (III, 959).

4. Ensueño e imaginación creadora

Hasta aquí se ha analizado el espíritu de creación en su vertiente práctica, en cuanto respuesta a la crisis nihilista. Es preciso contraponerlo ahora, en una segunda vuelta temática, al orden de la representación o imitación. Desde esta nueva perspectiva, la creación aparece como ensueño[18]. Hay que retener esta palabra en toda su turbadora ambigüedad, como ficción que se evade de la realidad —la cruda y dura realidad— y, a la vez, como figuración inventiva o alumbramiento de una nueva realidad de otro orden, incluso, al modo romántico, en cuanto llave de acceso a la verdadera y secreta realidad[19]. Como canta A. Machado:

> Sobre la tierra amarga
> caminos tiene el sueño
> laberínticos, sendas tortuosas,
> parques en flor y en sombra y en silencio;
> criptas hondas, escalas sobre estrellas;
> retablos de esperanzas y recuerdos (XXII).

El sueño o ensueño tiene aquí una dimensión activa, creativa. En este sentido, habla un texto unamuniamo de «actuar el ensueño», esto es, ponerse a soñar o ensoñar, de cultivar el ensueño como condición para soñar o concebir la acción. No es tanto una acción soñada, meramente imaginaria, como suele creerse, de la que aquí se habla, sino del acto primigenio de ensoñar como fundamento de toda acción, que aspire a ser creativa. Creación, por lo demás, en el sentido fuerte, ético/poético de *poiesis,* como se ha mostrado, esto es, en cuanto producción de sentido, se opone a imitación o reproducción, del mismo modo que el ensueño, siempre subjetivo, se contrapone al principio objetivo de la representación. En el fondo, pues, de estas parejas de oposiciones late la eterna enemistad entre poesía y ciencia, exasperada en la crisis de fin de siglo, ya que ambas esferas formaban parte esencial de la novísima experiencia de la vida. Como señala agudamente Hofmannsthal,

> hoy dos cosas parecen ser modernas: el análisis de la vida y la huida de la vida... Se hace anatomía de la propia vida anímica o se sueña. *Reflexión o fantasía, imagen de reflejo o imagen de sueño*... Dos instintos oscurecen la moral habitual: el instinto experimental y el instinto de belleza, el instinto de comprender y el de olvidar[20].

---

[18] A menudo, en lugar de ensueño (producto) se prefiere la variante sueño (estado pasivo inconsciente), que indica más claramente la tajante oposición al estado de vigilia.

[19] Véase A. Béguin, *El alma romántica y el sueño,* especialmente la segunda parte, «El sueño y la poesía».

[20] Cit. por R. Gutiérrez Girardot, «Secularización, vida urbana, sustitutos de la religión», en *Modernismo. Supuestos históricos y culturales,* ob. cit., págs. 63-64.

digitalia
www.digitalia.us

Ocurre, sin embargo —dicho sea en leve corrección a tan certero diagnóstico— que el instinto de belleza no es menos experimental que el otro, y en gran medida, pretende las más de las veces comprender en vez de analizar y explicar, que sería la obra específica de la ciencia. Los poetas también son buscadores y experimentadores, e incluso en un grado eminente, que en casos puede rondar con el extravío y la locura. Cabría aplicar aquí lo que M. Merleau-Ponty pondera frente al discurso plano e inerte: «el ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él»[21]. Hacer experiencias con la vida, y, por tanto, derivadamente con la realidad, en la moral o en el arte, mediante la subversión, transvaloración e invención utópica, y más fundamentalmente aún, en el lenguaje mismo, en el vocabulario y las formas expresivas, fue un arriesgado y ambicioso objetivo, en el fin de siglo, del espíritu de creación. Todo eso lo recoge certeramente Hofmannsthal, como «imagen de sueño», frente a «imagen de reflejo», esto es, no reproductiva ni reflexiva, sino fruto de la espontaneidad creadora del inconsciente. Para escapar a la tiranía de la lógica y de la ciencia, como la llama Unamuno, a la necesidad objetiva del mundo, se hacía vitalmente necesario acudir a «las dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu» (I, 11453) —el corazón y su función imaginativa o mitopoiética— que pueden sumergirnos en el verdadero mundo sustancial. Se trata, pues, de transgredir y subvertir lo que pasa por lo más real de lo real —el mundo objetivo sancionado por la ciencia y la convención— aniquilarlo práctica e imaginativamente, para en su lugar erigir otro mundo, de e-vasión o de in-vasión, según los casos y talantes, éste ya no inmundo, como el otro, sino desnudo y puro como en el día originario de la creación. ¿Es esto una alucinación? ¿No es ceder a los poderes de la ilusión y caer en el autoengaño?... De todo hubo en el fin de siglo. Pero, en todo caso, por ser creadora fue también ilusión consoladora, como gustaba decir Unamuno, o mejor, salvadora de la alienación por reducción objetivista de la existencia.

En su precisa caracterización del decadentismo o simbolismo, subraya H. Bahr, recordando a Huysmans, su tendencia a «poner el sueño en el lugar de la realidad»[22]. No podía imaginarse una réplica más escandalosamente opuesta al estilo naturalista. En las relaciones entre naturaleza y arte —comenta en otro ensayo H. Bahr— «el naturalismo resolvía el problema en tanto que exigía al arte ser la única realidad, nada más que realidad y toda la realidad. La Decadencia lo resuelve en tanto que exige del arte ser i-rreal *(unwirklich),* ser sueño y nada más que sueño»[23]. Tal vez la fórmula sea demasiado expeditiva. Quizá fuera más exacto decir que el naturalismo somete el arte al principio objetivo de la realidad, decretado por la ciencia, mientras que el simbolismo o modernismo somete la realidad al principio subjetivo de la vivencia, impuesto por el arte. En otros términos, que parafrasean a H. Bahr, el naturalismo hace de la ciencia y con la ciencia arte *como* realidad; el simbolismo hace, contra la ciencia, arte *por* realidad, teniendo en cuenta que este *por* significa ambivalentemente, según los casos, tanto en vez o en lugar de la realidad como en cuanto realidad por antonomasia. En suma, el simbolismo hace de la

---

[21] *Lo visible y lo invisible,* Barcelona, Seix Barral, 1966, pág. 242.

[22] «Die Décadence», en *Die Wiener Moderne* (Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 y 1910) (herausgegeben von G. Wunberg), Stuttgart, Philip Reclam Jun., pág. 228.

[23] «Décadence und Dilettantismus», ídem, pág. 237.

digitalia
www.digitalia.us

realidad experiencia creadora del arte. En esto era fiel a la intuición romántica de que la verdadera realidad se da en la poesía y en cuanto poesía, pues, como dijo Novalis, «la poesía es lo real absoluto. Mientras más poética es una cosa, es más verdadera»[24].

El lugar de esta secreta alquimia es la imaginación creadora y su producto el ensueño. Nada ha vivido más angustiosamente el artista de fin de siglo que esta trágica contradicción entre el mundo cotidiano y el de la pura y libre idealidad. Valga por todos el testimonio poético de A. Machado:

> Siempre que sale el alma de la oscura
> galería de un sueño...
> surge el hastío de la luz; las vagas,
> confusas, turbias formas
> que poblaban el aire se disipan
> .....
> y a martillar de nuevo el agrio hierro
> se apresta el alma *(OPP,* 40).

La contraposición «hastío de la luz», que recorta agriamente las figuras sobre un fondo homogéneo, y «oscura galería de vagas formas» es muy indicativa de la incompatibilidad entre la cruda realidad y el mundo vaporoso y libre del ensueño. Se diría que el ensueño surge de una decepción vital y tiende a compensar el déficit existencial de lo vivido o de lo nunca vivido mediante la creación permanente del alma. Es, pues, una floración del desengaño y busca apasionadamente el reino puro de la ilusión, aun a costa de hacerse ilusiones. De ahí que sea la suya «una humilde flor de melancolía» *(OPP,* 78) como la caracteriza Machado, o bien, «la flor azul y mística / del alma visionaria *(OE,* 1207)[25], según Valle-Inclán. Visionaria o vidente, según los casos, pues a veces nos sumerge en un reino espectral y alucinante, pero otras acierta a conducirnos a la verdadera y única realidad, en la que puede inmorar el alma. La ambivalencia es ineliminable. El ensueño puede ser tanto una huida hacia paraísos artificiales, al modo de Baudelaire, como una inmersión vidente en el Alma del mundo. Como precisa a este respecto Jean Starobinski,

> al ser imposible la conciliación, la rebelión romántica oscilará entre dos extremos: o bien, de manera casi delirante, oponer a la imagen del mundo formada por la ciencia un firme propósito de no recepción, o yuxtaponerle una especie de teosofía donde la imaginación, conservando sus privilegios objetivos, seguiría siendo un órgano de conocimiento, y, mejor aún, de participación[26].

De una forma u otra, como simple e-vasión y rechazo o como in-mersión vidente, el ensueño tiene siempre la primacía. «La realidad no importa. Lo que importa es nues-

---

[24] Cit. por A. Béguin, *El alma romántica y el sueño,* México, FCE, 1954, pág. 259.

[25] Lo de flor azul, quizá el color de la melancolía y la ensoñación, nos hace pensar en el *Enrique de Ofterdingen* de Novalis, donde el protagonista persigue en esta flor una bella y seductora utopía (cfr. Inman Fox, *La crisis intelectual del 98,* ob. cit., pág. 208).

[26] *La relación crítica (Psicoanálisis y literatura),* Madrid, Taurus, 1974, pág. 148.

digitalia
www.digitalia.us

tro ensueño» —protesta Azorín en *La Voluntad* (I, 923). Importa en la medida que es lo único que consuela y salva. Sobre esta oscilación entre lo uno y lo otro ilustra bien la obra azoriniana. En ocasiones Azorín insiste en que «la imagen de la realidad es mejor que la realidad misma», más libre y pura, más a nuestra disposición, pues cuando todo desaparece «sólo nos queda en lo íntimo de nuestro espíritu su imagen» (III. 595). Otras afirma exultante que «la imagen es la realidad única, la única fuente de vida y de sabiduría» (I, 919). Todo lo demás es vanidad, esto es, caducidad y desengaño, pero la imagen, el mundo de la bella apariencia, no nos la pueden arrebatar. Este rango de la imagen viene a traducir así la primacía ontológica de la conciencia sobre la nuda realidad; o si se prefiere, de la libertad creadora sobre el reino de la necesidad objetiva. «La imagen lo es todo —medita—. La realidad es mi conciencia» (I, 909). Ya se interprete esta frase en clave schopenhaueriana —el mundo es mi representación— o en clave nietzscheana —el mundo es mi creación— el resultado es el mismo: el triunfo de la imagen. La imagen simboliza la conciencia, pero sobre todo, la libertad crítica, subversiva y transgresora, y además el espíritu de creación. De ahí el grito nietzscheano, provocador, con que escandaliza Azorín a los camareros en un café de provincias: «¡Viva la Imagen! ¡Viva el Error! ¡Viva la Inmoralidad!» (I, 929). Dejando aparte exaltaciones de juventud, ésta será ya definitivamente su estética, tal como declara en *Memorias inmemoriales:* «No habrá razón para que lo que hemos imaginado sea menos real, menos bello, menos humano que la irreprochable coherencia» (VIII, 335).

Fundándose igualmente en esta primacía de la conciencia, Valle-Inclán exalta el carácter inmutable de las imágenes, cuando el alma aprende a purificarse y aquietarse:

> Si purificásemos nuestras creaciones bellas y mortales de la vana solicitud de la hora que pasa, se revelarían como eternidades. Todas las imágenes del mundo son imperecederas, y sólo es mudable nuestra ordenación de las unas y las otras. Con relación a lo inmutable todo es inmutable, y el alma que sabe hacerse quieta se convierte en centro, de tal modo que en relación con ella, todo queda polarizado e inmóvil (OE, 664).

Lo inmutable no es sólo el Alma del mundo, sino la propia alma, centrada en sí misma. No en vano otro bello texto de Valle-Inclán guarda estilísticamente un intenso sabor a Nietzsche:

> Alma mía, para estar en todas las cosas como *la imagen en el fondo del espejo,* que no puede ser separada, ama tu cárcel y todas las cárceles, ama tu enigma y todos los enigmas. Alumbra en ti la triple llama, junta la voz sagrada del barro y la voz genética de la forma, con el gemido de tu conciencia angélica *(OE,* 681).

El alma es siempre el espejo del fondo, como en tantos poemas machadianos, en que el cristal reproduce el latir mismo de la conciencia, donde reverbera el mundo. Cárcel o recinto secreto y enigmático, según Valle-Inclán, pero que comunica, a fuer de profundo, con todas las cárceles y enigmas, con todas las almas. Su imagen no es copia inerte, sino recreación lírica, aquí aludida por esta triple llama del barro, de la forma y la conciencia. Y es precisamente la conciencia la que pone el azogue. El barro material

digitalia
www.digitalia.us

y el aliento genesíaco de las formas nada serían sin la conciencia demiúrgica, símbolo del alma. El espejo es a una reflexión emotiva y proyección imaginativa; recoge y guarda la emoción de las cosas, y a la vez, sueña la imagen. En una palabra: transfigura, pues en sus mágicos cristales todo cobra una vida latente, virtual, la vida de la conciencia, en la que queda mágicamente actualizado. «¡Realidad interior!», ésa es la actualidad del ensueño. Y como asegura Azorín, «esa realidad supone siempre una ilusión, una perpetua ilusión con que el instinto se opone al disolvente de la inteligencia» (III, 330). Adviértase con todo, obvio es decirlo, que esta conciencia evocativa y configuradora, que crea la realidad interior, ya no es, no puede ser, un acto de representación, sino de participación simpatética en el ser.

Pasajes análogos se encuentran en la obra de A. Machado. Gracias a una autentificación existencial de temas romántico/simbolistas, Machado convierte progresivamente al ensueño creador en una vía de conocimiento, y no ya sólo de lo inconsciente pulsional o de lo ultraconsciente utópico, sino de la misma apertura del horizonte del mundo[27]. Así lo da a entender en un poemita primerizo, donde el ensueño aparece todavía vinculado becquerianamente al sueño fisiológico:

> Oh que yo pueda asesinar un día,
> en mi alma, al despertar, esa persona
> que me hizo el mundo mientras yo dormía *(OPP,* 33).

«Hacer el mundo» es un gran acierto expresivo, pues vincula la realización existencial del yo con la constitución del horizonte del sentido. El alma hace su camino en sueños —«soñar caminos» y «caminar en sueños» forman en Machado un quiasmo poético habitual—. Hay, pues, un «soñar despierto», que en modo alguno es vagar sonámbulo, sino una prefiguración de los propios caminos de la existencia. Ya sea como recreación de lo vivido o como anticipación de lo aún no vivido, e incluso de lo que nunca se podrá vivir, ya sea, pues, como tejedor de la memoria evocadora o de la esperanza precursora, el ensueño ejerce una función creciente en la autentificación existencial de la lírica machadiana. A veces tendrá una función evocativa/reconstructiva; otras heurística/exploratoria; otras, en fin, cuando raya en sus extremas posibilidades, de invención utópica/desiderativa.

> Todo hombre tiene dos
> batallas que pelear:
> en sueños lucha con Dios
> y despierto con el mar (CXXXVI, núm. 28).

Pero estas dos batallas, que remiten claramente al contrapunto ensueño/vigilia, no se contraponen ya como dos hemisferios separados e incomunicables. El poeta deja adivinar una sutil comunicación entre ellas, como si la experiencia de la vigilia incentivase

[27] Véase el parágrafo «la semántica del sueño» en mi libro *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado,* Madrid, Gredos, 1975, págs. 113-130.

digitalia
www.digitalia.us

el deseo de la ensoñación utópica, y ésta, a su vez, refluyera en la vigilia, en la forma de una búsqueda impaciente de lo que se adivinó en sueños:

> así voy yo, borracho melancólico,
> guitarrista, lunático, poeta,
> y pobre hombre en sueños,
> siempre buscando a Dios entre la niebla (LXXXCVII).

No es de sorprender si el ensueño poético machadiano se prolonga más tarde en la creación apócrifa como una clara función experimentadora. Nada es real objetivo; todo es inventado. Nada está dado de una vez por todas, puesto que todo es creación —viene a declararse como el secreto filosófico de la teoría del apócrifo—. Más alta que la realidad es siempre la posibilidad, y ésta nos hace concebir una realidad siempre varia, diferente e inexhaurible, una realidad literalmente misteriosa. Y de ahí la necesidad que señala Machado de «conservar siempre al hombre imaginativo para hacer nuevas experiencias»[28].

Ahora bien, el carácter abierto y misterioso del mundo, que guarda un secreto en sus entrañas, hace de la creación imaginativa el único modo de acceso al corazón de la realidad. Y al igual que el lenguaje del corazón es siempre el ensueño o la mitopoiesis, también el corazón infinito del mundo respira por las palabras de los mitos y los símbolos poéticos. El misterio requiere de la imaginación creadora y ésta se abreva en el mundo del ensueño, en cuanto videncia o alumbramiento de lo oculto. Si hay una tesis romántica por excelencia es precisamente ésta. Unamuno se refiere a ella, como su tema «especialmente favorito»,

> la superioridad de lo que llamamos imaginación sobre todas las demás llamadas facultades del espíritu, y la mayor excelencia de los poetas sobre los hombres de ciencia y los de acción (I, 1141).

Superioridad que se debe ante todo a que en ella se expresa libremente el espíritu, sin coacción ni limitación, sin atenerse a la necesidad geométrica, y en segundo lugar a que, en cuanto fruto de libertad, su obra es creativa, re-creativa y consoladora. Pero, por lo mismo, puede participar en el acto primigenio creador, o bien penetrar en la *natura naturans* originaria, en que se guarda el secreto de las cosas. «Ojo del espíritu» —la llama Unamuno en otro momento, siguiendo a Carlyle (IX, 688)—, esto es, potencia visionaria, capaz de auscultar lo secreto y misterioso. Se diría que es un nuevo sentido, el que entra aquí en acción, un sentido que trasciende los límites de todos los otros, y a la vez, los integra y vivifica. Nos abre así un nuevo ámbito, el mundo sustancial y verdadero, donde encuentra satisfacción el anhelo íntimo de conjugar verdad y belleza en sustento ideal del alma.

A menudo Unamuno se complace, al modo romántico, en contraponer la obra disociativa y mecánica del entendimiento y la unificadora y vivificante de la imaginación. «Porque la razón aniquila, y la imaginación *entera,* integra o totaliza; la razón por sí sola

[28] Véase el capítulo XXX, «Los apócrifos machadianos».

digitalia
www.digitalia.us

mata, y la imaginación es la que da vida» (VII, 214-5). En otros pasajes aclara esta obra animadora como una humanización del mundo, en sentido ético y poético, dándole alma o conciencia o haciéndolo consonante con el alma: «La fantasía que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humana» (VII, 199). Ésta es la clave de su superioridad: la imaginación pro-yecta, y, por tanto, in-venta en el mundo el alma que requiere nuestra alma. En otras palabras da una finalidad ética o estética al universo; lo dota de conciencia y así puede sentirlo entrañado en la conciencia humana, en cuanto obra de arte y libertad. De ahí que Unamuno encuentre en ella la función vital para las necesidades prácticas del hombre. En este sentido, el poder de la imaginación llega a proyectar y hasta in-ventar a Dios:

> Y hemos de ver que es esa facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social (VII, 125).

Lo que formulado en términos poéticos da lugar a la versión aforística, en que se resume la eterna disputa entre cabeza y corazón:

> —De razones vive el hombre.
> —Y de sueños sobrevive (I, 1176)[29].

Inman Fox sostiene, al término de su artículo sobre «Unamuno y la imaginación creadora», que ésta en él «se inclina más bien al trascendentalismo idealista», al modo del romanticismo alemán, que a la «visión armónica inglesa de la naturaleza»[30] y atribuye esta inclinación al agonismo constitutivo del pensador vasco. Dicho en otros términos, el mundo sustancial, sería para Unamuno más que la experiencia de una unidad secreta y oculta, la apuesta utópica, desesperada, por un Universo integral de sentido. No creo que sea preciso, como he mostrado en otro lugar, forzar esta contraposición, pues al cabo, el ansia de lo eterno es también un modo de experiencia de lo eterno en el hombre[31]. Con todo, y pese al voluntarismo con que Unamuno plantea el problema de

---

[29] Machado, a su vez, dejándose inspirar por Unamuno, utilizó también este mismo procedimiento del altercado entre las dos potencias, como en una de sus «Parábolas»:

> Dice la razón: Busquemos
> la verdad.
> Y el corazón: Vanidad.
> La verdad ya la tenemos.
> La razón: ¡Ay, quién alcanza
> la verdad!
> El corazón: Vanidad.
> La verdad es la esperanza (CXXXVII, núm. 7).

[30] «Unamuno y la imaginación creadora», en *La crisis intelectual del 98,* ob. cit., pág. 208.

[31] Véase el parágrafo «lo eterno en el hombre» de mi libro *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno,* ob. cit., págs. 324-335.

digitalia
www.digitalia.us

la imaginación, gemelo al de la fe, supo ver en ella el órgano de experimentación/creación de ese fondo divino, lo que él suele llamar la Conciencia universal, donde el romántico ponía el secreto último del mundo y la resolución de sus tensiones. Órgano, por tanto, del sentido universal, y, por lo mismo, de la Vida plena y sin restricciones. Y de ahí el consejo unamuniano, compendio de la voluntad de creación:

> recuerda, pues, o sueña tú, alma mía
> —la fantasía es tu sustancia eterna—
> lo que no fue;
> con tus figuraciones házte fuerte,
> que eso es vivir y lo demás es muerte (III, 384).

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN SEGUNDA
Las ideas metafísicas

CAPÍTULO XXII
Las formas del idealismo

En 1896 Ferdinand Brunetière publicaba su conferencia *La Renaisance de l'Idealisme,* donde mostraba el destino de los nuevos tiempos en la vuelta a la primacía de la experiencia interior sobre los nudos hechos. Era el idealismo como alternativa al crudo positivismo, y en la medida en que éste negaba la profundidad del mundo, no era de extrañar que atribuya al idealismo «restablecer el sentido de lo incognoscible y del misterio»[1]. Varios eran, a su juicio, los signos indicativos en este nuevo giro cultural: la acentuación del papel de las hipótesis en la ciencia, el sentido metafísico de la música en Schopenhauer y Wagner, el éxito de la novela romántica, el culto a los héroes en Carlyle, el progreso del socialismo, cuya «verdadera fuerza» consiste —precisa Brunetière— en ser un «idealismo», al que no se puede vencer «más que oponiéndole una fuerza de la misma naturaleza»[2]. Esta última observación es de extraordinaria importancia, pues denuncia el fondo político de la nueva posición, otro idealismo de base fundamentalmente humanista/eticista o bien poético/esteticista, que fuera tanto una alternativa al intelectualismo como a la tendencia colectivista y revolucionaria de los nuevos movimientos sociales. La apelación al mundo interior sobre el exterior objetivo y al cultivo del yo frente a lo anónimo social eran los indicadores del nuevo idealismo de fin de siglo. Su marca la primacía de la conciencia, este «relámpago fugaz», como la llama Azorín, pero que pese a su fugacidad, o precisamente por ella, es lo único digno de ser tomado en cuenta.

Utilizo el término «idealismo» a falta de otro mejor, aun a sabiendas de su inadecuación como rótulo de la generación finisecular. Estrictamente hablando, el término idealismo sólo conviene con propiedad a la posición de Ganivet con su fe inquebrantable en el poder de las ideas, «en la convicción de que ellas solas se bastan para vencer, cuando deben vencer» (I, 297). El abierto socratismo de su actitud como reformador, tal es el caso del Pío Cid de *Los trabajos,* lo aproxima con frecuencia a posiciones de un fuerte

[1] *La renaissance de l'idealisme,* París, Firmin-Didot, 1896, pág. 34.
[2] Ídem, pág. 72.

digitalia
www.digitalia.us

platonismo. Un sabor semejante guardan ciertas expresiones de Valle-Inclán, con su aceptación estética de las fomas eternas como paradigmas originarios del mundo. Unamuno, en cambio, se encuentra a disgusto con este rubro y suele protestar que su actitud no es idealismo sino espiritualismo, no tanto fe en las ideas cuanto en la fuerza creadora del espíritu, que es «idea viva» o vida en trance de significación. Tampoco el término «espiritualismo» hubiera disgustado a Ganivet, quien hace decir precisamente a Pío Cid, como definición de su actitud: «yo pongo el centro en el espíritu» (II, 439). Abiertamente espiritualista fue, por lo demás, la posición madura de Maeztu, con su cratología trascendental de inspiración católica.

Pero el término "espiritualismo" no resulta adecuado a nuestro propósito, debido a las connotaciones puristas e inmaterialistas, que habían sido el blanco de los ataques de Nietzsche, y que rechazaron, por lo general, los escritores de la generación de fin de siglo. De ahí que Unamuno entendiera su espiritualismo de modo muy peculiar, subrayando siempre su raíz etimológica, como un soplo vivificante de vida y conciencia, esto es, como palabra libre y creadora, a la que nadie ata. Paradójicamente, este espiritualismo está muy próximo a un corporalismo, o mejor carnalismo, como el sentido está surgiendo en la carne expresiva de la palabra. Con una provocadora inversión del idealismo platónico, sostenía Unamuno, a diferencia de la fe idealista de Ganivet, una versión peculiar de fe semántica animista: «Las palabras mismas son lo misterioso y divino de las cosas, son la sustancia eterna» (VIII, 1117). Posiblemente sea también este espiritualismo del verbo o pneumatismo el que mejor convenga, en última instancia, a la posición esteticista de Valle-Inclán. Se trata de hallar en las cosas «una razón de conciencia fuera del orden de las horas, como explica el iluminado Taulero» (OE, 652) y esta razón no es ajena a su recreación simbólica por la palabra. Otro tanto cabe decir del azoriniano culto a la imagen como un vagido de alma o de conciencia, que le llevó a profesar una suerte de animismo imaginativo. Pero, puesto que el término «animismo» se presta, no menos que el de «espiritualismo», a toda suerte de confusiones y malentendidos, prefiero atenerme al término más neutro de «idealismo», habitualmente utilizado por la crítica, aun consciente de que no se ajusta plenamente al caso.

1. La conciencia frente al misterio

El término «conciencia» está aquí desgravado de toda connotación intelectualista, esto es, no responde a una intencionalidad objetivante ni conlleva la pretensión de una imagen representativa del mundo. La crítica al intelectualismo, común a toda la generación finisecular, ha relativizado el conocimiento objetivo, reduciéndolo a una función meramente subalterna e instrumental. Por intelectualismo entiende Unamuno, que conocía bien el morbo, la reducción del espíritu a mera inteligencia analítica:

> He llegado a conocer una enfermedad terrible semejante en el orden del espíritu a lo que en el orden de la materia sea una autofagia, un estómago ulcerado que, destruido el epitelio, empieza a digerirse a sí mismo (VII, 369).

En sentido estricto, el intelectualismo no es más que cientificismo, «la fe ciega en la ciencia», que no suele ser propia de los científicos, como precisa Unamuno, sino de

digitalia
www.digitalia.us

los fanáticos de la ciencia, «la burguesía intelectual, ensoberbecida y envidiosa» (III, 356). Para la generación finisecular tal cientificismo lo encarnaba el positivismo, al que se atiene por lo general en materia de conocimiento y contra cuyas limitaciones y rigideces reacciona airadamente en nombre de la vida. Su problema no es, pues, teórico sino vital, en la medida en que la realidad misma es experimentada, no como incitación al conocimiento, sino a la acción transformadora o a la ensoñación creadora o a la contemplación unitiva. En este camino había sido precedida por el romanticismo. Su lema podría haber sido el de E. F. Amiel: «Cava en ti una parte para el misterio; no te labres por entero con el arado del examen, sino que deja en tu corazón un rinconcillo, un barbecho para las semillas que traigan los vientos... Prepara en tu alma un lugar para el huésped inesperado, y un altar para el dios desconocido»[3]. En un sentido más lato, el intelectualismo es la enfermedad de los intelectuales, los «hombres del sentido común y de la lógica» (I, 1142) como los llama Unamuno, esto es, los examinadores y razonadores, ciegos a otras exigencias que no fueran la cultura y el conocimiento. En general, lo que define al intelectualismo es la actitud crítica, hipercrítica, que lleva a relativizar todo y que, en última instancia, anega el propio conocimiento en escepticismo. Ésta es la inculpación básica contra el intelectualismo, su esterilidad práctica/vital, más allá del ámbito instrumental y utilitarista, y, por tanto, su estupidez valorativa y afectiva. Una crítica esperpéntica a esta actitud, que en el fondo no es sino una autoburla de su propio morbo intelectualista, la lleva a cabo Unamuno en *Amor y pedagogía,* haciendo ver las consecuencias desastrosas a que conduce esta metodología cientificista (II, 308), aplicada al ámbito de la vida. El suicidio final de Apolodoro a quien su padre, don Avito Carrascal, un beato de la ciencia, ha procurado educar para genio con una pedagogía racionalista, es todo un símbolo del fracaso existencial de esta actitud. Apolodoro carece de sentido práctico vital, valorativo y afectivo, que pueda orientar su vida, y por eso, cuando se encuentra con el amor, no sabe estar a su altura. Sin lugar a dudas, ésta es la cuestión candente, decisiva, en la generación de fin de siglo, cómo justificar la vida frente a la doble amenaza —en el fondo la misma— del objetivismo y del sin-sentido.

Muy tempranamente, en la fecha de 1899, recién salido Unamuno de su crisis espiritual, identificó la cuestión fundamental, que va a constituir el centro de gravedad de su filosofía: «No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el, que de un modo o de otro, no lo resuelve, es devorado» (VII, 367). El enigma, como se ha indicado, implica una cuestión en que va envuelta la propia existencia del que pregunta o del que es interpelado por ella. Se trata, por lo demás, de una cuestión que no admite una solución teórica objetiva, sino una resolución práctica en la forma de una nueva actitud. Esta autoimplicación existencial queda bien patente en la conclusión unamuniana: el que «no lo resuelve es devorado», devorado por la esfinge, el animal mitológico que, a la puerta de las ciudades o a la vera de los caminos, planteaba a los viandantes enigmas o preguntas trascendentales, en las que le iba la vida. En todo enigma se anuncia, pues, el rostro terrible del misterio, de una realidad insondable e indomeñable, con la que tiene que habérselas,

[3] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 26.

digitalia
www.digitalia.us

quiera o no, la existencia humana. El enigma para Unamuno es si el universo responde a una finalidad, en lo que va implicado si la vida humana la tiene. Finalidad entendida tanto como destino personal, «¿qué será de mí?», y como sentido de la vida, «¿para qué la vida?» Pero si hay enigma es porque el sentido o la finalidad se encuentra gravemente comprometida en una realidad transida de contingencia y abocada a la muerte. El enigma no es más que el secreto inquietante y desazonante de una realidad, donde se da la muerte. No es sin más lo desconocido, sino lo re-pulsivo y pro-vocativo de una realidad, tan ajena e indiferente al parecer a la obra del alma. La cuestión se torna práctica/existencial, ¿la vida merece la pena ser vivida?: «En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un *para qué»* (VII, 126). Y donde hay un para qué hay un alma, esto es, una conciencia. «Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo» (VII, 116) —asevera Unamuno—. Como dijo Plotino, según cita unamuniana, «el por qué hizo el mundo es lo mismo que el por qué hay alma» (VII, 245). No es sólo el hecho —*faktum*— de que la conciencia sea pro-positiva de fines, con una intencionalidad práctico-volitiva, a diferencia de la representativa, sino que ella misma se ve, se entiende a sí misma, en cuanto conciencia, como el fin de todo, como aquello en función de lo cual hay lo que hay. «Este sentimiento teleológico no nace sino donde hay conciencia» (ibíd.). Para Unamuno tal sentimiento está ligado de modo infrangible con la libertad. Sentirse libre y no quererse como fin de lo que hay es imposible, con imposibilidad práctica, o, lo que es lo mismo, por contradicción performativa, pues no se puede, a la vez, descubrir la libertad y abdicar de ella. El que se siente, no de apariencia, sino de «bulto y sustancia», quiere afirmarse en ser como alma y salvar su personalidad, erigiéndose, en cuanto ser racional o libre, en «fin final», como diría Kant, de lo que hay. Esto, que para el intelectualismno no es más que una ilusión antropológica, constituye, en cambio, para Unamuno, el secreto mismo de la libertad, que tiene que realizarse en el mundo en cuanto productora de sentido y de valor. Supuesto el hombre, no tiene sentido preguntar otro para qué que aquel que va ligado a la propia perpetuación de su conciencia. El secreto genérico de la vida —se entiende de la vida de la conciencia— es «su ansia de más vida» (III, 884). Éste es el otro cabo, el del misterio. Si la realidad, vista desde fuera, es enigmática por no compadecerse con la finalidad de la vida racional, sentida desde dentro de la vida racional, resulta misteriosa por este impulso insaciable a más vida. Pero «la libertad está en el misterio: la libertad está enterrada, y crece hacia dentro y no hacia fuera» (III, 880), es decir, la libertad no puede arraigar en el plano universo del positivismo, sino en el hondo y sustancial del crecimiento interior en este ansia de más vida.

> Y es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto permanente una con otra, partiendo una de la noción de causa, de sustancia la otra (VII, 241).

Al término del planteamiento de la cuestión ontológica, Unamuno se encuentra en la encrucijada, en que ya se habían visto Kant y Fichte entre determinismo causal y destinación libre. Esta encrucijada era para él la cruz de la existencia. Y le urgía una resolución, so pena de ser devorado por la Esfinge.

digitalia
www.digitalia.us

También para Azorín lo fundamental es la conciencia, pero en un sentido muy distinto al práctico pro-positivo de Unamuno. Tiene Azorín, como podía esperarse de su fina sensibilidad poética, un sentido muy acusado del misterio. Como reconoce en *Las confesiones de un pequeño filósofo,* desde el colegio siente «la preocupación por el misterio, la obsesión del porqué y del fin de las cosas» (II, 47-48). Esta obsesión persiste a lo largo de su vida, de su obra, en ansiedad y desasosiego, porque cualquier ocasión, un viaje, un encuentro, una despedida, puede abrirnos el fondo misterioso del acaecer. Es esta contigencia pura en lo que atañe a aquello que vitalmente nos concierne lo que obsesiona a Azorín. «Porque sabed que hay un instante en nuestra vida, un instante único, supremo, en que detrás de una puerta que vamos a abrir está nuestra felicidad o nuestro infortunio» (II, 87). A diferencia, pues, de Unamuno, el misterio no está para Azorín en lo que inquieta e incita a la libertad. De Schopenhauer ha aprendido que la sustancia del ser es una voluntad ciega y acéfala. La causalidad pertenece, por tanto, sólo al orden del fenómeno. Lo misterioso es el fondo *nouménico,* inaprensible, incognoscible:

> Lo desconocido es el misterio de la vida. [...]. El gran misterio está ínsito en la realidad misma que nos circuye y que no sabemos, ni sabe, en fin de cuentas, un Kant, lo que es, ni sabrá nunca, con su inteligencia limitada, el hombre. Por no saberlo, para escapar a la angustia de no saberlo, se crea don Quijote una realidad suya, y se la crea Tomás Rueda (III, 279-280).

Lo mismo que ellos, Azorín se tiene que inventar un realidad interior, en la conciencia y la imagen, para protegerse frente a lo desconocido. A partir de la metafísica de Schopenhauer, sabe que el mundo es mi representación —el mundo *fenómeno*— y en cuanto al *noúmeno* no es más que expresión de la voluntad sufriente. Es la lección aprendida del maestro Yuste:

> La sensación crea la conciencia; la conciencia crea el mundo. No hay más realidad que la imagen, ni más vida que la conciencia. No importa —con tal que sea intensa— que la realidad interna no se acople con la externa. El error y la verdad son indiferentes. La imagen lo es todo (I, 816).

La enseñanza de Yuste constituye casi un legado espiritual para el joven Azorín, que no se apartará ya de estos postulados. «Conciencia» vale aquí en el sentido expreso de imaginación creadora. No es finalidad, como defiende Unamuno, sino representación, pero no al modo reproductivo de la copia, sino creativo o re-creativo. De ahí la afirmación de que «la conciencia crea el mundo». No es que se niegue una realidad trascendente, pero ésta sólo se deja vislumbrar a través de la imagen, resistiendo o bien latiendo bajo ella, y en función de la conciencia, que determina, con su interés, su punto de vista. «No hay más realidad que la imagen.» Ésta, en cuanto producto de la imaginación, es un constructo del yo con vistas o a dominar el mundo, en el caso de la ciencia, o a recrearlo artísticamente en consonancia con los intereses vitales del yo. La imagen campea por su idealidad; no es lo dado ni lo reproducido, sino lo ideado libremente por el yo; pertenece, pues, enteramente a la realidad interna, que prima sobre la exterior. Este descubrimiento idealista excitó profundamente a Antonio Azorín, según se nos cuenta en *La Voluntad:*

digitalia
www.digitalia.us

> Azorín se para ante la mesa; llena una copa; la bebe lentamente. Y piensa en las palabras del maestro: ¿Qué importa que la realidad interna no ensamble con la externa? Luego torna a sus paseos automáticos. En el recogimiento de la noche sus pasos resuenan misteriosos. La luz titila en ondulosos tembloteos agonizantes. Los amarillentos resplandores fluyen, refluyen en las blancas paredes. La roja mancha del fondo desaparece, aparece, desaparece. Azorín bebe otra copa. La imagen lo es todo —medita— La realidad es mi conciencia (I, 909).

La descripción prolija de la escena subraya el interés trascendental del descubrimiento. Repárese, por lo demas, en que todo el texto es una puesta en escena de la imaginación: el estado de ebriedad del protagonista, la luz febril, intermitente, los efluvios luminosos, a destellos, la mancha roja que tanto aparece como desaparece, expresan certeramente esta nueva conciencia imaginativa. La luz la pone ella, en irradiación de su poder. Ve las cosas al resol de su propio fanal luminoso. No es pues óbice que la realidad interna «no ensamble con la externa». No es su función reproducir el mundo, sino crearlo. «La realidad no importa, lo que importa es nuestro ensueño» (I, 923), indicando así expresamente que esta imagen es un producto libre de la fantasía. A partir de este momento de lucidez, la idea se hace obsesiva, dominante: «Todo es vanidad; la imagen es la realidad única, la única fuente de vida y de sabiduría» (I, 919). «¡Viva, pues, la imagen!» Es el violento grito que lanza, medio ebrio, medio delirando, Antonio Azorín en un café desierto de Toledo, para sacurdise las espesas y tristes sombras que lo asaltan desde el tedioso ambiente español: «Hay que romper la vieja tabla de valores, como decía Nietzsche. Y Azorín de pie ha gritado: ¡Viva la Imagen! ¡Viva el Error! ¡Viva lo Inmoral!» (I, 929).

Los tres «vivas» están proferidos precisamente contra el núcleo trascendental del pensamiento metafísico clásico: la identidad de ser, verdad y bien, es decir, contra la realidad. Es, por eso, un grito subversivo, provocador. Ni la verdad ni el valor pueden tomarse por cosa sólida y definitiva. Son interpretaciones o convenciones, como defendió Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral,* que están destinadas a ser sustituidas por nuevas creaciones. El error y lo inmoral de hoy pueden ser convenciones sólidas mañana, como las de hoy fueron a su vez problemáticas cuando surgieron. Error e inmoralidad forman parte de la productividad de la imagen. A la herencia schopenhaueriana básica del mundo representación, se añade ahora el tono entusiasta nietzscheano, en que la imagen es un principio de crítica y liberación de lo que pasa por bien fundado. Casi se puede adivinar un compromiso intelectual de «pequeño filósofo» entre ambas herencias, la asténica/contemplativa de Schopenhauer y la tónica/creativa de Nietzsche. «¡Viva la Imagen!» es tanto como gritar «¡Viva el espíritu del creador!»

Aunque con menos entusiasmo, el maduro Azorín permaneció fiel a este grito apasionado. Al término de su obra *Un pueblecito (Riofrío de Ávila),* estampa esta solemne declaración:

> Hay un momento en la vida en que descubrimos que la imagen de la realidad es mejor que la realidad. No acertamos a decir si este descubrimiento que hacemos en el fondo de nuestra conciencia nos causa alegría o tristeza. Alegría, pero ¿y la disminución de nuestra curiosidad intelectual? Tristeza; pero ¿y los nuevos aspectos que nues-

digitalia
www.digitalia.us

tro desinterés nos hace ver en las cosas y que antes no veíamos? La imagen del pueblecito de la sierra de Ávila era mejor que el mismo pueblecito [...] Sólo nos queda, en lo íntimo del espíritu, su imagen (III, 595).

No es cuestión, pues, de cambiar el mundo, sino de recrearlo imaginativamente en el caleidoscopio del alma. Sólo nos queda el arte.

El caso de Antonio Machado es mucho más complejo, porque supuso una profunda evolución espiritual. Aunque partió de una posición inmanentista, toda su vida fue la lucha por trascenderla desde dentro y abrirla a la realidad. También para él la conciencia comienza siendo, al modo romántico, «la luz que fulge en el corazón» (XVIII) y que el poeta opone a la vanidad universal del mundo. Es la luz de fondo del espejo, que acompaña a tantos poemas machadianos, recogiendo la escena en un pálpito de ensoñación, como en el cuarto mudo y vacío donde en otro tiempo bordaban las dos hermanas:

Tan sólo en el huso
el lino giraba
por mano invisible,
y en la oscura sala
la luna del limpio
espejo brillaba (XXXVIII).

O bien la luz filtrada que logra penetrar en las hondas criptas y oscuras galerías del alma, descubriendo «retablos de esperanzas y recuerdos» (XXI); o aquella otra de atardecida que tiene un fulgor sombrío de meditación (LIV). Todas estas luces interiores, capaces de iluminar «lo que está lejos / dentro del alma» constituyen la conciencia del poeta.

El alma del poeta
se orienta hacia el misterio.
sólo el poeta puede
mirar lo que está lejos
dentro del alma, en turbio
y mago sol envuelto (LXI).

Se diría que en las cavernas y hondas criptas del alma resuena el eco profundo de la realidad, que nos conmueve. El poeta aspira a conocer la voz y el alma de las cosas. La poesía machadiana tiene una función vidente, de autognosis y conocimiento. Según declara expresamente en carta a Unamuno, «todos nuestros esfuerzos deben tender hacia la luz, hacia la conciencia. He aquí el pensamiento que debía unirnos a todos...». Y poco después añade: «la belleza no está en el misterio sino en el deseo de penetrarlo»[4].

[4] Recogido en *Obras Completas* de Unamuno, ob. cit., I, págs. 1156-1157.

digitalia
www.digitalia.us

Pocas veces ha hablado con tanta resolución la poesía. A esta luz se advierte la profundidad existencial y poética de la vigilia machadiana:

No; mi corazón no duerme,
Está despierto, despierto.
Ni duerme ni sueña; mira
los claros ojos abiertos,
señas lejanas y escucha
a orillas del gran silencio (LX).

Es, pues, la suya una conciencia cavilosa e interrogativa. Según la interpretación metafísica de Abel Martín, filósofo romántico, la conciencia es una vida en retorno, «vuelta sobre sí misma, agotado su impulso por alcanzar el objeto trascendente» (CLVII) *(OPP,* 329). La intimidad consciente resulta ser así un fruto de la soledad desengañada, tras el fracaso del amor; por eso, «su reflexión es más aparente que real —enseña Martín— porque, en verdad, no vuelve sobre sí misma para captarse, como pura actividad consciente, sino sobre la corriente erótica que brota con ella de las mismas entrañas del ser» (ibíd.). Más tarde, leyendo a Bergson, creyó que las intuiciones de poeta son revelaciones de lo profundo, del yo fundamental, y guardan por eso el sello inconfundible de la verdad. Bergsoniano de inspiración y composición es uno de los «Proverbios y Cantares»:

Hay dos modos de conciencia:
una es luz, y otra paciencia.
Una estriba en alumbrar
un poquito el hondo mar;
otra, en hacer penitencia
con caña o red, y esperar
el pez, como pescador (CXXXVI, núm. 35).

Se trata de la contraposición entre la inteligencia práctica instrumental y la conciencia vidente o intuición metafísica, al modo de Bergson, o en otros términos, entre el concepto homogéneo y desanimador y el percepto simpatético de lo vivo. El fino escepticismo machadiano, sin embargo, deja en suspenso, al parecer, la preferencia:

Dime tú: ¿Cuál es mejor?
Conciencia de visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando a la arena,
muertos, los peces del mar? (ibíd.).

digitalia
www.digitalia.us

El poeta se encuentra del lado de la conciencia vidente, aun a riesgo de trocarse en conciencia de visionario, cuando toma sus propios símbolos como revelaciones de la realidad; el científico, en cambio, de la conciencia abstractiva y analítica, que pesca ciertamente pero diseca lo vivo. Abel Martín enseña, no obstante, que tanto el pensamiento lógico como el poético son hijos del fracaso del amor, y fundan su tarea en la sed de alcanzar lo esencialmente otro. Ni uno ni otro salen fuera del poder de la imagen, ya sea ésta la del concepto lógico des-animado o la del símbolo poético cualificador. Pero, aun admitiendo que el espíritu de creación martiniano se mantiene dentro de la imagen, Machado, a diferencia de Azorín, vincula a ésta con un impulso de trascendencia y la dota de un poder de conocimiento, ya sea mediante los reversos negativos del ser —formas de objetividad— o por los anversos simbólicos o metafóricos. Claro está que las diferencias que encuentra el pensar poético o cualitativo son más ricas que las abstracciones del pensamiento lógico o homogeneizador. El poeta no puede menos de estar de parte de la intuición:

> luz del alma, luz divina,
> faro, antorcha, estrella, sol.
> (CXXXVI, núm. 51).

Juan de Mairena, discípulo de Abel Martín, va a sancionar expresamente esta idea:

> Hemos de volver a pensar la conciencia como luz que avanza en las tinieblas iluminando lo otro, siempre lo otro... Pero esta concepción tan luminosa de la conciencia, la más poética y la más antigua y acreditada de todas, es también la más oscura, mientras no se pruebe que hay una luz capaz de ver lo que ella misma ilumina (JM, I, cap. XXIII) *(OPP,* 462).

Es el gran ojo martiniano, que «todo lo ve, al verse a sí mismo» (CLXVII) *(OPP,* 316). El inmanentismo de Abel Martín es confeso y declarado: «Todo es por y en el sujeto. Todo es actividad consciente y para la conciencia integral nada es que no sea la conciencia misma» (ibíd.) *(OPP,* 330). Pero años más tarde, Machado aprendió a dudar, bajo la influencia de Kant, del poder de la intuición bergsoniana de lo profundo, como método de conocimiento, y a buscar una salida de trascendencia mediante la conciencia dialógica[5].

Más consecuente con un orden de conocimiento intuitivo radical, de contemplación de amor, es el caso de Valle-Inclán. Contrapone una conciencia práctico-utilitaria, movida por los intereses de conservación y reproducción material de la vida, a aquella otra conciencia contemplativa, desinteresada, capaz de abrirse extáticamente a lo otro de sí. «Conocemos con un conocimiento que busca la razón de utilidad y esclavos del impulso oscuro del eterno semen, no podemos descifrar el sentido esotérico del mundo» *(OE,* 658). Éste sólo es accesible bajo la razón de belleza, que es, en última instancia, una razón de amor. De ahí que para «llegar a tan sutil y trascendente estado —aconseja Valle-Inclán— hay que amar todas las vidas como ellas se aman, y conocerlas fuera de los sen-

[5] Véase el capítulo XXVIII «Del soliloquio al diálogo».

digitalia
www.digitalia.us

tidos, como ellas se conocen, en un supremo alejamiento de cuanto a nuestros fines dice utilidad» (ibíd.). Esta *epoché* del interés práctico transforma a la conciencia en una nueva dimensión contemplativa, capaz de simpatizar y participar en la vida universal. La conciencia práctico-utilitaria es activa, dominadora, apropiadora; la conciencia contemplativa es pasiva, receptiva, y se deja apropiar por la razón formal de belleza, que anida en cada cosa, como su núcleo irradiante, por el que participa en los arquetipos eternos. Pero no es sólo de la razón utilitaria de lo que hay que librarse. Valle-Inclán insiste igualmente en la necesidad de escapar a la razón meditativa, ponderativa, que procede por arte de discurso, pero no de pasiva recepción. «Ante la razón que medita se vela en el misterio la suprema comprensión del mundo» *(OE,* 620). No es meditación, sino contemplación lo que él busca. Por decirlo al modo de los místicos:

> La Contemplación es una manera absoluta de conocer, una intuición amable, deleitosa y quieta, por donde el alma goza la belleza del mundo, privada del discurso y en divina tiniebla *(OE,* 619).

La contemplación no pregunta, ni inquiere ni discurre, sino que se abandona a una dádiva, a una revelación, pero tal abandono es un dejarse tomar por la cosa que se manifiesta... La contemplación se deja vivir en ella, inmergiéndose en su propia vida, en su secreto más íntimo y propio. De ahí que la contemplación sea una manera de amor, y así lo enuncia el poeta: «Para amar las cosas hay que sentirlas imbuidas de misterio, y contemplarlas hasta ver surgir en ellas el enigma oscuro de su eternidad» *(OE,* 659). De nuevo los términos «misterio» y «enigma» aparecen asociados a una forma nueva de conciencia, que se ha liberado de todas las relaciones de dominio y sometimiento, así como de todo esfuerzo operativo o discursivo. Esta conciencia vidente traspasa las apariencias del fenómeno objetivo para introducirse en su esencia formal inteligible, que es número y proporción, en la Armonía una e infinita del mundo:

> Y maceré mis intuiciones con el fervor de descubrir en las formas su razón eterna, y en las vidas su enigma de conciencia. Y un día, por la maravillosa escala de la luz, peregrinó mi alma a través de vidas y formas para hacerse unidad de amor con el Todo *(OE,* 668).

En resumen: según los distintos modos de entender la conciencia y su implicación en y con el misterio de la realidad, cabe hablar de distintas posturas idealistas. Desde la conciencia pro-positiva de Unamuno, enfrentada al enigma del mundo, resurge un idealismo ético, empeñado en una batalla por eternizar la propia conciencia. En cambio, desde la conciencia imaginativa de Azorín, la hipertrofia de la imagen va a desembocar en un idealismo estético. Un puesto singular reclama en esta clasificación Antonio Machado. Su fe, conjuntamente ética y poética, en lo esencialmente otro lo sitúa más allá de la dicotomía entre idealismo ético y poético, en una síntesis muy original de ambos en el espíritu de creación[6]. En cuanto a Valle-Inclán, su posición gnóstica, vinculada a una metafísica de la luz, eleva su esteticismo al rango único de una religión de la belleza. Estas distintas formas de idealismo conviven, se replican y se entrecruzan en un mismo

[6] Véase el capítulo XXX «Los apócrifos machadianos».

digitalia
www.digitalia.us

espacio cultural, en el intento de superar por diferentes vías y medios el desencantamiento del mundo, producido por el naturalismo cientificista. La diferencia entre eticismo y esteticismo ya fue señalada por Guillermo Díaz-Plaja en su obra sobre *Modernismo y 98,* a la que ya se ha hecho referencia[7], pero sin advertir que respondía a un mismo espíritu de época *(Zeitgeist),* el horizonte del modernismo —en el sentido cultural, no meramente literario, del término— y representaba formas gemelas de respuesta a la penuria existencial de la crisis de fin de siglo. Se trata, pues, del contraste ente dos tendencias inmanentes a la remitificación del mundo, por obra de la moral o del arte, o en un mixto inextricable ético y poético, que podía alcanzar en algún caso una significación religiosa.

2. El idealismo ético

Tomo aquí la expresión «idealismo ético» o moral, o bien «idealismo de la libertad» en el sentido que le dio Dilthey en referencia a la postura de Fichte: una lucha por el sentido, por el triunfo de la libertad y del valor moral frente al crudo y ciego naturalismo. Sólo que esta lucha no parte en Unamuno de una superación crítica de la filosofía dogmática materialista, al modo de Fichte, sino de un enfrentamiento agónico y existencial con ella. Desde el punto de vista epistemológico Unamuno siguió siendo un pensador positivista. Sus diatribas contra el espíritu cientificista forman parte de un pleito intestino entre su doble yo, el crítico racionalista y el místico. Si desespera de la ciencia es precisamente porque no puede dejar de contar con ella. Pero nunca se ampara en ninguna teleología racional o en alguna componenda entre la razón y el corazón. En esta medida, su agonismo es realmente trágico. Sólo que en esta coyuntura crítica cree que la resolución moral puede y debe ser una alternativa, no teórica sino práctico-existencial al sin-sentido. Podría decirse, en suma, que la experiencia del nihilismo, tal como lo vivió Unamuno en el fin de siglo, no lo dejó desarmado. Su propia versión del pesimismo «metafísico», evita, en última instancia, un carácter metafísico determinista. Es «el que desespera —dice— de la finalidad humana del universo, de que el alma individual se salve para la eternidad» (VII, 265). «Desespera» teoréticamente, pero esta desesperación puede y debe ser contrapesada en el orden práctico por la esperanza a la desesperada. De ahí que Unamuno, en vez de reincidir en el tragicismo nietzscheano, lo salta a la torera, en última instancia, con la distinción kantiana de un doble mundo, el fenoménico u objetivo de la ciencia y el *nouménico,* en que se inscribe la acción moral. Nietzsche habría tomado esta posición como una recaída en la visión moral del mundo, al modo kantiano, a la que interpreta, a su vez, como una forma histórica de nihilismo, al reducir el ser a valor. Pero Unamuno, siguiendo a Kant, habría replicado que el deber nada tiene que ver con el ser, ni a favor ni en contra, y es más bien una dimensión trascendente e irreductible a lo fáctico positivo. Los problemas que no resuelve la teoría pueden ser replanteados en el orden práctico. Tal es el caso del nihilismo, al parecer de Unamuno. La salida al sin-sentido y la falta de finalidad sólo podía venir de la acción heroica: «¿Que no tiene fin el universo? Pues démosele, y no será tal donación, si la ob-

[7] Véase la Introducción «El rostro jánico del 98».

digitalia
www.digitalia.us

tenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada» (VII, 367-368). En este sentido, Unamuno podría haber hecho suyas las palabras de E. F. Amiel, otro idealista o espiritualista a la desesperada: «Nuestro único talismán es la fuerza moral reunida en su centro, la conciencia, pequeña flama inextinguible cuya luz se llama deber y cuyo calor se llama amor»[8].

Esta resolución puede llamarse «voluntarista», y así lo cree Unamuno, pero de una autoafirmación de la voluntad, que no es gratuita ni arbitraria, pues guarda un sentido moral. «La inteligencia —escribe en carta a su amigo Zulueta en 1904— no ve sino causas eficientes y la voluntad crea causas finales. Y la realidad no responde menos a las creaciones de la voluntad que a las visiones de la inteligencia»[9]. La causalidad final nos remite al carácter pro-positivo de la conciencia, en tanto que ella, en cuanto conciencia, es, kantianamente hablando, un fin en sí. La voluntad, pues, de que aquí se habla, como *conatus* que perseverar en el propio ser, no es ciega ni acéfala, como pensó Schopenhauer, sino que es una voluntad moral. En puridad Unamuno no puede pasar de este estricto voluntarismo, que se consuma en exigencias morales. El añadido «la realidad no responde menos a las creaciones de la voluntad» es una conclusión pragmatista, bastante débil en comparación con este querer autónomo de la voluntad. Hay aquí implícita una filosofía del «como si». «Obra como si el universo tuviera un fin y contribuirás a la existencia de dicho fin»[10]. Es decir, no te resignes a la facticidad y la necesidad; resístete a la seducción del sin-sentido; obra el sentido y cree en la perduración de tu obra en el seno *nouménico* de la realidad. Obviamente ésta es la voz de la fe moral, que confía en la obra de la libertad, y cree porque crea o crea porque cree, que tanto da para Unamuno. Se trata, pues, de una creación volitiva, en la medida en que pone el sentido y el valor moral contra la nada. También para Fichte la *Tathandlung* o acción originaria del yo consitía en su autoposición libre, incondicionada, queriendo radicalmente su acto contra toda limitación y facticidad. Cuenta Ortega que cuando le dio a leer el *Quijote* a Cohen, le hizo observar éste que la palabra quijotesca «hazaña» traducía muy bien el sentido del término *Tathandlung* en Fichte. Y no por casualidad convirtió Unamuno al Quijote en el héroe de esta acción moral, que se resiste a la vanidad del mundo.

En *Vida de don Quijote y Sancho* (1904) se encarna la filosofía del idealismo ético unamuniano en la figura de un héroe perteneciente a la intrahistoria del alma española. Unamuno subraya el parentesco espiritual entre el héroe y el poeta. Si poeta es el que nos da un «mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» (I, 1178), es decir, el que es capaz de crear un paradigma de humanidad, el héroe, que es «poeta en acción» (III, 194), realiza en su vida tal paradigma. Tal es el caso de Alonso Quijano labrando en su vida la figura de don Quijote, un «loco de la voluntad» por el exceso de su querer —«la nobilísima locura quijotesca de querer que el mundo sea, no como es, sino como creemos que debe ser y queremos que sea» (VII, 1212)—. Locura, pues, de un corazón magnánimo que le lleva a creer en la obra moral que tiene que llevar a cabo, y a esperar la consumación de ella. Don Quijote es, por ello, el caba-

[8] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 59.
[9] *Cartas a Zulueta 1903-1933,* Madrid, Aguilar, 1968, pág. 46.
[10] Ídem.

digitalia
www.digitalia.us

llero de la fe, que se atreve a desafiar, como Abraham, a «lo absurdo racional», puntualiza Unamuno, y a, la vez, el caballero de la virtud, por el arduo esfuerzo de inscribir la ley del corazón en el curso del mundo. Cierto que es también el caballero del culto a la fama, pero ésta se alimenta del hambre de inmortalidad, esto es, de la voluntad de sobrevivir y ser eterno (III, 228). En suma, un don Quijote romántico, en que el esfuerzo heroico, la fe intrépida en su misión, el entusiasmo creador y la exaltación lírica y sentimental de su alma lo destacan frente al escepticismo de la cultura hipercrítica de las luces. Y, sin embargo, don Quijote no deja de ser también, pese a todo, un héroe trágico, porque conoce la oquedad del esfuerzo vano y no sabe a ciencia cierta «lo que conquista con sus trabajos». De ahí que sea «el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal» (VII, 180).

Las tesis centrales de este idealismo de la libertad conciertan entre sí formando un todo poemático. La primera, a la que podríamos llamar la tesis de la autoelección originaria, resuena en aquellas palabras un tanto altaneras, con que don Quijote replica al bachiller Carrasco, quien se esforzaba en hacerle ver que era su vecino Alonso Quijano: «Yo sé quién soy.» Él es Quijote y no Quijano, ya que se ha impuesto un nuevo nombre como convenía a su nueva misión. El héroe sabe quién es porque se ha elegido como sí mismo. No se trata, pues, de una autognosis por vía intelectual, sino de la afirmación pura de la voluntad de ser un «sí mismo». Tal como apunta finamente Unamuno,

> don Quijote discurría con la voluntad, y al decir «yo sé quién soy» no dijo sino «¡yo sé quien quiero ser!». Y es el *quicio* de la vida humana toda: saber el hombre lo que quiere ser» (III, 82).

Esta auto-posición de sí supone, en primer lugar, la invención del símbolo, misión o vocación, que el yo quiere llevar a cabo, como paradigma de vida, y, en segundo lugar, su ejecución práctica, tratando de adecuarse a este «yo eterno y verdadero», donde está la medida secreta de sí mismo (III, 224). Sin autoelección originaria no hay héroe. En el punto/instante de la elección brota en el tiempo, pero desde lo eterno, una fuente de inspiración única, que recoge y unifica la vida. La eternidad ha atravesado el tiempo, y la vida entera se vuelve un poema significativo. De ahí que pueda afirmar Unamuno que las hazañas del caballero tienen su flor en el tiempo, pero su raíz en la eternidad. Pero este arranque originario implica —segunda tesis del idealismo de la libertad— que «existir es obrar» (III, 32), a diferencia del mundo natural, donde la operación sigue al modo de ser y a él se ajusta. En el reino de la libertad, en cambio, ha de ser abolida por entero la naturaleza. Aquí rige una nueva ecuación dinámica: ser es operar, ponerse en obra y consistir en ella; operar es poder, capacidad originaria de dar forma a la propia vida, y poder es querer, voluntad de ser, de ser-se, como acostumbra a decir Unamuno, en cuanto origen de sí mismo. Y querer es a una, como ya se ha indicado, creer/crear. La autoelección equivale, pues, a una autocreación. Claro está que esto supone una batalla infinita contra todo resto de rutina y de inercia. Como canta un poemita del *Cancionero,* jugando con la raíz verbal latina de *sistere.*

digitalia
www.digitalia.us

Para consistencia, resistencia;
para subsistencia, asistencia;
y para existencia, insistencia (VI, 1194).

La tensión o el agonismo cruza el orden de la libertad. Sólo con-siste aquel poder que vence la re-sistencia, que se le opone; y así sub-siste o per-dura en la obra de sí, en la medida en que se a-siste o se adhiere a sí mismo; en suma, ex-siste desde sí y por sí en tanto que in-siste en la fuente originaria de su poder. Se ha querido ver en esta ontología dinámica una fina anticipación del existencialismo, pero se pasa por alto el esencialismo, no natural sino espiritual, de esta voluntad de ser bajo la inspiración de un símbolo o arquetipo del «sí mismo». En Unamuno el temporalismo de la existencia está abierto y traspasado por el eternismo de la vocación originaria. Ser-se es querer ser el que uno tiene que ser, esforzándose por llegar a serlo.

Obviamente, esto entraña una batalla del yo contra la realidad exterior, que le fuerza a no ser más que naturaleza. El mundo (natural) quiere hacerle suyo, determinarlo y englobarlo en sus procesos, digerirlo en su sustancia, y el yo debe hacerlo suyo —tercera tesis del idealismo de la libertad— apropiárselo mediante su obra e imprimir en él el sello de su personalidad. «Yo quiero hacer el mundo mío, hacerle yo, y el mundo trata de hacerme suyo, de hacerme él; yo lucho por personalizarlo, y lucha él por despersonalizarme» (I, 1140). Esta lucha es incesante. Tal como precisa Unamuno:

> El perfecto equilibrio entre el espíritu y el mundo es imposible; —siempre sobra mundo para nuestro espíritu o nos sobra espíritu para el mundo; siempre sobrepuja nuestra vitalidad espiritual a la necesaria para mantenernos o queda por debajo de ella. Y así, o la tenemos para verterla o vamos languideciendo; o, tiramos al todo o tiramos a la nada (I, 1176).

En la medida, pues, en que el existente perdura en la obra de sí, el mundo —el *nouménico* o verdadero se entiende— es su creación (III, 210) —cuarta tesis que consuma el idealismo—, no su representación. Ésta vale tan sólo del mundo fenoménico de las bien concertadas apariencias. Pero el sustancial o *nouménico,* por utilizar al modo de Unamuno el lenguaje kantiano, es una creación pura del yo libre, que lo pone desde la nada de toda determinación precedente y contra la nada de su consunción. En este ponerlo, autoponiéndose o autoafirmándose, consiste la hazaña heroica.

Unamuno creyó así superar la crisis nihilista de fin de siglo, abriéndose a un idealismo moral de inspiración religiosa. Era, a su juicio, la réplica al super-hombre nietzscheano desde el intra-hombre cristiano, pero con un sentido reformado e interior del cristianismo, muy alejado del modelo platonizante que había combatido Nietzsche:

> Porque el hombre del futuro, ese sobre-hombre de que habláis, ¿es otra cosa que el perfecto cristiano que, como mariposa futura, duerme en las cristianas larvas o crisálidas de hoy? ¿Será otra cosa que el perfecto cristiano, ese sobre-hombre, cuando rompa el capullo gnóstico en que está encerrado y salga de las tinieblas místicas en que aborrece el mundo, el mundo de Dios, y en que acaso reniega de la vida, de la vida en común? (I, 965).

digitalia
www.digitalia.us

3. La religión de la belleza

Al otro idealismo lo podríamos llamar estético en la medida en que entroniza la belleza como valor supremo y le confiere al arte, convertido en una suerte de nueva religión, una función soteriológica. «¿Qué es la belleza?», se preguntaba en el fin de siglo Charles Morice, haciéndose intérprete de la nueva frontera artística de su generación: «el sueño de lo verdadero» *(le rêve du vrai),* esto es, «la irradiación de la verdad en los símbolos que la despojan de las sequedades de la abstracción y la completan en los goces del ensueño»[11]. El arte al ejecutar la síntesis de la verdad y la belleza se erigía, a su juicio, en una nueva revelación religiosa. La declaración de Morice a este respecto es terminante:

> Habituados a ver lucir la Belleza sobre toda religión *actualmente* verdadera, a ver en la Belleza la guardiana y el signo de la Verdad, demandamos a la sola Belleza —puesto que las religiones la han exiliado de ellas— qué verdad nos *debe* alumbrar[12].

Desde *Las cartas sobre la educación estética* de Schiller, el arte, vinculado al espíritu del juego, no sólo es un preludio del mundo moral, como pensaba Kant, sino su integración y superación en una forma más alta y armoniosa de existencia. Supera la escisión interna del hombre en la figura del *alma bella,* a la par que crea un reino inmarcesible de libertad y felicidad, cancelando la oposición kantiana entre naturaleza y libertad:

> En medio del terrible reino de las fuerzas ciegas y en medio del sagrado reino de las leyes, edifica el instinto estético, sin que se advierta, un tercer reino, un reino alegre de juego y apariencia, donde el hombre se despoja de los lazos que por doquiera le tienen sujeto y se liberta de todo cuanto es coacción, tanto en lo físico como en lo moral[13].

Nada tiene, pues, de extraño que en pleno romanticismo se magnifique el arte como órgano del conocimiento absoluto, a diferencia de los rigores y limitaciones de la reflexión, y se lo acabe elevando a una religión, la religión de la belleza, en virtud de las hierofanías que en él y por él acontecen. En España es Valle-Inclán el representante más brillante y característico de esta posición, pero muy afín a su esteticismo, aunque descargado de trascendencia religiosa, se encuentra la postura de Azorín. También aquí cabe distinguir entre un esteticismo subjetivo, al modo de Azorín, y el esteticismo objetivo de Valle-Inclán, de inspitación platónico-gnóstica. Lo común y característico de ambas formas de esteticismo es su abierto y frontal rechazo de la razón utilitaria. Contra el desencantamiento del mundo, expropiado por la ciencia de su misterio y explotado

---

[11] *La littérature de tout à l'heure,* París, Perrin et Cia, 1889, págs. 33-34.

[12] Ídem, pág. 65.

[13] *La educación estética del hombre,* Carta XXVII, Madrid, Calpe, 1920, pág. 159.

digitalia
www.digitalia.us

por la civilización industrial, el arte significa una remitización. El culto a la belleza, en el puro sentimiento desinteresado de su contemplación, y, sobre todo, la creación de belleza, participando en la misma acción creadora de Dios *(OE,* 642), implican, una ruptura con el mundo de la experiencia práctico-utilitaria de cada día, a la vez que una forma de liberación de sus presiones y coacciones. De ahí que los caminos de la belleza sean de una extrema significación para la existencia humana. Son caminos de purificación, con que el ojo sensible aprende a liberarse de los instintos, que lo enturbian y obnubilan, y a transformarse en puro ojo de luz. La estética de Valle-Inclán se funda en una metafísica platónica y neoplatónica de la luz, de inspiración gnóstica. La luz es el verbo y, por tanto, el acto creativo originario de toda forma. «Todo el gnosticismo enseña que la materia sólo se actuó como sujeto de las formas después de la luz, y que en la luz está la Universalidad» *(OE,* 680). Cabría añadir que en ella no sólo reside la universalidad de los arquetipos, sino la unidad armónica del mundo de las formas. «La belleza es la intuición de la unidad, y sus caminos, los místicos caminos de Dios» (OE, 689). A esta luz originaria, donde se guarda el secreto de la armonía del todo, la llama el poeta sencillamente amor. De ahí que el camino de la belleza se recorre a instancias del amor, que es tanto su impulso originario como su remate o coronación. Se diría que el amor purifica el ojo para captar lo bello, y éste reenciende la pupila que lo contempla en una más intensa y pura pasión de amor:

> Las almas estéticas hacen su camino de perfección por el amor de todo lo creado; limpias de egoísmo alcanzan un reflejo de la mística luz, y como fuerzas elementales, imbuidas de una oscura conciencia cósmica, presienten en su ritmo el ritmo del mundo *(OE,* 688).

Este camino de transformación lo integran tres senderos, donde florecen sendas rosas estéticas, entre las que cabe adivinar un progreso hacia el éxtasis de la unidad. La primera es la rosa erótica, al modo como la entendió Platón, en cuanto aspiración a procrear en lo bello, perpetuando la forma; la segunda es la rosa clásica, esto es, el amor mediador que «enlaza las formas y los movimientos contrarios» en un concierto dinámico y progresivo. La tercera es la rosa enigmática, que salva el secreto de cada cosa en su razón propia de belleza y de cada conciencia en su gesto individual y único en la armonía del todo. Aunque a esta tercera rosa la llama Valle-Inclán en algún momento la alejandrina, por el descubrimiento en el arte alejandrino del valor expresivo de la individualidad frente al ejemplarismo del arte clásico, es propiamente, a mi juicio, la rosa modernista, la del matiz y el gesto, la del símbolo ontológico y el secreto egotista de la conciencia. Son tres formas de experiencia estética, pero no menos, conforme al programa integral del poeta, tres modos de transformación:

> Conocer las cosas en su eternidad es conocerlas en un sentido divino. El arte arcaico las buscó en la eternidad de las formas; el clásico, en la eternidad del amor, que todo lo enlaza; el místico, en la eternidad de las conciencias *(OE,* 659).

Este sentido divino del mundo se revela mediante la belleza. Por decirlo de un modo simple y directo, Valle-Inclán ha elevado la belleza al orden de un trascendental ontoló-

digitalia
www.digitalia.us

gico, al convertirla en clave decisiva de la experiencia profunda de lo real. «El Alma Creadora está fuera del tiempo, de su misma esencia son los atributos, y uno es la Belleza» *(OE,* 620). El alma creadora es bella porque se revela en una obra de belleza, obra de la luz. Pero no es la belleza un atributo más entre otros, sino la forma de la revelación de cualquier otro atributo. En ella se integran y se materializan las propiedades trascendentales, como la unidad, la verdad o la bondad. Lo que constituye el ser de cada cosa es precisamente «su sentido de belleza», y de ahí también su «razón de conciencia», aquello por lo que puede ser conocida y estimada, que es por lo mismo que fue concebida por el Alma Creadora del mundo. La belleza es la plenitud luciente de lo que es; más aún, la razón de que cada cosa sea reconocida y apetecida, en una palabra, amada: «El enigma bello de todas las cosas es su posibilidad para ser amadas infinitamente» *(OE,* 647) —afirma el poeta—, a lo que añade en otro pasaje de clara resonancia platónica, en sentido activo, no ya la posibilidad sino incluso «la capacidad de cada cosa para crear y ser amada» *(OE,* 640-641), esto es, para engendrar en lo bello. No es extraño, pues, que siguiendo a Platón, enlace Valle-Inclán la belleza con la eternidad, ni que reconozca que incluso inmersos en el tiempo, el apetito de lo bello es un impulso real de trascendencia y perpetuación. «Sólo buscando la suprema inmovilidad de las cosas puede leerse el enigma bello de su etenidad» *(OE,* 694). Pero no son sólo las formas puras o ideas platónicas en su inmutable presencia, sino que cualquier forma, cualquier criatura, incluso «los monstruos del arte bizantino, donde las formas originarias degeneran hasta el absurdo, nos enseñan esta comprensión de belleza» *(OE,* 652). En verdad, nada hay monstruoso ni feo desde la instancia de su Creador. En todo resplandece un milagro de forma, de conjunción y concierto, que es, en el fondo, un milagro de amor. En este sentido, Valle-Inclán corrige eficazmente el platonismo de las formas puras con el gnosticismo de los engendros:

> Para los gnósticos, la belleza de las imágenes no está en ellas, sino en el acto creador, del cual no se desprenden jamás, y así todas las cosas son una misma para ser amadas, porque todas brotan de la eterna entraña en el eterno acto, quieto, absoluto y uno (OE, 652).

La metafísica de la luz liga en su estética el triple camino teologal, que parte de cada uno de los atributos de la divinidad. «Cada atributo teologal es un sendero con diferente resplandor y todos conducen al regazo del Padre» *(OE,* 688). La luz es, a la vez, manifestativa, irradiativa y luciente; engendra así una triple razón de amor, y por eso puede hermanar lo verdadero, lo bueno y lo bello. En la luz se realiza la síntesis de todos los caminos. De ahí que belleza es bondad como, análogamente, belleza es verdad —*beauty is truth* como sentenció Keats—, lo que puede leerse en un doble y complementario sentido: la verdad reluce por sí o bien la relucencia es la presencia misma de lo verdadero en su lumbre, pues «la luz es el verbo de toda belleza» *(OE,* 688). Ahora bien, de todos estos caminos teologales, el de la belleza goza conforme a la estética romántica de Schiller de un especial privilegio:

> Es el primer camino que se abrió en las conciencias, es anterior a toda razón ética, porque desde el nacer los ojos de las criaturas fueron divinizados en la luz *(OE,* 688).

digitalia
www.digitalia.us

La razón moral se abre en el surco de la experiencia de lo bello, como ya había enseñado Kant, pero, a la vez, se consuma en lo bello, como su forma cabal y definitiva, en tanto que el amor a lo verdadero y lo bueno conduce a la contemplación de su belleza o perfección. Quizá éste sea el sentido de una sentencia enigmática de Valle-Inclán: «en la ética futura se guardan las normas de la futura estética» *(OE,* 691), no porque la experiencia ética determine a la estética, sino porque encuentra en ella su cumplimiento. Entonces ya no hay propiamente normas, al modo de la moral, sino experiencias extáticas de gozo contemplativo y consumación en el amor. «Toda la ciencia mística, como toda creación estética —sentencia el poeta a punto de cerrar *La lámpara maravillosa*— es amor y luz» *(OE,* 696). Con la belleza, pues, se toca, se experimenta y goza el fondo divino, que late en el mundo. Su culto es una verdadera religión:

> la lámpara que se enciende para conocerla (la belleza) es la misma que se enciende para conocer a Dios. Y así como es máxima en la mística teología que ha de ser primero la experiencia y luego la teoría, máxima ha de ser para la doctrina estética amar todas las cosas en una comunión amorosa y luego inquirir la razón y la norma de su esencia bella *(OE,* 620).

4. El idealismo estético

Sería estéril buscar en la estética de Azorín tanto detalle y pulimento, entre otras razones porque está ayuna de una metafísica teológica de la luz. No hay en él una unidad de los trascendentales, y, sin embargo, la belleza no deja de campear como un trascendental, que destrona y empalidece a toda otra consideración, hasta el punto de hacerla superflua:

> En cuanto al aspecto ético es secundario. La belleza es la moral suprema... ¿Que no hace nada? Es el insoportable tópico del vulgo. ¡Hace belleza! (I, 967).

Claro está que esta unidad de los trascendentales puede reconstituirse, pero desde una perspectiva pragmático-funcional. Si «verdad es lo que hace vivir» (III, 330), como confiesa Azorín en fórmula muy afín a otras del mismo jaez en Unamuno, entonces la belleza es verdad, pero no por equivalencia formal sino por su eficacia práctica. Y otro tanto cabría decir del bien. Pero en ningún caso hay una base metafísica de conversión, sino tan sólo una experiencia subjetiva de su equivalencia funcional, fundada exclusivamente en la razón de lo bello, que no es luz vidente, al modo de Valle-Inclán, sino espectralidad. En Azorín el culto a la belleza es, por otra parte, más inmediato, más desnudo e instintivo, en cuanto carente de justificación ontológica. Y aun cuando sigue encontrando en ella esa dimensión contemplativa y fruitiva, ligada al orden eterno de las formas, no es tanto como expresión de un Acto creador, sino en cuanto liberación de los afanes y solicitudes con que nos carga la voluntad de vivir. El culto esteticista está pensado como rechazo tanto del utilitarismo degradante como del conocimiento positivista,

digitalia
www.digitalia.us

que lo sirve. Es, pues, al modo schopenhaueriano, una liberación de la inteligencia de su servidumbre a la vida, y en este sentido, más que una forma superior y más potente de vida, la forma de des-vivirse o de-serse. La diferencia entre la estética de Valle-Inclán y la de Azorín es, pues, la que media entre la metafísica vidente de la luz en Platón y la metafísica acéfala de la voluntad en Schopenhauer. Lo que en la primera es el milagro de la plenitud, tras el extravío gnóstico de la caída, es en la segunda el otro milagro compensatorio de la deceptud, *sit venia verbo,* que consuela del engaño de la existencia.

Esta diferencia se alcanza a ver en otros detalles. El camino liberador en Valle-Inclán tiene un sentido catártico, que es ciertamente ascética purificadora, al modo gnóstico, pero también mística de transfiguración:

> Aquella tarde tan llena de angustia aprendí que los caminos de la belleza son místicos caminos por donde nos alejamos de nuestros fines egoístas para transmigrar en el Alma del Mundo *(OE,* 626).

Azorín hubiera podido suscribir la primera parte, pero no así la segunda. El Alma del Mundo no es un misterio de belleza luciente, sino de ciega y absurda Voluntad. No es, por tanto, un camino de re-nacimiento espiritual, el camino de vuelta a lo originario —«como si el mundo acabase de nacer y aún estuviese cubierto del rocío de la mañana» *(OE,* 650)—, sino en todo caso de des-nacimiento, por utilizar en este contexto una expresión muy cara a Unamuno; ni «nos enseña el amor inocente» *(OE,* 651), sino el amor desengañado, que es compasión o piedad. En suma, no es un camino catártico sino ataráxico, y su meta no es la comunión con el Todo, sino la desvinculación. En otros términos, el objetivo de la transfiguración estética en Valle-Inclán es hacerse centro, replegarse y condensarse el alma en sí misma, en un punto originario, extático, en que se trasfunde en el Alma del Mundo, y así participa en ella:

> Yo he querido, bajo los míticos cielos de la belleza, convertir las normas estéticas en caminos de perfección, para alcanzar la mirada inefable que hace a las almas centros, y mi vida ha venido a cifrarse en un adoctrinamiento por donde acercar la conciencia a la suprema comprensión cíclica que se abre bajo el arco de la muerte *(OE,* 679).

Para Azorín no hay tal centro extático, sino la superficie lisa y pulimentada de un espejo, en cuya luz interior reverbera el mundo. La luz no viene del Mundo, sino del fanal de la conciencia, y no es por eso luz luciente originaria, sino espectral. De ahí que el arte esté desprovisto de la íntima significación religiosa, que le concede Valle-Inclán:

> Y el arte es nuncio de aquel divino conocimiento cuando alumbra un ideal de conciencia, una razón de quietud y un imán de centro, plenarios de vida, de verdad y de luz *(OE,* 647).

El divino conocimiento, a que aquí se alude, es el extático de la contemplación o iluminación. El arte lo anuncia simbólicamente y lo prepara. Es una introducción al secreto de belleza que encierra el Mundo. Para ello Valle-Inclán le asigna una triple función, que tiene que ver con la misma síntesis trascendental de la belleza: que alumbre «un ideal

digitalia
www.digitalia.us

de conciencia, una razón de quietud y un imán de centro», reduplicando así e intensificando su acción; es decir, que alumbre una forma de vida, al descubrir la razón de belleza que hay en todo, como lugar donde se aquieta o sosiega el alma. Ideal, razón e imán tienen aquí un valor objetivo; están por la cosa misma bella, a la que expresan en un triple respecto de fin, de condición y de término. Conciencia, quietud y centro valen, en cambio, subjetivamente como expresión de una existencia transfigurada por el arte. El uso de términos místicos, como quietud y centro, indican esta transformación interior de la conciencia vuelta a su raíz más honda, y por lo mismo pletórica de vida, de verdad y de luz. Se trata, pues, en Valle-Inclán, de una conversión radical, realizada por el arte, al hacernos transmigrar en una sustancia divina, sugerida por la triple caracterización de vida, verdad y luz. El arte se convierte por tanto en un órgano de conocimiento y transformación. Ahora bien, frente a esta impresión gozosa que produce el texto de Valle-Inclán, la que obtenemos de textos gemelos de Azorín es más bien triste e inhibidora. No es el arte como transformación, sino como consuelo. El momento que elige Azorín para hacer esta confesión es trascendental. Nada menos que la muerte de su maestro Yuste, quien se lo entrega como su testamento:

> Yo he buscado un consuelo en el arte... El arte es triste. El arte sintetiza el desencanto del esfuerzo vacío... o el más terrible desencanto del esfuerzo realizado,... del deseo satisfecho (I, 897).

La clave de lectura de este enigmático texto no puede ser otra que la metafísica de Schopenhauer. Sólo si se tiene en cuenta que la voluntad está fatalmente encadenada al sufrimiento, por la decepción permanente de sus ansias, y eso tanto si no consigue realizar sus deseos como si lo logra, pues aún es más decepcionante el vacío que sobreviene tras la satisfacción, se entiende que el arte sea una salida liberadora. El arte es así el fruto de un desencanto, de una frustración. Y no puede llenar de otro modo este vacío vital, sino anestesiarlo tan sólo en la contemplación del orden del mundo. Me atrevería a decir que la estética de Azorín permaneció siempre fiel, en el fondo, a esta trágica confesión de Yuste en su lecho de muerte. No es una estética del gozo, sino de consolación. En este sentido, creo que ejemplifica aquella actitud que censuró acremente Unamuno como «ese sentimiento hipnótico del mundo y de la vida, (que) nos lleva a adoptar frente al mundo una posición estética, a tomarlo como espectáculo» (I, 1179). Desde la posición eticista de Unamuno, esto era lo más opuesto al espíritu de creación, animado de una pasión transformadora. Se trataba, a su juicio, de una forma del espíritu de disolución, que ante la vanidad universal del mundo, no encuentra otro consuelo que tomarlo a juego. «Y han hecho del arte una religión —se quejaba—y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte» (VII, 139). Era el esteticismo en cuanto actitud, esto es, en el sentido kierkegaardiano de la existencia estética, a la que opuso siempre Unamuno el temple de ánimo de la hazaña heroica. «Filosofía de sonámbulos —sentencia ceñudamente Unamuno— que no sienten su propio peso sustancial» (I, 1179). No creo, sin embargo, que éste sea el caso de Valle-Inclán. Cierto que en el fin de siglo, ya han pasado los tiempos del bello entusiasmo romántico y el arte ha perdido con ello el privilegio sagrado de sus hierofanías salvadoras, pero en

digitalia
www.digitalia.us

la estética de Valle-Inclán aún es posible percibir los ecos, solemnes y grandiosos, de tan excelso destino. Se anuda en ella el platonismo de las formas con el cristianismo especulativo del acto creador. No se puede llamar un sentimiento hipnótico del mundo a lo que constituye, a los ojos de Valle-Inclán, una vía de transformación interior, pero es una vía pasiva, estético-mística, a diferencia del arduo esfuerzo de la acción moral. En este sentido, las diferencias entre Unamuno y Valle-Inclán son extremas, como entre el activismo ético quijotesco, de inspiración kantiana-fichteana, y el quietismo estético, al modo de Molinos. Tienen en común, no obstante, el ansia de infinitud y la vocación transformadora del hombre. Si Unamuno predica la voluntad hambrienta de más vida —«¡sed de ser!, ¡sed de ser más! ¡hambre de Dios!» (VII, 132)—, Valle-Inclán no insiste menos en el impulso de totalización. «Sal del silo de barro, ama y desea con el corazón del mundo, crea en ti la voluntad de estar en todo, transmigra a través de vidas y formas, sé el ansia de cada una y las infinitas ansias» *(OE,* 672). Pero es muy distinto el sentido de esta voluntad, y de ahí también la divergencia de los caminos para la realización de este impulso. La voluntad de Unamuno es un serse o querer ser como sí mismo. La de Valle-Inclán un deserse, transmigrando en el Alma del mundo. La unamuniana es monoteísta y busca afirmarse como un yo individual en la Conciencia del Universo; la de Valle-Inclán, panteísta y aspira a sumergirse gozosamente en la contemplación. Lo que en Unamuno es esfuerzo heroico por incrementar la vida, se torna en Valle-Inclán aspiración a la quietud. «En este ansia divina y humana —confiesa— me torturé por encontrar el quicio donde hacer quieta mi vida, y fui, en algún modo, discípulo de Miguel de Molinos: de su enseñanza mística deduje mi estética» *(OE,* 667). Nada, sin embargo, rehúye Unamuno con más ahínco que la tentación del quietismo, donde ve el riesgo de la disolución de la conciencia. A la aspiración ética unamuniana a convertirse en Conciencia universal, replica esta otra aspiración estético-mística a fundirse amorosamente en el Todo. Y mientras Unamuno persevera en la agonía de la lucha por la conciencia, Valle-Inclán se abandona al éxtasis. Dicho en otros términos, Unamuno experimenta lo divino o lo eterno en el hombre en la producción de sentido y finalidad, Valle-Inclán en la comunión estética con todas las formas. Pero en ambos hay un sentido de lo divino para un tiempo de indigencia.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXIII

Temporalismo y Eternismo

Unamuno fue, como se acaba de indicar, un duro crítico del esteticismo, al que a veces confundió con el modernismo, sin apercibirse de hasta qué punto él mismo participaba de la misma crisis espiritual de época, y era también, desde la religión a la retórica, un modernista. De otro lado, lo que entiende Unamuno por esteticismo, no es estrictamente equivalente al modernista, sino a una vaga posición espiritual, a la que confunde con el intelectualismo estético a lo Renan, y a la que llama «sonambulismo» por vivir la vida como un sueño. «Mira y ve cómo se entercan en no meditar en lo eterno. Inquiérenlo a lo sumo, tratan de racionalizarlo, analizándolo desde fuera, pero no lo meditan desde adentro, con el corazón» (VII, 379). Se trata, pues, de una diferencia de índole religiosa, según la actitud ante la trascendencia, que atribuye a los intectuales o psíquicos, a diferencia de los espirituales o pneumáticos:

> Y ya en nuestros días viene el gran pontífice del intelectualismo esteticista, Ernesto Renan, y nos dice que este Universo es un espectáculo que Dios se da a sí mismo, recomendándonos que sirvamos las intenciones del gran corega contribuyendo a hacer del espectáculo lo más brillante y lo más variado que sea posible (I, 1179).

Es, pues, estética la mera toma de postura contemplativa —en el sentido de la existencia estética kierkegaardiana, esto es, de aquellos que viven prendidos en la vivencia inmediata, en lo puntual e interesante, y anestesian sus «entrañas espirituales» para no sentir la cuestión de lo eterno—. En el ensayo de 1904 *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!,* Unamuno contrapone ambas actitudes, el «sentimiento hipnótico del mundo y de la vida, (que) nos lleva a adoptar ante el mundo una actitud estética, a tomarlo como espectáculo» (ibíd.) al sentimiento genuinamente religioso de la expansión del propio ser hacia el infinito. De ahí que Unamuno lo ponga en el haber del «espíritu de disolución», el que afirma la vanidad universal del mundo, y a falta de vigor para cambiarlo, se dedica meramente a gozarlo o contemplarlo estética o hedónicamente. Se trata, pues, de una denominación atípica de esteticismo por oposición al eternismo religioso:

digitalia
www.digitalia.us

> Pero hay algo que nos ha preocupado siempre tanto o más que pasar el rato —fórmula que marca una posición estética—, y es ganar la eternidad, fórmula de la posición religiosa (VII, 287).

A este esteticismo sonambúlico puede pertenecer Manuel Machado, quizá Azorín, pero no así Antonio Machado ni Valle-Inclán, que son estéticamente modernistas y traslucen una íntima preocupación religiosa. De todos modos, no deja de haber un secreto vínculo entre el esteticismo existencial, a lo Kierkegaard, y el propiamente artístico o modernista; o bien, en otro orden de consideración, entre la metafísica schopenhaueriana del vacío o sin-sentido y la estética como salvación. De ahí que sea de gran interés sondear esta problemática.

1. El alma trágica y el tiempo

¿Cuál es el sentimiento primordial, dominante, que embarga la vida, en la crisis de fin siglo? Son muchos los matices afectivos e inflexiones, que reviste en la literatura finisecular: melancolía, hastío, aburrimiento, *spleen*... Unamuno, como se sabe, lo llama angustia o congoja; Azorín, en cambio, prefiere un término menos patético y lleno de resonancias líricas garcilasianas, el 'dolorido sentir'. Este temple de ánimo tiene que ver básicamente con la vivencia del tiempo, de la realidad en el tiempo, sentida o experimentada como un precipitarse en la nada. Así aparece ya en las angustiosas pesadillas nocturnas de Pachico Zabalbide en *Paz en la Guerra:* «Era un terror loco a la nada, a hallarse solo en el tiempo vacío, terror loco que sacudiéndole el corazón en palpitaciones, le hacía soñar que, falto de aire, ahogado, caía continuamente y sin descanso, en el vacío eterno, con terrible caída» (II, 128). Lo que experimenta el joven Pachico, doble de Unamuno, es la pura contingencia, el no-ser. Falta fundamento, sentido y finalidad. Es el río del tiempo, que fluye entre dos abismos, entre dos nadas. No es sólo la fugacidad de la vida, que se precipita en la muerte, sino su interna vanidad e inanidad. Por decirlo en términos de Schopenhauer, el tiempo como forma del vacío, de negatividad, pues todo, al cabo, se resuelve en nada. Por eso, como escribe Unamuno en su *Diario íntimo,* comparado con la eternidad, el tiempo representa una totalidad «infinita en nadas, contiene infinitos ceros» (VII, 806).

Unamuno tendrá visiones angustiosas gemelas a las de su doble novelístico Pachico Zabalbide. Según el testimonio de su poesía, siente que lleva «una clepsidra en mi pecho/por donde la sangre fluye» (XIV), un corazón de arena, que se vacía, momento a momento, con un ritmo continuo, inexorable, fatal. Es la angustia como agonía, como estar a la muerte, pero que aquí no es lucha ni combate por sobrevivir, sino vivencia pasiva de puro anonadamiento, de deshacimiento en la nada. Pero quizá el testimonio más conmovedor de este vaciamiento anonadante haya que buscarlo en su poesía, en el poema «La elegía eterna», donde aún resuenan los ecos de su crisis espiritual:

> ¿Qué es el pasado? ¡Nada!
> Nada es tampoco el porvenir que sueñas
> Y el instante que pasa,

digitalia
www.digitalia.us

Transición misteriosa del vacío
¡al vacío otra vez!
Es torrente que corre
De la nada a la nada (VI, 263).

Desde esta vivencia de anonadamiento Unamuno puede conectar con los símbolos universales de la poesía acerca de la contingencia universal: Vida/sueño, por su evanescencia y fugacidad —«nada es el fondo de la vida es sueño» (VI, 735)—, en lo que tanto insiste Unamuno, sobre las huellas de Shakespeare y Calderón. Estamos hechos de la materia de los sueños, de tiempo y fantasía, siempre a punto de desvanecerse; o bien vida/sombra, tan fugaz como el propio sueño, o sombra de sueño o sueño de una sombra, acentuando así indefinidamente su inconsistencia. «Comprendemos todo lo lúgubre de esta fúnebre procesión de sombras, que van de la nada a la nada, y que todo esto pasará como un sueño..., como sombra de un sueño» (II, 383) —se lamenta Unamuno—. Y, por lo mismo, vida/fraude, mal negocio que no cubre gastos, como dijera Schopenhauer, por el curso incesante de aspiraciones y decepciones, ilusiones y desengaños.

La simbología unamuniana de la temporalidad se condensa en el poema XXX del *Romancero del destierro* donde, sin nombrarlo, se hace presente el tiempo a través de los elementos naturales:

Lágrimas es la lluvia desde el cielo,
Y es el viento sollozo sin partida,
Pesar la sombra sin ningún consuelo,
Y lluvia y viento y sombra hacen la vida (VI, 768).

El endecasílabo final, en su acopio intensivo de sustantivos, compendia las imágenes clásicas del continuo temporal —la lluvia, el viento y la sombra— fugaces y erráticas—, sucesividad melódica a punto de desvanecerse. Pero el poeta subraya, sobre todo, a través de ellas, mediante las imágenes superpuestas de la lágrima, el sollozo y el pesar, todo el desconsuelo de la fugacidad de la vida, el lamento con que el coro de los elementos naturales acompaña el sentimiento del hombre.

El clima espiritual en Azorín es menos patético y dramático, pero no menos desengañado. También él había sentido «la corriente vertiginosa y formidable» del tiempo hasta llegar a obsesionarle. Azorín creía que esta melancolía se filtraba en su alma desde las oscuras y sombrías cavernas del alma española —de la sequedad de la tierra, la aspereza de la vida, la presencia obsesiva de la muerte en los pueblos españoles— (II, 82), y menciona a este propósito una sentencia popular, oída de niño, en que se compendia toda la psicología fatalista, pesimista, de la raza española: «¡es ya tarde!». «Si miro hacia atrás —escribe— veo que a ella le debo esta ansia inexplicable, este apresuramiento por algo que no conozco, esta febrilidad, este desasosiego, esta preocupación tremenda y abrumadora por el interminable sucederse de las cosas a través de los tiempos» (II, 43). Pero su obsesión por el tiempo tenía más profundas raíces. Era la punzante nostalgia con que duelen los recuerdos de las cosas bellas, que nunca jamás volverán, la melancolía por el esfuerzo baldío y los deseos insatisfechos, y aquella otra, aún más profunda y dolorosa, por la decepción de lo ya conseguido, como un oculto gu-

digitalia
www.digitalia.us

sano en la fruta. Azorín sabía, como buen catador de la vida, que el acíbar es el último sabor, pero, por si fuera necesario, lo había aprendido también de su maestro Yuste, un doble de Schopenhauer: «comprender es entristecerse; observar es sentirse vivir... sentirse vivir es sentir la muerte, es sentir la inexorable marcha de todo nuestro ser y de todas las cosas que nos rodean hacia el océano misterioso de la Nada» (I, 898). Éste es el secreto de la «indefinible angustia», de la inmensa tristeza que tan a menudo lo embarga. Es la tristeza que vela los ojos del hombre meditativo en el balcón —una escena repetida, constante, que encuentra el catalejo del narrador en muy diversas coyunturas históricas, en el Renacimiento, en la Revolución Francesa, en la era de la revolución industrial—. Su dolorido sentir se debe a esta «insondable eternidad del dolor» como fondo sombrío de la existencia:

> progresará maravillosamente la especie humana; se realizarán las más fecundas transformaciones. Junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, siempre habrá un hombre con la cabeza, meditadora y triste, reclinada en la mano. «No le podrán quitar el dolorido sentir» (II, 692).

El arte de Azorín se demora melancólico en la pintura del paso del tiempo, captado sobre el fondo insondable del dolor. Y al igual que el murmurio de una fuente se escucha tanto mejor al resonar sobre un fondo de silencio, la fugacidad del tiempo se deja sentir más agudamente en contraste con la eternidad de trasfondo. Lo permanente, o, al menos, lo que se repite y perdura, sirve de contrapunto a lo efímero y fugaz. Es el caso del relato «Una lucecita roja», la lucecita del paso del tren, que se divisa desde una casa, cada noche, mientras se suceden las historias y suertes de sus moradores:

> —Me atrae la lucecita roja del tren.
> —Es cosa siempre la misma y siempre nueva.
> —Para mí tiene un atractivo que casi no sabré definir. Es esa lucecita roja como algo fatal, perdurable (II, 728).

En la noche de la eternidad se enciende intermitente la lucecita roja del sufrimiento, como un filamento doloroso, que atraviesa todo el tiempo, toda la historia. Dolorido sentir también de la lírica machadiana, cuyo lamento rima con el melancólico fluir del tiempo inexorable.

> Al corazón del hombre con red sutil envuelve
> el tiempo como niebla de río una arboleda.
> ¡No mires: todo pasa; olvida: nada vuelve!
> Y el corazón del hombre se angustia... ¡Nada queda! (CXLIX).

De este sentimiento de la fugacidad —se canta lo que se pierde— ha brotado toda la lírica machadiana. La «situación fundamental» que la determina, como ha indicado Hugo Laitenberger[1], se condensa en el poema XXXV, donde está el hontanar secreto de su inspiración:

---

[1] *Antonio Machado, Sein Versuch einer Selbsinterpretation seinen apocryphen Dichterphilosophen,* Wiesbaden, F. Steiner, 1972, pág. 1953-1955.

digitalia
www.digitalia.us

Al borde del sendero un día nos sentamos.
Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita
Son las desesperantes posturas que tomamos
para aguardar... mas ella no faltará a la cita (XXXV).

Un buen día el poeta se detiene asombrado a la vera del curso de la vida. Pararse, sentarse al borde del sendero es un gesto caviloso de meditación. «Y me detuve un momento / en la tarde a meditar» —canta el poema XIII de *Soledades*—. Es un instante de melancólica lucidez, marcado por el adverbio con que arranca el segundo verso. «Ya» mienta el punto de identidad entre tiempo y conciencia, cuando el tránsito temporal se eleva a conciencia reflexiva, o bien, la conciencia se abisma en su temporalidad. De ahí el asombro. El tiempo vital se dobla con otro tiempo de conciencia, que lo agrava y lo ahonda, hasta abrirlo a la palabra poética. «Ya nuestra vida es tiempo». Asiste entonces el poeta a la «revelación del ser en su conciencia», en su tiempo inmanente, al filo de sus angustias, esperanzas y temores. A partir de esta conciencia comienza la lírica machadiana. Como dirá más tarde Juan de Mairena, «en cuanto nuestra vida coincide con nuestra conciencia, es el tiempo la realidad última, rebelde al conjuro de la lógica, irreductible, inevitable, fatal» (JM, I, 7) *(OPP,* 406). Para el poeta asombrado por el paso del tiempo, el cuidado existencial se le vuelve cuita, búsqueda ansiosa de postura en el aguardo angustioso, que se anuncia en el tiempo. ¿A quién se aguarda?; ¿quién ha de venir? El poeta no la nombra por temor a convocarla; simplemente la menciona: ella, la que nunca falta a la cita. En este aguardo caben distintas actitudes, desde la simple distracción enajenadora —*divertissement* pascaliano— al resuelto afronte heideggeriano del propio ser para la muerte. La del poeta no es la huida ni la resolución existencial, sino el cántico melancólico del que, aun desengañado, persevera en la palabra. Sus diversas posturas revelan las distintas suertes de la lírica machadiana. A veces será el refugio en la ensoñación para escapar a la dura ley diamantina de la realidad; otras, como el niño que vaga perdido en la noche de fiesta, la búsqueda desorientada de un imposible paraíso perdido (LXXVII), o bien, la escucha atenta, intentando descifrar las señas lejanas que le llegan «a orillas del gran silencio» (LX). El cántico de Machado es así un «canto de frontera», en el filo entre ser y no-ser, como el tiempo mismo:

Brinda, poeta, un canto de frontera
a la muerte, al silencio y al olvido (CLXVII) *(OPP,* 336).

Frontera de la muerte, con sus grandes acólitos, el silencio y el olvido, pero no menos frontera de la vida, de la vida que pasa y sueña, también auxiliada con sus fieles servidores, la palabra y la memoria, los únicos poderes de que dispone el alma en su afronte poético del tiempo inexorable —el alma, ella misma frontera, fronteriza, entre lo uno y lo otro, intermedia entre el ser y la nada.

Ahora bien, no habría tal sentimiento de frustración y vacío si el hombre no fuera de por sí voluntad, voluntad de vivir, de pervivir y hasta de sobrevivir en un arrebato de lo eterno. En toda voluntad alienta, pues, una aspiración infinita, inacabable. Claro está

digitalia
www.digitalia.us

que esto se presta a una doble lectura, positiva y negativa, según se entienda la voluntad como vidente y progresiva, al estilo del *appetitus* de Leibniz; o como acéfala y ciega, al modo de Schopenhauer. Y ambas lecturas se alternan y entrecruzan en la generación española de fin de siglo. Si desesperamos del tiempo es a causa de lo eterno, como enseña Kierkegaard, y anota puntualmente Unamuno.

> —Usted, amigo, lo tengo visto, tiene la obsesión del tiempo y la eternidad.
> —Sí, sí. El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros más crueles tiranos (III, 379).

Pero contra el tirano sólo cabe la rebelión. La voluntad de sobrevivir, o el *conatus,* en cuanto esfuerzo por perseverar en el ser, es constitutivo del existente. Esfuerzo que no es sólo un principio de inercia ontológica, sino de incremento y perfeccionamiento intensivo del propio poder. «No es instinto de conservación lo que nos mueve a obrar, sino de invasión; no tiramos a mantenernos, sino a ser más, a serlo todo» (I, 1131). Unamuno lo llama, con terminología mística, «apetito de divinidad», la pasión por serlo todo y por siempre, donde ve el índice de cómo lo eterno trabaja en el hombre. Este esfuerzo envuelve una dimensión infinita; esto es, no conoce límite ni satisfacción. Y, sin embargo, un destino mortal atraviesa como una lanzada al hombre, lastrando su impulso de trascendencia. He aquí la viva contradicción, que según Unamuno traspasa al alma trágica. Trágico es, en fórmula lógica, «lo imposible necesario». Hablando existencialmente, se trata de la tensión entre una exigencia absoluta, que se vive como necesaria, y la certeza racional de su imposibilidad. A menudo lo plantea Unamuno como el conflicto ontológico entre el todo o la nada, es decir, entre el apetito de divinidad y la conciencia de limitación y caducidad. O bien, vertido en términos de potencias, la colisión entre la demanda del corazón, que aspira a lo eterno, y la denuncia en contrario de la razón, que es fenomenista y escéptica:

> Diga lo que dijere la razón, la gran alcahueta, nuestras entrañas espirituales, eso que llaman ahora el Inconsciente (con letra mayúscula) nos dice que para no llegar, más tarde o más temprano, a ser nada, el camino más derecho es esforzarse por serlo todo (I, 1131).

Es como si lleváramos dentro un místico y un escéptico, empeñados en una disputa interminable, porque ningún contendiente exhibe mejor derecho que el otro. Como ya vio Hegel, la tragedia supone un antagonismo entre exigencias o fuerzas dotadas de significación positiva, es decir, con derechos equipotentes, entre las que no cabe mediación ni síntesis dialéctica. Ninguna puede prevalecer sobre la otra ni siquiera desentenderse de ella, trabadas en un trágico combate. Lo que para el corazón es todo, para la razón es nada; donde uno encuentra sentido, sólo ve la otra sin-sentido y absurdo; y a la inversa, el mundo objetivo y lleno de la razón está vacío para las exigencias del sentimiento. De ahí la contradicción entre la experiencia de la vanidad del mundo y la voluntad de salvarlo en lo eterno. La angustia se dobla ahora con un tono agónico, activo

digitalia
www.digitalia.us

y combativo, en el desgarramiento interior de alma. «La tragedia es perpetua lucha sin victoria ni esperanza de ella —dice Unamuno—; es contradicción» (VII, 117). Contradicción existencial, agonismo, inquietud permanente o «movimiento perpetuo —precisa L. Goldmann— entre los polos del ser y la nada, de la presencia y de la ausencia, movimiento que, sin embargo, no avanza jamás, porque, eterno e instantáneo, es extraño al tiempo donde hay progresos y regresos»[2]. El alma trágica vive crucificada en el instante atemporal de una tensión, que no admite solución o salida. El *perpetuum movile* la mantiene en agitación permanente, oscilando pendularmente de lo uno a la otro. «El conflicto es irreconciliable» (VII, 183) —declara Unamuno—. Y de ahí que la dialéctica haya devenido agónica: «La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual» (VII, 172).

Sin embargo, el conflicto no es estéril, sino productivo de conciencia, o lo que es lo mismo para Unamuno, de libertad. En el fondo del abismo el abrazo trágico de ambos contendientes origina una nueva actitud: la incertidumbre creadora. La transformación de ambos antagonistas en su contienda trágica arroja, de un lado, una fe cordial que se alimenta de la duda y en ella contrasta el temple de su esperanza, y del otro, una razón que no puede cerrarse dogmáticamente sobre sí misma, porque se encuentra confrontada con su diferencia absoluta, a la que no puede integrar ni reducir. «Ambas certezas (esto es, ya sea la de la muerte o la de la inmortalidad) nos harían igualmente imposible la vida» (VII, 179), porque destruirían las condiciones existenciales de la lucha por el sentido. Tanto el absoluto pesimismo racional como el absoluto optimismo cordial, piensa Unamuno, conducirían al quietismo, al dejarnos desarmados. Entre la certeza absoluta y la duda absoluta sólo queda el espacio intermedio de la incertidumbre creadora. Cualquier certeza absoluta, sea cual fuere su signo, ya sea de la razón o del corazón, haría imposible la vida en libertad. Ésta implica incertidumbre y riesgo, arrojo y aventura. El fondo del abismo no es, pues, otro que la libertad crucificada entre el todo y la nada. La bajada a este fondo constituye la experiencia de la angustia o de la congoja. Es la agonía del luchador, como don Quijote. Entre la desesperación cordial y el escepticismo racional, en medio de la incertidumbre, se abre el arduo camino de la creación desesperada.

Decía al comienzo que cabe otra lectura, aún más desengañada, y por lo mismo no combativa, sino pasiva e inerte. Es la de Azorín. También para él hay un alma trágica, escindida interiormente entre la voluntad y la conciencia, o, por decirlo en términos románticos entre la vida y la reflexión. Según confiesa Antonio Azorín, doble novelístico del propio autor:

> En mí hay dos hombres. Hay el *hombre-voluntad,* casi muerto, casi deshecho por una larga educación en un colegio clerical... Hay, aparte de éste, el segundo hombre, *el hombre-reflexión;* yo casi soy un autómata, un muñeco sin iniciativas; el medio me aplasta y las circunstancias me dirigen al azar a un lado y a otro (I, 966).

[2] *El hombre y lo absoluto* (trad. esp. de *Dieu caché),* Barcelona, Planeta, 1986, I, pág. 195.

digitalia
www.digitalia.us

Es verdad que en Azorín no hay aquel furor del apetito de totalidad de que nos habla Unamuno, pero, indirecta u oblicuamente se puede rastrear por el hueco angustioso de su falta, a modo de un querer que sólo encuentra el negativo de sí mismo. Por el contrario, en él domina el otro apetito, al que podríamos llamar tanático o entrópico:

> Y hay momentos en que quiero rebelarme, en que quiero salir de este estupor, en que cojo la pluma y quiero hacer una página enérgica, algo fuerte, algo que viva... ¡Y no puedo, no puedo! Dejo la pluma; no tengo fuerzas. ¡Y me dan ganas de llorar, de no ser nada! (I, 974).

No se crea, sin embargo, que esta escisión interior es coyuntural; forma parte del espíritu de su época y es fruto de sus experiencias y de sus lecturas, de su formación con Yuste y Lasaga, de su identificación con Schopenhauer. Y ahora comprendemos esta falta de voluntad en Azorín, no como un rasgo de su alma levantina, sino como una posición espiritual. «¿Para qué? ¿para qué hacer nada? Yo creo que la vida es el mal, y que todo lo que hagamos por acrecentar la vida es fomentar esta perdurable agonía sobre un átomo perdido en el infinito» (I, 971). Como ha señalado Donald Shaw, «lo que une a *Azorín* en este aspecto, a otros miembros de la Generación, es la obsesionante conciencia de la falta de finalidad: "vivimos, nos morimos, nos angustiamos y tampoco tenemos finalidad alguna (I, 1092)"»[3]. Mas si la voluntad es ciega, si el fondo de la realidad es un querer sombrío, que no aspira a más vida, a más conciencia y libertad, sino a la desnuda afirmación de sí como mera voluntad, entonces el empeño por perdurar, por ser más y por siempre, como quería Unamuno, a los ojos de la inteligencia desengañada tiene que aparecer como un puro desvarío. Así piensa Azorín sobre la falsilla de Schopenhauer:

> No sé qué estúpida vanidad, qué monstruoso deseo de inmortalidad nos lleva a continuar nuestra personalidad más allá de nosotros. Yo tengo por la obra más criminal esta de empeñarnos en que prosiga indefinidamente la humanidad que siempre ha de sentirse estremecida por el dolor, por el dolor del deseo incumplido, por el dolor, más angustioso todavía, del deseo satisfecho (I, 939).

El tiempo es la forma negativa o hueca de esta aspiración infinita de la voluntad singular, una llama trémula de la voluntad universal, que ni nace ni perece. Es la lección que ha aprendido de su maestro Yuste: «Todo pasa, Azorín; todo cambia y perece. Y la sustancia universal —misteriosa, incognoscible, inexorable— perdura» (I, 814). Esta sustancia no es más que la voluntad ciega, omnipresente en todo ser vivo, en toda la naturaleza. Leído, pues, en la clave ateleológica de Schopenhauer, el destino del mundo, del tiempo y de la historia, no es la eternidad de la Conciencia universal, sino la eternidad del sufrimiento. «¡Eternidad, insondable eternidad del dolor!» —gime de nuevo el dolorido sentir de la cabeza meditativa en el balcón—; o como dirá Azorín en otro momento, «el dolor humano, el eterno dolor humano, se enlaza, con lazo inefable, al

[3] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 224.

digitalia
www.digitalia.us

sentimiento de la eternidad» (V, 1072). No es algo pasajero. El Azorín maduro dejará testimonio de la tensión entre Cronos e Hipnos, dos dioses que se disputan la vida. Cronos es el dios «invisible y terrible» del destino y de la necesidad. Su «ordeno y mando» rige imperiosamente la vida. Hipnos, en cambio, es el dios de la liberación en el ensueño. «Cronos, si es benéfico, es también terrible. Lo hace todo y lo deshace todo, Pero Hipnos es saludable y bienhechor enteramente. El sueño es una tregua en las adversidades y los dolores. Se suspende la lucha por un momento; mañana se reanudará, sí; mañana el dolor y la angustia volverán a atenazarnos» (III, 322-323).

Para soportar esta cruda realidad no hay otra fórmula que el mágico poder del ensueño. «Y tal vez ese ensueño es la más auténtica realidad» (III, 279), no la que viene dada e impuesta desde el mundo exterior, sino aquella que alumbra la propia conciencia. También Azorín, como Tomás Rueda, necesita de un mundo interior en que sustentarse, «un apoyo íntimo y espiritual» que escape a la dura ley del destino. «Y todo eso que le hace vivir, puesto que le hace vivir es una verdad» (III, 330) —argumento análogo a otros de corte pragmatista que se dan con frecuencia en Unamuno—. Fe, ensueño, juego o espíritu de aventura son una misma fórmula contra el hastío, que produce un mundo sujeto a la más ciega necesidad. Claro está que aquí el soñador no tiene una fe semántica ingenua en lo soñado, pues no pierde la autoconciencia de su propio ensueño. El soñador es el envés del escéptico. Aun sintiendo su mundo interior como verdad, su verdad, no deja de reconocer en ello, desde el lado escéptico, una forma extrema de ilusión: «¡Realidad interior! Esa realidad supone siempre una ilusión con que el instinto se opone al disolvente de la inteligencia» (III, 330). La angustia anida en esta antítesis y permanente desajuste entre mundo exterior y mundo interior. Claro está, una angustia más pasiva y asténica que la de Unamuno, en la forma de un desasiego interior, de una vaga inquietud, que nunca encuentra reposo.

¿Se angustia Machado? Sí, pero con una angustia quieta y mansa, como de quien se obumbra a la sombra de la nada, pero no se exaspera ni se aduerme en ella. ¿Es el Machado de *Soledades* un poeta trágico? Creo que sí, a tenor de la «situación fundamental» de que ha partido su lírica. Hay una escena singular en que se revela la tensión íntima del alma machadiana, escindida entre el reconocimiento de la vanidad universal —«todo es negra vanidad»— y la fe poética que le replica desde «la luz que fulge en el corazón» (XVIII). La escena es gemela en todo punto a la antinomia básica unamuniana, y desde luego, Machado, jugando a unamunizar su lírica, como ha mostrado Aurora de Albornoz, registró el conflicto que desgarra al alma en los propios términos de Unamuno, como el altercado entre la razón y el corazón (CXXXVII, 7) o la desesperación y la esperanza (CLXI, 52). Muy unamuniana de tono y contenido es la célebre «Parábola», en que se condensa un sentimiento trágico de la vida,

Dice la razón: Busquemos
la verdad.
Y el corazón: Vanidad
la verdad ya la tenemos.
La razón: ¿Ay, quién alcanza

digitalia
www.digitalia.us

la verdad?
El corazón: Vanidad
la verdad es la esperanza (XLI, núm. 7).

Sin embargo, la angustia machadiana no está tanto en este conflicto agónico cuanto en el extravío del alma en un misterio insondable e irresoluble. Como recuerda Juan de Mairena, al filo del comentario de Heidegger, «la angustia es, en verdad, un sentimiento complicado con la totalidad de la existencia humana, y con su esencial desamparo, frente a lo infinito, impenetrable y opaco» (JM, II, cap. 10) *(OPP*, 621). En su lírica aparece asociado este sentimiento al extravío existencial, como el niño perdido en una noche de fiesta (XVII) o a una búsqueda ansiosa sin objeto ni término: «¡Amargo caminar, porque el camino / pesa en el corazón! /... ¿Qué buscas, poeta, en el ocaso?» (LXXIX); otras veces, al desengaño que sigue al sueño de un imposible paraíso perdido:

Y no es verdad, dolor, yo te conozco;
Tú eres nostalgia de la vida buena,
Y soledad de corazón sombrío,
De barco sin naufragio y sin estrella (XVII).

Pero el bordón de la guitarra de Mairena, con su nota escéptica, supo poner sordina en el Machado de madurez a afirmaciones demasiado tajantes, ya vinieran desde el amargo saber o de la fe intrépida, y diluyó con ello el agonismo unamuniano en una mansa incertidumbre de poeta. Al fin y al cabo, la misma nada, tan radical en la vida, bien pudiera ser una creación divina: «Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral» (CLXVII) *(OPP,* 336) —decía su maestro, el metafísico Abel Martín—, para hacerlo creador como él, pues con ella trabaja tanto la lógica como la lírica, esto es, el pensamiento homogéneo abstractivo como el cualitativo o diferenciador. De ahí que Juan de Mairena ya esté curado de todo tragicismo, de toda mística del vacío o de la plenitud, y se entregue al juego inventivo más que al combate agónico:

> La nada antes nos asombra —decía mi maestro, jugando un poco del vocablo— que nos ensombrece, puesto que antes nos es dado gozar de la sombra de la mano de Dios y meditar a su fresco oreo, que adormirnos en ella, como desean las malas sectas de los místicos, tan razonablemente condenadas por la Iglesia (JM, I, 31) *(OPP,* 494).

2. La salvación del tiempo

Ahora bien, si el paso del tiempo pesa sobre el alma con una amenaza de anonadamiento, no es de extrañar que el alma, para librarse de la angustia, busque salvar al tiempo o, en todo caso, salvarse del tiempo. Tocamos aquí una paradoja esencial del alma trágica, que no puede respirar en el tiempo, por falta de lo eterno, pero tampoco puede existir en la eternidad, aboliendo el tiempo. La renuncia al tiempo sería tanto como la renuncia a sí misma. No le queda, pues, otra alternativa que intentar salvar al tiempo de su fugacidad.

digitalia
www.digitalia.us

Pero esto implica una relación ambivalente con el tiempo, muy clara en Miguel de Unamuno. Su esquema básico de comprensión procede del gnosticismo, como el de Valle-Inclán. Esto supone que el tiempo es tanto un elemento, en que el alma está caída, decaída de sí, como una *chance* u oportunidad de reencuentro. Que el extravío pueda reconvertirse en un medio de reorientación salvadora depende de la actitud del alma ante el tiempo, ya se disponga a matarlo, esto es, a anestesiar su dolorosa conciencia mediante la distracción y el enajenamiento, o bien, a ganarlo y ganarse, en el sobrevuelo de lo eterno. De ahí la queja unamuniana:

> ¡No matéis el tiempo! Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo que engendra a su vez a la esperanza. ¡Dejadnos vivir! La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte (VII, 260).

Unamuno recusa, pues, abiertamente una eternidad abstracta y vacía, yuxtapuesta o superpuesta al tiempo, al modo platónico, y clama por un tiempo grávido de conciencia y unificado por la memoria y la esperanza. Hay, pues, dos dimensiones de la temporalidad, algo así como el envés y revés de una misma trama, el tiempo/devenir, fragmentado o astillado, del que el alma ansía liberarse, y el tiempo/duración[4], unificado interiormente por la obra del alma. El tránsito del uno al otro exige una conversión del tiempo hacia su núcleo interior. Ambas dimensiones pueden constituir existencialmente, si se estabilizan como formas de vida, dos figuras o modalidades de temporalidad, que corresponden a la existencia inauténtica y auténtica, respectivamente: vivir en un tiempo consuntivo, disperso y derramado, agujereado por el no-ser, que lo aboca a la muerte, o en un tiempo consumativo, en que pueda inmorar el alma. Esto supone que el tiempo está abierto ambivalentemente tanto a la nada como a la eternidad, a su despeñadero en el no-ser o a abrirse a la eternidad. Se comprenden así las afirmaciones contradictorias de Unamuno, de que el fondo del tiempo es la nada, o bien, *a contrario,* el instante eterno.

De hecho estas afirmaciones contradictorias son alternativas y se extienden a lo largo de su obra, como el doble semblante o el rostro jánico de la propia temporalidad, según la encare el alma de uno u otro modo. Ya en los *Ensayos en torno al casticismo,* donde se alude gnósticamente al tiempo como condena a la facticidad —«la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo» (I, 788)— se mantiene a la vez una afirmación de tono sustancialista: «Así como la tradición es la sustancia de la historia la eternidad lo es del tiempo, la Historia es la forma de la tradición como el tiempo la de la eternidad» (I, 794). Creo que en el contexto de los *Ensayos,* pertenecientes a la época racionalista de Unamuno, estas expresiones se dejan interpretar en sentido dialéctico hegeliano: el tiempo es la forma de lo eterno, pues constituye su exterioridad, esto es, según Hegel, «el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo»[5], siendo la eternidad la sustancia del tiempo, la interioridad viva donde se guar-

[4] Las modalidades del tiempo/devenir, tiempo/duración y tiempo/creación las tomo de la obra de Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité,* París, Aubier, pág. 418.

[5] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* en *Werke,* ob. cit., III, págs. 584-585 (¿).

digitalia
www.digitalia.us

da y recoge en su consumación lo desplegado o expuesto temporalmente. Con este esquema pretende Unamuno subrayar la tradicion eterna, viva y presente como sustancia interior de la historia, frente a la tradición castiza, el pasado muerto, cosificado como un fetiche. Con la crisis espiritual de Unamuno, en 1897, quebraron los esquemas dialécticos hegelianos, dando lugar a una comprensión trágica de la historia. La dialéctica hegeliana cede, desde primeros de siglo, ante la influencia dominante de Kierkegaard. La eternidad es ahora inconmensurable con el tiempo, lo trasciende y lo traspasa, al tocarlo o embestirlo, dejándolo así abierto a la novedad del porvenir. «Porque ten en cuenta que sólo el porvenir es reino de libertad; pues si algo se vierte al tiempo, a su ceñidor queda sujeto... fe sólo en el porvenir se tiene, sólo en la libertad» (I, 950). Unamuno mantiene, pese a todo, expresiones formalmente idénticas o afines, al menos, a las de la época anterior, pero el sentido es bien distinto, acorde con la nueva posición espiritual tras la crisis, pues la eternidad embiste ahora al tiempo en virtud de una decisión existencial por lo eterno. Este cambio de enfoque es perceptible desde comienzos de siglo, en *Los tres ensayos* de 1900 y muy particularmente en *Vida de don Quijote y Sancho:*

> Nada menos eterno que lo que pretendemos poner fuera del tiempo. En las entrañas de las cosas, y no fuera de ellas, están lo eterno y lo infinito... La eternidad y la infinitud son la sustancia del tiempo y del espacio respectivamente, y éstos sus formas... (III, 197).

De nuevo se critica la eternidad platónica en nombre de la interioridad viva o creadora, que habita el tiempo, pero en virtud del propio acto resolutivo del alma, y esto es ahora lo decisivo: «siempre que se ponga alma de eternidad y de infinitud» (ibíd.). Junto al tiempo que pasa, el puro devenir, existe, pues, la posibilidad de un tiempo que se recoge y perdura, pero sólo en virtud de una inspiración u orientación, que le sobreviene de lo eterno. El tiempo/devenir queda así anulado, suspendido mejor como mero tránsito, y tras-pasado a un nuevo orden de significación como duración viva. «Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después» (VII, 226). Claro que, junto a la obra de la memoria viva, haciéndose porvenir, hay otra, en sentido complementario, de la esperanza salvando a la memoria de su caída en la reiteración. Se genera así un juego dialéctico circular por el que el recuerdo se trasciende en esperanza, pero, a su vez, la esperanza reanima y reenciende la memoria en tensión de porvenir: «y van haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de estos recuerdos nuevas esperanzas» (VII, 227).

Sin embargo, este anillo interior del tiempo/duración sólo es posible desde el presente viviente, en que alienta lo eterno, pues, como advierte L. Lavelle, «en la misma duración está amenazada la libertad en tanto que tiende a convertirse en naturaleza; es solamente en la eternidad donde encuentra una fuente de actividad y renovación que nunca le falta»[6]. El presente viviente es, pues, un punto/instante, que comunica con lo eterno. Lejos, pues, de abolir el tiempo, el instante lo anuda, esto es, lo salva de su dispersión y fragmentación y lo recoge en su unidad interior, renovándolo de continuo.

[6] *Du temps et de l'éternité,* ob. cit., pág. 427.

digitalia
www.digitalia.us

«Tiene el mundo temporal raíces en la eternidad y allí está junto el ayer con el hoy y el mañana» (VII, 228). Se trata de un punto privilegiado, que es a la vez fuente y consumación, renovación del tiempo y plenificación, y esto «de una vez por todas» *(hapax)* de modo que el tiempo queda absorbido y totalizado en él. Unamuno lo llama «eternidad/instante», vinculándolo al espíritu de creación, porque «vivir es recrear en el recuerdo y comenzar a crear en la esperanza». Ahora bien, la creación por antonomasia en Unamuno es de índole poético/ética y consiste en la hazana heroica, por la que el existente se reencuentra originariamente en su idea o vocación, y se quiere en ella incondicionalmente a sí mismo, perseverando en la obra de sí. El ejemplar de esta creación existencial es la autoelección originaria de Alonso Quijano, queriéndose Quijote. De ahí que la hazaña del héroe «tiene su flor en el tiempo y en la tierra y sus raíces en la eternidad» (III, 78), que es tanto como decir que está implantada en lo eterno. La salvación del tiempo, su conversión hacia la interioridad creadora, exige, pues, la decisión existencial por lo eterno, respondiendo así a aquel tirón con que lo eterno aspira la vida del hombre. Claro está que esta decisión es agónica, y esto significa que es una batalla que hay que ganar de continuo contra el asalto de la inercia, la rutina y la costumbre, todos aquellos poderes que aplanan el tiempo y destruyen la obra del alma.

Dentro del surco del gnosticismo transcurre también la comprensión del tiempo en Valle-Inclán. La mudanza de las cosas, la inestabilidad de la fortuna, la contingencia del acaecer universal, el surgimiento y desvanecimiento continuo de vivencias, que se nos escapan fatalmente, originan en el hombre un estado de inquietud y ansiedad, de angustia por el paso del tiempo inexorable:

> Antes de llegar a este quietismo estético, divino deleite, pasé por una aridez muy grande, siempre acongojado por la sensación del movimiento y del vivir estéril. Aquel espíritu que borra eternamente sus huellas me tenía poseso, y mi existencia fue como el remedo de sus vuelos en el Horus del Pléroma. He consumido mucho tiempo mirando cómo las cosas se mudaban y perecían, ciego para ver su eternidad... Hallé y gocé como un pecado místico la mudanza de las formas y el fluir del Tiempo *(OE,* 626-627).

Lo del «pecado místico» alude a la teoría gnóstica del tiempo, que lo interpreta como una caída o extravío, subsecuente a la pérdida del paraíso. «El pecado es el tiempo —señala Valle-Inclán en otro lugar—. Las furias y lujurias son las larvas del tiempo que teje nuestra vida hasta morir» *(OE,* 1208). El tiempo es el reino de la errancia como una flecha en movimiento que no lleva a ninguna parte, o que, por decir mejor, se precipita en la nada. En vano intentamos dotarlo de alguna dirección, de una meta y finalidad. Esto es lo que llama Valle-Inclán el «engaño cronológico», una ilusión en que se concitan nuestros sentidos y nuestras ansias:

> Del error con que los ojos conocen nace la falsa ideología de la línea recta y todo el engaño cronológico del mundo. El Tiempo es como una metamorfosis del rayo del sol, un instante que vuela, mínima intuición de la esfera espacial y luminosa, como es la línea recta un punto que vuela, mínima intuición de la esfera geométrica y tangible.

digitalia
www.digitalia.us

> Siempre engañados, siempre ilusionados, nuestros ojos quebrantan los círculos solares para deducir la recta del Tiempo *(OE,* 679).

¿No está inmersa en este engaño toda la filosofía de la historia? ¿No despierta más angustia, más inquietud, esta flecha que nunca alcanza su destino, porque en realidad no hay tal meta?... Por estos años, la filosofía de Bergson criticaba esta imagen espacializante del tiempo, geométricamente desanimado, y se esforzaba por dar otra, viva y dinámica, musical y poética, más consonante con nuestra experiencia íntima. El poeta Antonio Machado se había inspirado en ella, como fuente de su experiencia lírica. Pero un tiempo musical no es para Valle-Inclán un tiempo que fluye, sino un tiempo que vuelve, que se enrosca sobre sí mismo; no una flecha sino un círculo, el círculo sonoro que despierta la rima. Creo que fue esta intuición poética la que le hizo virar su actitud ante el Tiempo. «Consideramos las horas y las vidas como yuxtaposición de instantes, como eslabones de una cadena, cuando son círculos concéntricos al modo como los engendra la piedra en la laguna» *(OE,* 679). La idea de círculo en expansión o concentración, vuelto sobre su centro, radicado en él, introducía una imagen de lo eterno en el tiempo, un punto de conciencia, que se retiene y concentra sobre sí mismo. De ahí su ideal gnóstico/místico de «hacerse centro», esto es, de condensarse en el origen, en una suerte de implicación dinámica de la propia vida. «Labramos un estado eterno de conciencia sobre el vuelo de las horas» *(OE,* 659) —afirma Valle-Inclán en una frase que recuerda otras gemelas de Unamuno, aunque su sentido no sea ético sino estético—. La concentración de la vida, depurando el tiempo de vuelo, filtrándolo, hasta producir un presente extático es obra de purificación estética o de salvación por la belleza. De vez en cuando hay en el tiempo algún presentimiento de este estado de concentración. «Mi vida y todas las vidas —escribe el poeta recordando una experiencia de este tipo— se descomponían por volver a su primer instante, depuradas del Tiempo» *(OE,* 628).

Para ello es preciso una ascética de desprendimiento y desasimiento interior de las cosas del Tiempo y en el Tiempo, cuyas mudanzas generan tanta inquietud y preocupación. Y no sólo de las cosas del tiempo, sino de la forma misma del tiempo, en la facticidad de la caída. «Sólo el alma que aprende a desencadenarse puede desvelar el enigma del quietismo estético» *(OE,* 695). Desencadenarse es tanto como escapar a la fatalidad del tiempo, en cuyas cavernas está el alma prisionera. Éstas son las sedes o instancias del pasado, el presente y el futuro, cárceles del tiempo, donde gime el alma. La fatalidad de esta caída perdura hasta tanto no se resuelva lo que llama Valle-Inclán «el enigma trino del tiempo», esto es, la experiencia de que en el flujo continuo y uniforme del tiempo se da la irreversibilidad e irreductibilidad de estos tres horizontes, que la tienen esclavizada. Con arreglo a un esquema teologal, Valle-Inclán representa estas tres cárceles como sedes de potencias infernales —el mundo, el demonio y la carne—, que gobiernan respectivamente la facticidad mundanal de lo pasado, la apariencialidad engañosa de lo presente y la reproducción compulsiva y carnal del futuro. Caída en el tiempo, el alma repite su errancia por estas cárceles. Pero cada caverna tiene un secreto teológico, aun cuando invertido, por efecto de la caída, en un poder infernal. «A los tres centros divinos están vinculados los tres círculos del tiempo, y al tiempo los tres enigmas del mal. La carne peca contra el Padre. El demonio peca contra el Verbo. El mun-

digitalia
www.digitalia.us

do peca contra la comprensión estática que resplandece en el Paracleto» (OE, 693). Para liberarse el alma tiene que romper la continuidad uniforme del flujo, disociando estas tres sedes, como condición para hallar luego su unidad interna:

> Donde se cierra el círculo, rompen (las almas) el enigma del Tiempo. Pasado, Presente, Porvenir, los tres instantes se desvinculan y cada uno expresa una cifra del Todo *(OE,* 660).

Cifra significa la revelación de su secreto teológico, esto es, de que no son en verdad círculos infernales, sino lugares extáticos de transformación, por donde puede circular el alma, bajo los poderes del Padre, del Verbo y del Espíritu. La providencia del Padre deshace la facticidad de lo pasado, el Verbo traspasa toda apariencia en un presente sustantivo y el Paráclito todo lo hace nuevo por un poder de creatividad, que escapa a la compulsión de la carne. Y al percibirlos y vivirlos en cuanto cifras del Todo-Eterno, el «enigma trino», el nudo fatídico del tiempo, se resuelve o deshace en el éxtasis de la quietud intemporal. Las tres moradas del tiempo se comunican entre sí como un anillo mágico de creación incesante. El alma, vuelta sobre sí, devuelta a sí de su extravío, se ha hecho centro, concéntrico con el otro gran Centro del Alma del Mundo. «El centro es la unidad, y la unidad es la sagrada simiente del Todo» *(OE,* 682).

3. «Se ha dormido el tiempo»

¿Cómo afronta el idealismo estético el tiempo inexorable? No es menos fuerte que en Unamuno la tendencia de Azorín a liberarse del tiempo, pero no cuenta con ningún fondo eterno al que poder confiarse, pues no hay otra eternidad que la de la voluntad sufriente. Para ésta nunca hay nada nuevo bajo el sol. Los sucesos y acontecimientos de la historia repiten ciega y compulsivamente el mismo fatídico círculo de la voluntad:

> Todo es igual, todo es monótono. Todo cambia en apariencia y se repite en el fondo a través de las edades —dice el maestro—; la humanidad es un círculo, es una serie de catástrofes que se suceden idénticas, iguales (I, 887).

Azorín acoge la crítica schopenhaueriana a la filosofía hegeliana de la historia, constatando que el progreso es un efecto de superficie, apariencial, que no modifica en un ápice la sustancia imperecedera y universal de la vida, que es el dolor. *Eadem sed aliter*: «En verdad, la esencia de la vida humana, como de la naturaleza en general, está toda entera en cada presente, y sólo necesita, para ser descubierta en toda su integridad, de profundidad en la concepción —escribe Schopenhauer, criticando la filosofía hegeliana de la historia— ... En todas partes nos muestra la historia sólo la misma cosa bajo diferentes formas»[7]. Todo es lo mismo aun cuando de distinta manera. Lejos de ser la eter-

[7] *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Ergänzungen, III, cap. 38, *en Arthur Schopenhauers Werke,* ob. cit., II, pág. 513.

digitalia
www.digitalia.us

nidad una ilusión del tiempo, un espejismo del anhelo impaciente, es el tiempo una ilusión de la eternidad, como la niebla gris lo es del mar insondable. Para quien sea capaz, un momento, de traspasar el velo de Maya de las apariencias, verá el fondo eterno y universal de la vida. Es ésta una idea directriz de *La Voluntad,* como se muestra en su Prólogo, donde Martínez Ruiz constata el hecho decisivo de que «la multitud de Yecla ha realizado en pleno siglo XIX lo que otras multitudes realizaron en remotas centurias» (I, 801), levantar un templo en el mismo lugar y con la misma piedra de las canteras del Arabí, donde veinticinco siglos antes había edificado el templo pagano de la ciudad de Elo (I, 803). La idea se repite luego en el curso de la novela en las ensoñaciones metafísicas de Yuste. En un tiempo infinito y contando con la misma sustancia universal, las distintas suertes se repiten. Su maestro Yuste, sobre la base de la metafísica de Schopenhauer y el materialismo de Lucrecio había llegado, cuenta Martínez Ruiz, al pensamiento de la vuelta eterna, con independencia de Nietzsche. «Entonces se dará el caso —como ya el maestro Yuste sospechaba— de que este mismo mundo en que vivimos ahora, por ejemplo, vuelva a surgir de nuevo, y con él todos los seres idénticos que al presente lo habitan» (I, 932). El eterno retorno de Nieztsche representa el círculo de la voluntad que se quiere a sí misma, hacia el futuro y hacia el pasado, que se abraza a la totalidad de su acontecer —«así lo quiero, así lo quiero»— y anilla el tiempo en el instante único del sí a lo acontecido. «La voluntad es un creador —afirma Nietzsche en *Así habló Zaratustra*—. Todo *fue* es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añada: ¡pero yo lo quise así!; hasta que la voluntad creadora añada: ¡pero yo lo quiero así! ¡yo lo querré así!»[8]. Martínez Ruiz no se detiene en estas consideraciones cuando expone la idea nietzscheana del eterno retorno, pero anota puntualmente, en referencia a Yuste y a Antonio Azorín, «su misticismo ateo encuentra en estas metafísicas un gran venero de especulaciones misteriosas» (I, 933). No es nada extraño. Al margen tanto de una filosofía dialéctica de la historia como de una escatología religiosa, sólo quedaba, como superación del sentido o sin-sentido de la historia, el pensamiento del eterno retorno. Antonio Azorín anota asimismo que el pensamiento de la vuelta eterna no comporta para él «la angustia, que sentía Nietzsche —la sentiría si en cada nuevo surgimiento tuviésemos conciencia del anterior» (ibíd.). Incluso cabe suponer que en tanto que el eterno retorno entraña una superación del tiempo, hay en él, aun en medio de la angustia, algo consolador. Para un esteta, con ribetes de metafísico, este pensamiento encerraba, por lo demás, una enorme fascinación, la de asistir intemporalmente, como puro contemplador, a la visión total de lo acontecido. Des-implicarse de la historia, de sus afanes e inquietudes, era el único modo de acceder a una visión superior. Las volutas del tiempo, cambiantes, variables, tornadizas, como las nubes, repiten, pese a todo, sobre la inmensidad de fondo, las mismas figuras caprichosas. Así piensa Calixto, mano en la mejilla, en el huerto de sus amores con Melibea, mientras ruedan las nubes por el azul inmenso:

> Las nubes nos dan una sensación de inestabilidad y de eternidad. Las nubes son —como el mar— siempre varias y siempre las mismas. Sentimos mirándolas cómo

[8] *Also sprach Zarathustra, Werke,* III, 395, trad. esp. cit., pág. 206.

digitalia
www.digitalia.us

> nuestro ser y todas las cosas corren hacia la nada, en tanto que ellas —tan fugitivas— permanecen eternas (II, 704).

Y entonces, súbitamente, tiene Calixto la revelación estética de lo eterno a través de lo mudable y perecedero.

> La vida es ver pasar... Mejor diríamos: vivir es *ver volver*. Es ver volver todo en un retorno perdurable, eterno; ver volver todo —angustias, alegrías, esperanzas—, como esas nubles que son siempre distintas y siempre las mismas, como esas nubes fugaces e inmutables (II, 705).

Una impresión de esta vuelta siente Antonio Azorín cuando visita, ya maduro, el colegio de su infancia y encuentra allí, en las risas y cánticos de los colegiales, al niño que era él, emergiendo del pasado. Es como un bucle del tiempo en el mar de la eternidad. Cierto que los momentos de evocación son angustiosos, porque sabemos de la pérdida irreparable de lo ya vivido, como nos cuenta el pequeño filósofo: «Y yo siento una secreta angustia cuando evoco este momento único de nuestra vida, que ya no volverá, María Rosario, en que estábamos los dos frente a frente, mirándonos de hito en hito sin decir nada» (II, 88). Pero, por el contrario, hay algo consolador, si un buen día, súbitamente, la memoria de un sabor o de un olor, al modo de Proust, le devuelve al pequeño filósofo la presencia viva de María Rosario cosiendo en el patio de su casa. «Cuando el ambiente está fuera cargado de humedad y el aire es frío, es cuando los olores, más que otro estimulante cualquiera, hacen resurgir, en los poseedores de la memoria de sensaciones, los viejos estados espirituales» (IV, 833). A la contra de la evocación melancólica del instante único en su fugacidad, esta vuelta inconsciente de lo mismo aporta un efluvio de eternidad.

El único método de anestesiar la conciencia dolorosa del tiempo es sumirse en la visión estética de lo idéntico, de lo permanente y quieto, en medio del juego de las cambiantes apariencias. La naturaleza es un buen refugio para darse un baño contemplativo, pues también ella describe el círculo de un eterno retorno, carente de historia. Otro buen lugar contemplativo son las pequeñas ciudades de provincia, donde no pasa nada o casi nada, y el *tempo* es más lento, vacío como está de sensaciones. Como ha mostrado Blanco Aguinaga, la invención del paisaje en la llamada generación del 98 tuvo mucho que ver con su huida de la historia y su abandono sentimental de las grandes ciudades, que son el lugar de la historia. De Azorín llega a escribir que «jamás ha pintado ni cosas ni personas concretas porque a partir de su alejamiento de la problemática española de su tiempo, huye definitivamente de toda Historia»[9]. Y no le falta razón en ello, sólo que no alcanza a ver la verdadera motivación de este cambio generacional, que no es tanto ni exclusivamente ideológico-política, como él supone, sino que hunde sus raíces, según vengo mostrando, en la crisis general de la conciencia en el fin de siglo. La negación de la historia o su abolición estética o contemplativa depende en gran medida de la nueva sensibilidad romántica que se despierta en Europa ante la expe-

[9] *Juventud del 98,* ob. cit., pág. 310.

digitalia
www.digitalia.us

riencia del sin-sentido. Y esta experiencia no es un efecto inmediato de la crisis social y política, sino de una entera mutación en el espíritu de la época de muy profundas raíces culturales.

El viaje azoriniano, si se descartan aquellos excepcionales en que tiene que actuar de reportero en la gran ciudad, como en la «Andalucía trágica», obedece, por lo general, a esta huida hacia la vida intrahistórica[10], exenta de prisas y avatares, dormida en su costumbre. «El viajar hace soñar» —canta Machado—. Para Azorín el ensueño es una forma de contemplación y el viaje la ocasión propicia para concentrar contemplativamente el alma. En *Pensando en España,* en la visita a la imaginaria ciudad de Lodosa, anota el viajero:

> Continúo estudiando el tiempo en una antigua ciudad española. No pasa nada en estas ciudades. Se ha dormido el tiempo. El tiempo aquí es la eternidad (V, 1068).

«No pasa nada, y pasa todo», pues en este tiempo dormido se condensa la eternidad. Precisamente en Lodosa va a vivir el viajero un acontecimiento revelador. Visitando una pequeña ermita, a las afueras del pueblo, ha tenido, ante la contemplación de una imagen, la sensación de volver a vivir una misma escena:

> En mi mente se ha hecho, en estos instantes, una paridad súbita y misteriosa entre el patriarca de Antioquía que yo contemplaba en París, y esta imagen española del mártir San Ignacio, obispo de la misma Antioquía. ¿Y por qué no he de decirlo? He sido presa de una alucinación angustiosa. Se había dormido el tiempo. El Tiempo no existía (V, 1071).

Pero su interlocutor le devuelve el sentido de aquella turbadora experiencia transmutado en la conciencia de un nuevo arte, el arte azoriniano de la recuperación del pasado:

> Este poeta convertirá en su alquimia misteriosa el pretérito en presente. Lo que ha ocurrido hace siglos, lo viviremos, gracias a su estro, como si fuera actual. El tiempo, para este poeta, no existirá. El tiempo, como Vd. dice, se ha dormido y sólo permanecerá la sensación bienhechora que salva los siglos y es igual en todas las edades (V, 1072).

Con esta «sensación bienhechora» se refiere el interlocutor a la piedad, pero, hay algo piadoso también en esta salvación del tiempo, que nos calma momentáneamente su ansiedad. Estas escenas se repiten significativamente en la obra de Azorín. En el relato «Las nubes», mientras Calixto melancólico las ve volver, siente que se repite su historia, y que otro mozo salta el muro de su jardín persiguiendo un halcón y va a encontrarse con su hija Alisa. «Calixto lo ve desde el carasol y adivina sus palabras. Unas nubes redondas, blancas, pasan lentamente, sobre el cielo azul, en la lejanía» (II, 706). En

[10] Tomo de aquí la palabra «intrahistoria», no en el expreso sentido unamuniano, sino en cuanto revés de la historia, en un fondo cuasi natural.

digitalia
www.digitalia.us

«Una flauta en la noche», nos llega a través del tiempo la misma «melodía larga y melancólica» (¿la del tiempo?) que llora la flauta de un niño ante un viejo ensimismado, que también de niño tocaba esta melodía; la misma que volverá a escuchar, ya viejo, el primer niño, cuando vuelva a su ciudad, de la flauta de otro niño, como él, y de nuevo ante un viejo ensimismado. La historia se repite.

Tal es el caso de la historia de doña Inés de Silva, bella aristócrata, ya en el esplendor otoñal de su vida, que se enamora en Segovia del poeta Diego de Garcillán, un joven rubio y apuesto. Un día se estremece cuando su tío Pablo le cuenta la historia familiar que está escribiendo acerca de los trágicos amores de una antepasada suya, doña Beatriz, enamorada de un trovador de melena rubia y ojos azules, como los de Garcillán. Doña Beatriz fue sorprendida una vez en su cámara íntima peinando la melena del joven trovador. Por toda respuesta recibió más tarde, en una fiesta organizada por su esposo, el caballero don Esteban de Silva, para curar su melancolía, un extraño regalo: era un cofre. «Por el reborde del cofrecillo asomaban las hebras sedosas de una cabellera rubia» (IV, 804). Intrigada por la historia, doña Inés se anima a visitar, acompañada por tío Pablo, el sepulcro de los Silva en la catedral de Segovia. Al tocar la frente marmórea de doña Beatriz, doña Inés se ha estremecido, quizá por un oscuro presentimiento. Más tarde, descubre en un retrato que le pinta Toroncher, su extraordinario parecido con doña Beatriz. «Doña Inés, pensativa, absorta —escribe Azorín— volvía a experimentar, con más intensidad, la sensación extraña, indefinible, que experimentara al poner la mano, días antes, sobre la estatua de doña Beatriz. ¿Existe el tiempo? ¿Quién era ella: Inés o Beatriz?» (IV, 813). La historia va a repetirse. Vuelve otra tarde Inés obsesionada a la catedral a visitar de nuevo el sepulcro de doña Beatriz, y allí, al besar a solas la frente de la estatua, tiene la sobrecogedora impresión de que se ha dormido el tiempo:

> Y entonces en un minuto de certeza, en un momento de angustia suprema, sentimos que este momento de ahora lo hemos vivido ya, y que estas cosas que ahora vemos por primera vez las hemos visto ya en una existencia anterior. Doña Inés no es ahora doña Inés; es doña Beatriz (IV, 814).

Doña Inés se ha encontrado con su destino. A punto de salir de la catedral, alguien la llama. ¿Es Diego de Garcillán o quizá el trovador de la historia? Doña Inés siente que la retienen y la besan frenéticamente. «Doña Inés se entregaba inerte, cerrando los ojos, con una repentina y profunda laxitud. Desfallecía en arrobo inefable» (IV, 815). ¿Cómo acabará la historia de doña Inés? Nunca el paso del tiempo se hace tan denso y doloroso en la obra de Azorín como en esta novela en que la rica aristócrata otoñal va inconscientemente al encuentro de su destino, sabiendo que no hay dinero que pueda comprar la juventud. «El oro no puede nada contra el tiempo» (IV, 751). Ni el oro ni el ahorro de nuestras energías ni el poder de la ilusión. El tiempo fluye por sus páginas como un reloj de arena, cuyo «dorado hilillo va cayendo incesantemente» (IV, 802). Es vano huir de él, resistirse, intentar escapar, porque cualquier movimiento, cualquier actitud precipita la historia. Inés sabe ya la tragedia de sus amores. Lo que en ellos resulta escandaloso, según el rumor que corre por Segovia, es la diferencia entre su edad madura y la

digitalia
www.digitalia.us

juventud de Diego Garcillán. Es esta diferencia la que le hace temer que vendrá pronto el desencanto en la historia amorosa. «Todo es fallecedero y nada es eterno» —comenta Azorín (IV, 837)—. También el amor, pese al rapto de eternidad que sienten los amantes. «Doña Inés no ha querido ver el primer gesto de cansancio en el amado. En la mujer que ama y que ama en la declinación de su vida —no hay horror semejante al de sentir el desabrimiento del amado, envuelto en palabras corteses que se esfuerzan, violentamente, por parecer cordiales» (IV, 839). En un esfuerzo supremo de libertad doña Inés renuncia a su amor y se marcha a América, después de haber repartido generosamente su fortuna. «No tengo apego al dinero» —le escribe a tío Pablo, a la hora de marchar—. ¡Y cómo iba a tenerlo si no ha podido devolverle su juventud! Pero también en esta suprema renuncia se consuma la historia trágica de sus amores, dejándola por siempre añorante, como doña Beatriz, de un amor imposible. *Eadem sed aliter.*

Toda la historia ha sido dispuesta, preparada sabiamente por el tío Pablo, a través del cual el novelista nos descubre su propio arte. Es tío Pablo un doble del propio Azorín. «Poseía —dice de él— una prodigiosa memoria de sensaciones; su arte de escritor encontraba su mayor fuerza en esa singular rememoración. Estados espirituales remotos vivían con autenticidad en la subconsciencia de don Pablo» (IV, 770). Como Azorín, tío Pablo lee a los clásicos, Cervantes, Goethe, Sterne, Leonardo da Vinci. «Al tratarse de los franceses don Pablo duda entre Montaigne y Pascal; por los dos siente profunda simpatía. Y si quiere a Pascal, contradictor de Montaigne, se debe al desequilibrio doloroso de tal escritor» (IV, 767). Como Azorín, tío Pablo ama el sosiego; «desea vivir hora por hora, minuto por minuto, en una serenidad inalterable» (IV, 768). Pero, ¡ay!, también como Azorín, tío Pablo tiene la enfermedad de Hoffman, una aguda memoria de las sensaciones. «Esta memoria de las sensaciones era para él tan dolorosa como la visión anticipada y fatal de un porvenir posible» (IV, 770). Se diría que tío Pablo ha visto de un golpe toda la historia de doña Inés, que está pasando a la escritura. Tío Pablo ha escrito la carta que indujo a Inés a abandonar Madrid y volver a Segovia; tío Pablo le insinúa por vez primera el nombre de Diego Garcillán, y tío Pablo le cuenta la historia de los amores trágicos de su antepasada y la acompaña a visitar su sepulcro. Y tío Pablo, por último, le encarga al pintor Toroncher, que en el retrato de doña Inés ponga el vivo parecido con doña Beatriz. Azorín, con los mismos recursos que tío Pablo, cuenta la misma historia trágica que escribe tío Pablo, o éste la de aquél, de modo que el escritor y tío Pablo se funden también en un mismo destino. También para Azorín se ha dormido el tiempo: «sentimos profundamente tupido el cerebro. Deseamos sumirnos en las cosas, en la materia eterna; no sentirnos vivir» (IV, 834).

Y ahora descubrimos el secreto de la «alquitara misteriosa» del novelista. Es muy simple. Primero se desarticula el tiempo, descomponiéndolo en sensaciones aisladas. No hay, pues, relato, devenir, historia, sino la inactualidad pura de una determinada sensación; luego, se procede a la posterior sincronización o simultaneidad imaginativa o evocativa de esa sensación con otras similares del pasado. «El instante temporal —comenta Pedro Laín— puede ser repetido. ¿Cómo? ¿Copiándolo, acaso? No, sino creándolo de nuevo, re-creándolo, por medio de una evocación. Es el mismo método de Proust. El escritor francés trata de encontrar y recuperar el tiempo perdido evocándolo mediante *la memoria involuntaria*. Su método es el establecimiento de una coinciden-

digitalia
www.digitalia.us

cia entre una sensación presente y un recuerdo»[11]. El tiempo ha sido doblemente superado, en su sucesividad y en su irreversibilidad. No hay relato, devenir, historia. Se trata del apresamiento estético del instante fugaz mediante la imagen. Lo que queda es el instante mágico de una equivalencia de esas sensaciones, la real y la evocada, en el espacio interior del alma, alma espejo, en cuyos ensoñadores cristales se refigura el mundo.

La intuición radical que subyace a este método no es otra que el *eadem sed aliter* de la metafísica de Schopenhauer. No en vano es su maestro Yuste el primero que le sugiere a Antonio Azorín la imagen del espejo:

> Y así, tú y yo, siendo los mismos y distintos, como es la misma y distinta una idéntica imagen en dos espejos; así tú y yo acaso hayamos estado frente a frente a esta estancia, en este pueblo, en el planeta este, conversando, como ahora conversamos, en una tarde de invierno, como esta tarde, mientras avanza el crepúsculo y el viento gime (I, 815).

Tanto da que se trate de dos espejos que reflejan la misma cosa, según la metáfora de Yuste, o de un espejo que funde en una misma imagen lo distinto —lo reproducido en el instante y lo evocado o imaginado—, tal como la desarrolla Azorín. El resultado es lo mismo: la identidad de lo diferente, la equivalencia del pasado y el presente en la recreación simbólica del alma. «El espejo lo abarca todo», como dice Azorín del que cuelga en el establecimiento de Lhardy. En su mágico cristal se confunden los tiempos de la historia:

> El espejo lo va reflejando impasible todo. Ya las luces de gas lucen en todo Madrid. Los caballeros que han entrado en Lhardy, que entraron ayer, que entrarán mañana, son sombras vanas. Se han esfumado ya en la eternidad. Y desde lo pretérito, aquí, en el restaurante famoso, ante el espejo, están otras sombras vueltas a la vida. La continuidad histórica se impone al artista y al pensador (VI, 264).

Pero no, se equivoca Azorín; no es la continuidad histórica, sino la instantaneidad metahistórica, el desvanecimiento del tiempo, ya dormido en el fondo del espejo. Claro está que el encantamiento puede desaparecer, también súbitamente, si sobre la superficie del espejo cruza una araña, como le sucede a la vieja del relato en *Antonio Azorín:* «Y ahora sí que ha sentido que este presagio le anunciaba que todo iba a acabar para ella. ¿Cuándo? Acaso esta noche» (I, 1034). Sólo la sombra de la araña ensombrece el cristal pulido, mágicamente reverberante, del espejo.

4. El alma contra el tiempo

A la brega con el tiempo se encuentra también, desde su primeros versos, Antonio Machado, quien le asigna al poeta nada menos que la tarea de «vencer al tiempo». El poema «A Narciso Alonso Cortés, poeta de Castilla» puede valer como cifra de esta empresa:

[11] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 160.

digitalia
www.digitalia.us

Pero el poeta afronta el tiempo inexorable,
como David al fiero gigante filisteo;
.....
Vencer al tiempo quiere. ¡Al tiempo! ¿Hay un seguro
donde afirmar la lucha? ¿Quién lanzará el venablo
que caze esa alimaña? ¿Se sabe de un conjuro
que ahuyente a ese enemigo, como la cruz al diablo? (Elogios, XI).

En este trance, Antonio Machado no tiene ningún recurso de eternismo. Su conciencia de la temporalidad humana es radical e intrascendible. El tiempo es todo cuanto el hombre es. A veces, como buen escéptico, pone también sobre esto un interrogante:

¿Cuál es la verdad? ¿El río
que fluye y pasa
donde el barco y el barquero
son también ondas del agua?
¿o este soñar del marino
siempre con ribera y ancla? (CLXI, núm. 93).

Pero, en todo caso, lo firme y seguro —la ribera y el ancla— es una promesa del ensueño, ¡de «la bendita ilusión»!, que se desvanece cuando llega la cruda luz del día. Y en el tiempo, ya se sabe, no se puede hacer pie. «No hay cimiento / ni en el alma ni en el viento.» ¿Cómo vencer el tiempo desde el tiempo mismo, contando con él? Para Machado hay sólo una respuesta posible: «El alma. El alma vence... / el ángel de la muerte y el agua del olvido.»

Ya se ha dicho que el alma es intimidad, ser para sí, y, a la vez, temporalidad, ser fuera de sí. «Bajo los ojos del puente pasaba el agua sombría / (yo pensaba: ¡el alma mía!» (XIII). Pero es tiempo/palabra, pálpito de conciencia, y, puede transformarse en palabra en el tiempo, esto es, en poesía. El nacimiento de esta palabra, de tiempo y en el tiempo, es la obra propia del alma:

Su fortaleza opone al tiempo, como el puente
al ímpetu del río sus pétreos tajamares;
bajo ella el tiempo lleva bramando su corriente,
sus aguas cenagosas huyendo hacia los mares (Elogios, XI).

Ahora el alma no corre, como el agua sombría bajo el puente, sino que tiene cierta función de puente, es decir, de mediación y retención de lo inmediato psíquico. No es la corriente de lo inmediatamente vivido, que se desvanece de continuo antes de poder mentarlo, sino lo evocado y revivido, el tiempo interiorizado, retenido en conciencia, esto es, el tiempo/palabra. No por casualidad, el bergsoniano Antonio Machado definió sutilmente el alma como «distancia y horizonte, ausencia», esto es, aquella ausencia de las cosas, des-realizadora del presente, para recrearlo en una nueva forma de presencia intencional o verbal, a distancia y con horizonte, en el crisol del recuerdo y la fragua de

digitalia
www.digitalia.us

la imaginación. Memoria e imaginación retienen el tiempo, lo apresan en las redes de la creación simbólica, lo ahondan en el recuerdo y lo alargan imaginativamente en la esperanza. En suma, hacen del tiempo un hilo de luz, que brilla cuando la sensación inmediata ya no es. El presente puro del alma no es mero tiempo sino palabra. Sólo por eso, por el poder evocativo e imaginativo de la palabra, puede el alma vencer al ángel de la muerte y las aguas de olvido. Está en el tiempo y sobre el tiempo. La memoria viva de lo que se guarda en el corazón y la viva imaginación de lo que se espera ahondan el tiempo humano en una morada significativa. Con razón le declara Machado a Narciso Alonso Cortés, «tu musa es la más noble: se llama Todavía» (Elogios, XI). Pero es bien sabido, que ésta es la musa machadiana:

> ¡Oh tiempo, oh todavía
> preñado de inminencias!,
> tú me acompañas en la senda fría
> tejedor de esperanzas e impaciencias (CLXIX).

La in-minencia no es sólo el tiempo que se procrea en la imaginación de lo que se espera, sino también aquel que se re-crea en la ensoñación de lo ya vivido. La inminencia de lo posible requiere así de una permanente reanimación del tiempo, que es la obra del alma. «Hoy es siempre todavía» (CLXI, núm. 8) —proclama Machado como una fe de vida en la fuerza de la palabra poética—. Lo suyo no es el presente de la vivencia musical, errático e inconsistente —«humo, ceniza y candela», como cantara su hermano Manuel—, sino el otro presente/instante de la creación, hondo y ancho, grávido de conciencia, y, por lo mismo, henchido de lo posible. Se diría que la estética modernista de la sensación deja paso en A. Machado, gradualmente, a la poética de la inminencia creadora, que es, en el fondo, una ética de fe en la vida.

> Poeta, el alma sólo es ancla en la ribera,
> dardo cruel y doble escudo adamantino;
> y en el diciembre helado, rosal de primavera;
> y el sol del caminante y sombra del camino (CLXIIX).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXIV

Variantes del misticismo

Baroja señala como un rasgo característico de la generación de los nacidos hacia 1870, que era la suya, la que vengo llamando generación finisecular, el «misticismo» (V, 574). Otro tanto viene a reconocer Azorín. Un misticismo sin calificativos, pero que en cualquier caso hay que entender al margen de toda fe explícita y ortodoxa, incluso, en algún caso, al margen de la religión, pues en este punto los escritores finiseculares fueron radicalmente heterodoxos y anticonvencionales. Como se ha indicado, la repulsa al intelectualismo y la seducción por el misterio, ya se entienda éste como lo enigmático inquietante o como lo insondable desconocido, es un rasgo común de la generación finisecular, o si mejor se prefiere, del espíritu de época, el paradójico fin de siglo, con su escepticismo y visionarismo, su cientificismo y su culto a lo secreto y misterioso. Podía tomarse esta tendencia al misticismo como un registro romántico tardío, que se daba tanto en el pensamiento filosófico como en la literatura, en la religión como en el arte, en el tragicismo como en el simbolismo. Hermann Bahr, al caracterizar el decadentismo finisecular, lo toma por una de sus notas capitales. A la búsqueda del hombre interior y a la inclinación a lo artificioso frente a lo natural, «se añade en tercer lugar —escribe— una búsqueda febril tras lo místico. *Exprimer l'inexprimable, saisir l'nsaisissable* —ésta es siempre y por lo general su solución»[1]. Fórmulas análogas pueden encontrarse en autores españoles de la época, seducidos por la misma atracción por lo oculto, enigmático e indeterminado. Teoréticamente, lo místico venía a ser la alternativa tanto al naturalismo como al intelectualismo, al espíritu de observación como al análisis, a las nuevas formas de dogmatismo positivista como al criticismo corrosivo. Y desde el punto de vista práctico o vital, lo místico constituía también la salida o escapatoria al reino de la necesidad geométrica y de la no menor necesidad sociopolítica, esto es, al orden de la naturaleza y de la convención. Unamuno lo había llamado la liberación de «la tiranía de la lógica y de la ciencia», pero no menos de la otra tiranía que

[1] «Die Décadence», en *Die Wiener Moderne,* ob. cit., pág. 231.

digitalia
www.digitalia.us

es el orden social coactivo. Lo místico, en fin, vino a constituir la divisa de la libertad ilimitada, la aventura interior y el espíritu de creación.

Me apresuro a anticipar que no hay en los escritores de fin de siglo una forma común de entender lo místico. Las variantes son tantas como los experimentadores. Hay misticismo negativo y positivo, sacro y profano o secular, religioso y estético, de inspiración nirvánica o budista o bien cristiano absolutista, de la quietud y de la exaltación. Y estas varias parejas no son excluyentes; a veces se superponen; a veces se cruzan e interfieren; a veces, incluso se confunden (como lo religioso/estético o lo estético/religioso), y siempre presentan un aire extraño, ambiguo y dehiscente, como propio de un terreno en que no hay criterio de medida. Metodológicamente, me parece un buen hilo de Ariadna en este laberinto, conectar lo místico con la experiencia del nihilismo, ya se trate de asumirlo (la mística del vacío) o de trascenderlo en un rapto de infinitud (mística de la plenitud).

1. El misticismo negativo

Ya se ha indicado cómo Ganivet estaba tocado de gnosticismo, con su repulsa cuasiinstintiva hacia el mundo material y su impulso hacia lo ideal, con su exigencia extrema de pureza y su afán autocreativo. A este doble movimiento de repulsa y de elevación incondicional llama en algún momento lo místico:

> Porque el misticismo no es el éxtasis; es mucho más y mejor; arranca del desprecio de todas las cosas de la vida, y concluye en el amor de todas las cosas de la vida; el desprecio nos levanta hasta encontrar un ideal que nos reposa, y con la cruz del ideal hallado, vemos lo que antes era grande y odioso, mucho más pequeño y más amable (I, 106).

Claro está que se trata de lo místico en cuanto tendencia, que ha de ser activada y educada con una actitud de ascesis y purificación. Pero lo que importa al caso es que en este doble movimiento, al modo platónico, se constituye para Ganivet el espíritu, entendido ahora en el sentido autocreativo del hombre moderno. El cultivo intensivo de lo espiritual como un orden autónomo y puro de ideas e ideales vendría a equivaler, en este sentido, a lo místico, de donde surgiría la posibilidad de reconciliarse con el mundo, al que se desprecia, a través de un ideal absoluto, que lo haga amable y aceptable. Este ideal se hace consistir, como ya se ha mostrado[2], en la labra interior del alma. Misticismo, pues, del espíritu puro, sin Dios, sin religión ni trascendencia, pues Ganivet perdió pronto la fe y se limitó a veces a añorarla, aun cuando la recomendara como un elemento útil de cohesión social.

Ahora bien es este empeño de endiosamiento espiritual el que acaba resultándole ilusorio. Con cierto gracejo, ya se había referido a ello Ganivet en carta de 18 de febrero de 1893 a su buen amigo Navarro Ledesma, llamándolo misticismo negativo:

[2] Véase el capítulo XIII «Ganivet: el excéntrico nihilista de la modernidad».

digitalia
www.digitalia.us

> En el misticismo de la segunda especie, el espíritu que abandonó la realidad por demasiado baja no puede elevarse a la infinitud por demasiado alta, y se queda vagabundo por los espacios, ni más ni menos que un cesante que pasea su hambre y sus esperanzas por los alrededores de su antigua oficina (II, 812).

Pero el tono jocoso no puede ocultar una profunda decepción. El quedar vagando en un reino de nadie y de nada, entre el mundo al que se desprecia y la lejanía de un ideal inalcanzable produce un estado negativo de indiferencia pasiva, posiblemente de abulia y disipación, al que llama Ganivet con acierto misticismo negativo. Se ha hecho el vacío pero no se produce el lleno. Se odia el mundo, pero no hay ningún ideal que lo justifique y que permita su salvación. Lo negativo de este estado se agrava si a la lejanía del ideal, que se elude en la carta, se une la experiencia de su frustración al intentar alcanzarlo. Éste es el caso, a mi juicio, de Ganivet. En el *Escultor de su alma* dramatiza precisamente la quiebra de este programa de autocreación idolátrica del yo, el ideal del hombre autónomo y autárquico moderno, que se autoafirma como un valor absoluto. Al cabo, 'alma', que es su obra, acaba convirtiéndose en piedra. El simbolismo de la petrificación de lo más vivo y espiritual, como es el alma, no expresa, a mi entender, inmortalidad sino muerte. Ganivet cierra falsamente la tragedia con una imprevista conversión del escultor, tocado *in extremis* por la gracia, de modo que alcanza a contemplar a su obra 'alma' transfigurada en una joven virgen. Creo que fue una timorata concesión a su auditorio granadino lo que le hizo concebir este *happy end* a lo *Don Juan Tenorio* de Zorrilla. Y, desde luego, si el mensaje es que la salvación e inmortalidad del 'alma'/obra se lleva a cabo por la fe, es obvio que esta tesis contradice toda la obra de Ganivet, y lo que es aún más importante, la experiencia atestiguada de su propia vida. Es esta quiebra del extremo idealismo autocreativo del yo la que precipita en Ganivet la experiencia del nihilismo. En tal caso, lo del misticismo negativo habría que tomarlo más en serio. Ya no es el mero estado de indiferencia sino una experiencia de vacío sin trascendencia, de éxtasis negativo de aniquilación ante la petrificación de la propia obra. Un éxtasis donde la pulsión de muerte acaba por imponerse sobre *eros* y su apetito de creatividad y vida. Creo que los últimos meses de Ganivet acreditan un estado anímico de disolución, que suele achacarse exclusivamente a los estragos de la enfermedad, en vez de ver en ello una expresión de la quiebra interior de su espíritu.

Topamos, en este punto, con el tema decisivo de la posible salida del nihilismo. En el *Epistolario* apunta una, que no parece muy consistente con la exigencia interna, que ha puesto Ganivet en la empresa: «Puedo permitirme la satisfacción de entretenerme con mis imaginaciones para disfrazar las miserias de la vida e impedir que se acerque la idea de suicidio» (II, 1016-1017) —le confiesa a Navarro Ledesma en carta de 1895—. Se diría que la alternativa a la tragedia vendría aquí, pascalianamente hablando, de la distracción o el espíritu del juego. Pero está claro que esta salida equivalía, a los ojos de Ganivet, a una claudicación. Andando el tiempo, en el corto período que va hasta su muerte, iban a madurar otras. Cabría también una salida religiosa, a modo de salto mortal en el vacío. Ésta es la que se explora sin convicción alguna, es decir, falsa o inauténticamente, en *El escultor de su alma*. Todos los intérpretes están de acuerdo en que en esta obra, a modo de auto sacramental íntimo, está la clave de la tragedia de Ganivet. En

digitalia
www.digitalia.us

ella se aprecia, en efecto, todo el trasfondo místico religioso, al decir de J. Herrero, de su pensamiento, o si se quiere, de su conflicto existencial, aquel que estaba velado en otras obras, salvo en el *Epistolario,* y que no es otro, como vio F. García Lorca, que el conflicto entre «fe en sí mismo y fe en Dios»[3]. Lo sorprendente del caso es que en este conflicto no subsiste ninguna forma de fe, ni la laica o egolátrica, que entra en bancarrota, ni la religiosa que, pese a todo, se ha vuelto imposible. Simbólicamente, en *El escultor de su alma* Ganivet ajusta las cuentas a su pretensión de salvación inmanente mediante la autocreación. Aparecen los temas básicos que caracterizan el humanismo ganivetiano: la voluntad creadora con su correspondiente fe en el hombre, la negación de la trascendencia religiosa, la búsqueda de una salida secular en el idealismo moral y el culto egolátrico a sí mismo, pero a la luz espectral de su definitiva decepción. Ciertamente Pedro Mártir es Ganivet, pero en su hora más sombría de confesión —quizá lo de mártir signifique aquí el testigo de una pasión absurda de trascendencia— en sintonía con las amargas revelaciones del *Epistolario*. Como ha visto finamente Miguel Olmedo, «Pío Cid es la imagen diurna de Ganivet... mientras que Pedro Mártir es la faz interior y nocturna, el hombre vuelto hacia sí mismo»[4]. Podríamos decir que un Pío Cid vuelto del revés en su hora última de frustración. Queda simbolizada ésta en el enamoramiento del escultor de su propia alma y el rechazo de la hija a un amor incestuoso con el padre. La egolatría, mediante la fe en sí mismo a costa de toda trascendencia, conduce aquí hasta el narcisismo autoerótico en su forma más exaltada:

> Es la fe en que yo creía
> cuando sin fe concebí
> la estatua que vive en ti ...
> ¡Tú eres el alma creada!
> ¡Tú eres la estatua soñada! (II, 797).

Pero la negativa de 'alma' a aquel culto narcisista e idolátrico es la prueba de la insuficiencia intrínseca de su divinización. Estoy de acuerdo con Miguel Olmedo en que la obra significa básicamente la quiebra de la religión humanista de las ideas, en que se había refugiado el idealismo exaltado de Ganivet[5]. De ahí que los ojos del escultor no alcancen a penetrar el sentido de su obra/'alma', que se le convierte en piedra. La petrificación es la pobre inmortalidad que puede alcanzar. Es muy aguda la observación de M. Olmedo de que «entre la receta de *Los trabajos* y la canción de la piedra del escultor discurre el destino de Pío Cid-Ganivet»[6]. Se invierte, por así decirlo, su exaltado idealismo y espiritualismo. La canción de la piedra es un canto melancólico a la sombra, al silencio y a la muerte —contrapunto de la luz, la palabra y la vida— que había buscado tan ávidamente Pío Cid, y «pone su dolorosa negación en cada una de aquellas afirmaciones»[7]. La canción de la piedra es, en suma, un *requiem* por el puro idealismo. No

---

[3] *Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 61.
[4] *El pensamiento de Ganivet,* ob. cit., pág. 272.
[5] Ídem, págs. 258 y 261.
[6] Ídem, pág. 274.
[7] Ídem, pág. 273.

digitalia
www.digitalia.us

en vano el poema había aparecido antes, en el cuento o ensoñación tétrica sobre «Las ruinas de Granada», sepultada bajo las cenizas de un volcán, y el comentario que allí le merece al sabio aquella escena funeraria es realmente desolador, una condena sin paliativos de la condición humana:

> Y su conclusión fue que si aquellos varios tipos representaban la constitución general de los hombres que en aquella ciudad habían habitado, no había medio de que de allí se hiciera nada bueno y útil, y que acaso la erupción volcánica fue providencial (II, 711).

Ante aquel silencio sepulcral, el ideófono del poeta, una máquina de hacer versos, le dedicó el piadoso homenaje funerario:

> Yo doy mi vida de hombre
> por soñar, muerto, en la piedra (II, 711).

Sin embargo, *El escultor de su alma* no acaba con esta sombría declaración. A Ganivet le ha tentado dar a la tragedia una salida religiosa convencional, siquiera sea por congraciarse con sus paisanos de Granada o por respeto a sus sentimientos religiosos. Al grito desesperado del escultor ciego ante su obra yerta: ¡Dadme luz que quiero verla! —le replica su esposa Cecilia, prototipo de la mujer creyente:

> La está ante sus ojos viendo
> y aun el ciego no la ve...
> Yo soy la luz de la fe
> que estás a gritos pidiendo (II, 804).

Y poco más adelante da la clave definitiva de la ceguera del escultor, refiriéndose a su pérdida de fe religiosa:

> Puede la humana criatura
> crear una obra y amarla...
> Mas la luz para mirarla
> la tiene Dios en la altura (II, 805).

Es como si afirmara que la salvación por la obra moral y su sentido de eternidad es insuficiente si no le asiste la gracia. Pero el escultor persiste en su obcecación blasfema. Finalmente, ante la aparición de 'alma' ya transfigurada celestialmente, cae de hinojos en un rapto de adoración:

> ¡Alma! ¡Mi hija!. ¡El ideal!...
> ¡La Fe!... ¡Mi obra maestra! (II, 808).

Pero no se sabe bien si esta postración significa la aceptación última de la fe religiosa o el gesto definitivo de su pertinaz egolatría. ¿Por qué, si no, llama a la fe su «obra

digitalia
www.digitalia.us

maestra» si se trata realmente de un don, que le viene de lo alto? Es cierto que el escultor logra ver el sentido de su obra, y, por tanto, cabe pensar que ha sido, en última instancia, iluminado por la fe trascendente. En esto se apoya J. Herrero para sostener que Pedro Mártir sufre una real «conversión, que transformó también al Ganivet destructor»[8]. Defiende en este sentido que en Ganivet no sólo hay «un misticismo negativo sino positivo, una experiencia de iluminación religiosa»[9], y trae a colación todas las experiencias visionarias de la luz blanca de amanecida, a la que llega como a través de una noche oscura purificadora. No lo creo. Aparte del abrupto desenlace teatral, que acontece sin justificación alguna, y por eso lo llamaba antes falso e inauténtico, hay una real inverosimilitud psicológica con la pasta tanto de Pío Cid como de Pedro Mártir, en suma, de Ángel Ganivet, cuya pérdida de fe religiosa le ha dejado ciertamente una nostalgia de un paraíso perdido, pero a la vez la forma laica secularizada de rellenarlo con el ideal autocreativo del yo. Y, desde luego, no hay en la correspondencia ningún indicio que permita hacer verosímil el desenlace religioso de la escena. Ciertamente, la desesperación del estadio ético puede conducir, como había visto Kierkegaard, al salto religioso, pero ni en el auto sacramental ni en la vida de Ganivet hay testimonios de que esta desesperación fuera realmente la agonía de un parto de esperanza. Las visiones poético-místicas en que se apoya Herrero como prueba de una visión religiosa no son más que exaltaciones de la utopía del alma. En la aurora que destella por la cumbre del Veleta no se encierra, a mi juicio, ninguna visión numinosa trascendente, sino la reverberación del mundo ideal y del aura inmanente del alma. Y en cuanto al poema del amor divino, en que cree encontrar J. Herrero símbolos sanjuanistas y alguna analogía con la muerte de Pedro Mártir en *El escultor de su alma*[10], salta a la vista que es un poema clisé, ayuno de verdadero sentimiento religioso, de lo que, al parecer de F. García Lorca, careció Ángel Ganivet. Mucho más discutible aún es la interpretación de Herrero acerca del famoso invento de la «luz humana» en el sentido de una experiencia numinosa, semejante en su alcance religioso con la luz que desciende de lo alto sobre Pedro Mártir en la escena final del auto sacramental. Bastaría con haber reparado en que la luz humana, tal como la describe Pío Cid a la condesa de Almadura no desciende de lo alto, sino que brota autónomamente de lo profundo y propio del hombre, de la conexión de su voluntad y entendimiento, para desmontar tan arbitraria hipótesis de lectura. La literalidad, por otra parte, con que toma Herrero la escena final del escultor de la obra le obliga a una interpretación de la muerte en la piedra como una efectiva inmortalización del alma iluminada:

> ¡Oh qué ventura es morir
> esculpido en forma eterna! (II, 808),

pues la solidez de la piedra, argumenta J. Herrero, «tiene dos sentidos capitales: por una parte, supone la llegada de la fe (y) en segundo lugar implica «la persistencia de la for-

[8] *Ángel Ganivet, un iluminado,* ob. cit., pág. 47.
[9] Ídem, pág. 11.
[10] Ídem, págs. 203-208.

digitalia
www.digitalia.us

ma en el alma»[11], pasando por alto, incomprensiblemente el sentido negativo de la petrificación en el poema «la canción de la piedra», la muestra más genuina, a mi juicio, de la lírica de Ganivet, y, desde luego, un documento irrefutable de su experiencia nadista:

> De vuestro pecho en el fondo,
> dice la esperanza muerta:
> Más que la vida del hombre
> vale la muerte en la piedra (II, 711).

La confesión, por último, en que se apoya J. Herrero en carta a Nicolás María López de que «le va naciendo un nuevo corazón»[12], no tiene por qué significar una conversión en sentido religioso positivo, sino tal vez una de-convesión nirvánica de su pretensión autocreativa. Y ésta es la tercera salida que creo más verosímil con la personalidad y la obra de Ganivet: no la con-versión religiosa, sino la negación mística de la propia voluntad. Tocamos con este tema el punto más enigmático de la vida de Ganivet, su muerte misteriosa. Estoy conforme con J. Herrero en que no es convincente la «versión dominante» acerca del suicidio de Ganivet, ya sea a causa del agravamiento de su enfermedad o bien debido a sus problemas afectivos, en un autor que en varias ocasiones había anunciado su propia muerte[13]. «Yo me moriré cuando quiera», replica Pío Cid a sus cofrades del Avellano, que le instan a que les revele el secreto de su testamento espiritual, «y aun soy capaz de aligerar a morirme por dar gusto a ustedes» (II. 444). Es bien conocida la fascinación que siente Ganivet por la idea senequista de suicidio, en cuanto libre disposición de sí, y cómo concibe una muerte consentida, producida desde el interior de la propia personalidad, una muerte «noble y bella» como una obra de arte. Ganivet no sólo elogia, según M. Fernández Almagro, «las excelencias de la muerte voluntaria»[14], sino que prepara, al decir de F. García Lorca, su «desposorio con la muerte»[15]. Para J. Herrero se trata de una muerte liberadora de la materia, y en este sentido vendría a corroborar la muerte de piedra con que se consuma la iluminación de Pedro Mártir en *El escultor de su alma*. La muerte consagra la obra de la vida y procura a Alma una estatua inmortal, cuando ya ella ha sido iluminada. «La muerte habrá que buscarla —concluye J. Herrero— en motivos distintos del nihilismo ya señalado. Precisamente su nueva fe en el mundo ideal, el nuevo amor que vislumbra, serán las razones últimas de su muerte»[16]. Se trataría, en suma, de la muerte del caballero de lo ideal, que sacrifica su vida por alcanzar el mundo de la libre idealidad, «una forma voluntaria de

---

[11] Ídem, 179. Véase también, pág. 261.

[12] Ídem, pág. 211.

[13] Ídem, págs. 267-270.

[14] *Vida y obra de Ángel Ganivet,* ob. cit., pág. 242.

[15] «La muerte voluntaria, no el suicidio, no expresa el deseo de huir de la vida sino el propósito de vencerla en todos sus términos, dominarla, incluso en su etapa final que no será impuesta, sino querida, libremente querida. Este desposorio con la muerte proclama el ansia atormentada de vivir con libertad, es decir, con plenitud» *(Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 354).

[16] *Ángel Ganivet, un iluminado,* ob. cit., pág. 271.

digitalia
www.digitalia.us

martirio»[17]. No parece muy consonante esta muerte gnóstica liberadora que ve J. Herrero en el auto sacramental con la muerte real de su autor. Si se piensa que ya estaba completa la vida en su propia 'alma', ¿cómo hacer coincidir la iluminación religiosa con la decisión del suicidio? ¿Qué sentido tendría la muerte en un Ganivet que si tomamos a la letra *El escultor de su alma,* como sostiene J. Herrero, habría recobrado, como Pedro Mártir, la iluminación religiosa? ¿Cómo hacer compatible la nueva creencia religiosa con el ideal antiguo de la autocreación y omnímoda disposición de sí, de la vida y de la muerte? He aquí preguntas decisivas que no parecen perturbar su interpretación. Es cierto, sin duda, que la muerte concebida al modo gnóstico/platónico, más que cristiano, siempre tiene un sentido liberador de la carne y la materia, pero a la altura de 1898, tras la crisis nihilista, era de otras hondas espinas de las que tenía Ganivet que liberarse. Concretamente de su propia creación egolátrica de Alma, que se le mostraba a la postre tan inviable. Al contrario de lo que opina J. Herrero, hay que ver en la crisis nihilista, y no en su exaltado idealismo, la clave decisiva de su muerte. Recuérdese una vez más aquella secreta admonición de Pío Cid:

> El héroe del ideal... debe concebir una empresa de tal modo ligada con su vida, que o ambos sean glorificados en la victoria, o perezcan juntos en el vencimiento[18].

Se trata, pues, de saber —ésta es la cuestión— si hay victoria o vencimiento del ideal egolátrico en la vida y la obra de Ganivet. Creo haber dado razones suficientes de la crisis nadista en Ganivet, de la religión laica de las ideas con que pretendía llenar el hueco de su fe perdida. No, no es una muerte de impaciencia por lo eterno, sino justamente lo contrario, por desesperación de lo eterno. Ya lo había dicho el propio Ganivet, desesperamos por no poder salir de nosotros mismos, esto es, por la imposibilidad de consumar el movimiento de trascendencia del mero ser natural. En otros términos, por no poder autorredimirnos. Escribe a su amigo Navarro Ledesma en 1895:

> Una vez que tantos redentores han redimido en balde, y que la Humanidad continúa mereciendo una lluvia de fuego cada mañana y un diluvio universal cada tarde, no hay que meterse a reformar más (II, 1011-1012).

Luego, de un modo sibilino, le insinúa una grave tentación: «Pero no quiero hacer premeditadamente nada contra los deseos que yo mismo me noto muy claros y definidos, y que no pueden hacer daño a nadie más que a mí mismo» (II, 1012). ¿Cuáles eran estos deseos que entiende tan perentorios e instintivos? Creo que se refiere al suicidio. ¡Cómo se corroboraría esta sombría declaración a la luz de la inanidad de los intentos reformadores de su Pío Cid! El desengaño de la autorredención mediante la creación egolátrica de Alma tuvo que significar para Ganivet una experiencia decisiva, quiero decir, una experiencia de muerte. El deseo antiguo apunta de nuevo en la confesión lírica de «la canción de la piedra»:

---

[17] Ídem, pág. 279.

[18] Cit. por F. García Lorca, *Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 343.

digitalia
www.digitalia.us

Si muerte y vida son sueño,
si todo en el mundo sueña,
yo doy mi vida de hombre
por soñar muerto en la piedra (II, 711).

Ésta es la clave más inmediata del trágico desenlace de 1898, haciendo verdad aquellos terribles versos anonadantes de la canción, que recoge más tarde en el auto sacramental:

Mas que la vida en el hombre
vale la muerte en la piedra (II, 711).

Conviene recordar de nuevo que lo divino, según declara Pío Cid a la condesa de Almadura, tiene «dos principales atributos: el de crear y el destruir» (II, 522). Y luego añade otra grave admonición: «Un hombre que creara una gran obra y luego la destruyese antes que ella sola pereciera, sería un hijo predilecto de Dios» (II, 522). ¿No podría ser ésta la última consecuencia del grandioso ensueño de divinización del hombre? ¿No era éste el modo en que un nihilismo consecuente se trascendía en acción? La muerte equivaldría a una creación invertida o des-creación, la expresión suma de un querer no, que afirma paradójicamente la libertad del yo, negando su obra. Por eso llamaba a este planteamiento una pasión nirvánica, como la otra cara o el revés de la pasión prometeica de la autocreación. Esta conducta paradójica no debe extrañarnos en Ganivet. Ya Melchor Fernández Almagro había hecho notar que «la paradoja de ese exaltado egotismo de Pío Cid es que sus conquistas se resuelven justamente en correlativas renuncias»[19], como si indicase que en el saber renunciar a su obra está la muestra más alta de la libertad del creador. Pero también esta pasión disolutiva tiene un sentido religioso. Como recordó Schopenhauer, «esto es lo que las religiones caracterizan como la negación de sí mismo, *abnegatio sui ipsius,* pues el auténtico *sí mismo* es la voluntad de vivir»[20]. Parece apuntar en esta dirección, bien es verdad que de modo tímido y confuso, F. García Lorca: «Adelgazando Ganivet en la busca del espíritu inmortal —escribe— ha sometido al hombre a un dramático expolio. La libertad de vivir con los ojos puestos en la otra orilla, de vivir con ideas de muerte, con la muerte absoluta en el alma, le lleva a dar en la libertad de morir»[21]. Es bien sabido el fondo nirvánico que encierra la idea central ganivetiana de una «organización estática» y no dinámica de la vida (II, 962), que se acusa tanto en su ideal cínico de la simplificación extrema de las necesidades como en su credo político, que no hay que tomar a broma, de un «socialismo anárquico-nirvánico» (II, 968):

> Cualquier persona que no esté aturdida por el vaivén de los acontecimientos, por la *fiebre del día,* prefiere, no ya la calma relativa, sino el estado de nirvana, a esos trotes brutales en pro del garbanzo (II, 962).

---

[19] *Vida y obra de Ángel Ganivet,* ob. cit., pág. 264.
[20] *Die Welt als Wille und Vorstellung,* II, Ergänzungen zum ersten Buch, cap. 48, ob. cit., pág. 704.
[21] *Ángel Ganivet, su idea del hombre,* ob. cit., pág. 379.

digitalia
www.digitalia.us

¿Por qué no decir lo mismo de los otros trotes no menos brutales por la gloria, el prestigio, y hasta por la misma labra de la propia alma? ¿Por que no invertir el signo de la pasión de egolatría en la pasión de egoclastia? La muerte liberadora sí, pero no tanto de la carne y la materia como de la secreta adhesión al propio yo. En este punto, la muerte en la piedra no significa ya la eternidad de la forma, sino la renuncia a toda forma, la voluntad extrema de desposesión, y quizá por ello la única forma que le queda el hombre, según Ganivet, de realizar su ensueño de divinización: la identidad de la *summa potestas* con la nada. Creo que es ésta, me atrevo a suponer, la clave última de la decisión ganivetiana de arrojarse compulsivamente, por dos veces seguidas, a las heladas aguas del Dvyna. Si cabe hablar de una *passio mistica* en Ganivet lo es en el sentido nirvánico del deshacimiento del último ídolo, la propia alma, en que había encarnado su culto egolátrico. Contemplado desde esta perspectiva, el último acto de *El escultor de su alma,* el auto de la muerte, tendría que ser reescrito en la clave mística de la nada liberadora, no ya de la iluminación y el amor transfigurante, sino de la absoluta desposesión o la renuncia a la voluntad de sí. Quizá en esta consecuencia extrema resida la mayor atracción de la personalidad de Ganivet: no tanto en la obra como en la actitud. Con razón lo saludó Unamuno como «aquel formidable español, a la luz de cuya violenta muerte adquieren todo su sentido los más intensos pasajes de sus escritos»[22]. Jugando al retruécano, podríamos decir que «creó con ideas de muerte», pero sobre todo, des-creó con ideas de vida, sabiendo encontrar en la muerte la suprema experiencia de libertad.

2. El misticismo jánico de plenitud y vacío

Unamuno tiene, como él mismo reconoce, media alma de místico. Éste es el insulto que le escupe a bocajarro su otro yo, intelectual y escéptico (I, 1144). «Místico» guarda en Unamuno una acepción peculiar: es tanto lo religioso de sentido poético como lo poético en grado religioso. Místico equivale, en general, a lo espiritual a diferencia de lo psíquico y lo carnal:

> Los espirituales, los soñadores, los que llaman aquéllos con desdén místicos, los que no toleran la tiranía de la ciencia ni aun de la lógica, los que creen que hay otro mundo, dentro del nuestro, y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu, los que discurren con el corazón, y aun muchos que no discurren (I, 1143).

Esta acepción puede parecer vaga, pero apunta a lo esencial. A Unamuno no le importa tanto la mística como experiencia, sino como disposición, esto es, como tendencia a lo místico, al mundo interior y sustancial, en cuanto centro de gravitación de la existencia. Lo místico se identifica, pues, con lo inconsciente, ultraconsciente, o mejor intra-consciente, lo que desborda la conciencia, en una palabra, con «las entrañas

[22] «Pío Cid sobre la neutralidad», III, 1182.

digitalia
www.digitalia.us

espirituales» (I, 1131). De otro lado, Unamuno, por educación y sensibilidad, pertenece a la cultura cristiana. Su tendencia a lo místico responde a una secreta pasión de absoluto. Pero esta pasión es ya, para él, reveladora de lo eterno en el hombre:

> Pero, ¿quién le dice a Vd —exclama el Dr. Montarco— que esa inextinguible ansia de sobrevivir no es revelación de otro mundo que envuelve y sostiene al nuestro, y que, rotas las cadenas de la razón, no son estos delirios los desesperados saltos del espíritu por llegar a ese mundo? (I, 1136).

Se comprende la simpatía que Unamuno siente por la Mística española, incluso en su etapa más intelectualista de los ensayos *En torno al casticismo*. Aun oponiéndole «la sabiduría de los siglos humanos», el humanismo, Unamuno no puede dejar de reconocer en la mística la búsqueda de «la libertad interior», en una sociedad «oprimida por la necesidad de *lex* y de trabajo» (I, 841), y el «anhelo de ciencia final y absoluta» (I, 853), dos características con las que sintoniza bien, a la vuelta del siglo, tras la crisis espiritual, su propia pasión de absolutez. «Tras esto eterno se fue el vuelo del alma castellana» (I, 839), escribe en los ensayos *En torno al casticismo,* sin poder disimular su simpatía. De ahí que, a la altura *Del sentimiento trágico de la vida,* acabe viendo en la Mística la encarnación de la filosofia castiza española (VII, 290).

Ahora bien, lo característico del alma unamuniana es más «el combate espiritual» que la experiencia de la conquista. Su *ethos* personal es fundamentalmente agónico, conflictivo. Él mismo lo dejó dicho: «Mi vida toda se mueve por un principio de íntima contradicción. Me atrae la lucha y siento ansias de quietud y paz; soy cristiano antipagano de corazón y explico clásicos griegos. De aquí que pueda decir que soy un espíritu en movimiento»[23]. La quietud de la arribada no le iba al ritmo andariego y militante de su espíritu. De ahí que la mística sea para él, como dije antes, más tendencia que experiencia; más «ansias de quietud y paz» que logro efectivo. Pero, el agónico temporalista, como ya se ha indicado, descansa sobre un fondo eterno.

> ¡Ay, amigo! He aquí mis dos grandes anhelos, el anhelo de acción y el anhelo de reposo. Llevo dentro de mí, y supongo que a Vd. le ocurrirá lo mismo, dos hombres, uno activo y otro contemplativo, uno guerrero y otro pacífico, uno enamorado de la agitación y otro del sosiego (III, 373).

Hace ya años que Blanco Aguinaga llamó oportunamente la atención sobre este doble Unamuno, el agónico y el contemplativo, el hombre de la historia y el de lo eterno, «dos hombres, pues, que no son ya el del corazón y el de la cabeza, sino dos querencias contrarias del mismo corazón que parece dividirse entre su voluntad de querer *estar* por siempre (fuente de la agonía y la acción) y una oscura tendencia a dejarse ser, sin carne, ni hueso, ni conciencia (esencia, eternidad, fuente de la paz)»[24]. En este dejarse ser,

---

[23] «Unamuno en sus cartas», Introducción de Bernardo G. de Candamo a la edición de *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1967, II, pág. 52.

[24] *El Unamuno contemplativo,* Barcelona, Laia, 1975, págs. 44-45.

digitalia
www.digitalia.us

entregándose y descansando de la lucha, consiste precisamente la experiencia de lo místico. Pero, incluso esta querencia de abandono tiene un doble signo contradictorio, pues puede ser tanto tendencia a engolfarse en el todo o a abismarse en la nada, esto es, mística de la plenitud o del vacío, respectivamente. Ya había advertido Unamuno que «o tiramos al todo o tiramos a la nada» (I, 1176). Ésta es la suprema tentación: «¡O todo o nada!» (I, 1131). El dilema forma parte de la experiencia trágica, pero se trata de un dilema existencial, en que está desgarrada el alma: no sólo o lo uno o lo otro, sino tanto lo uno como lo otro, en su disyunción y contraposición. Tiramos tanto al todo como a la nada por dos antagónicos apetitos, el erótico/religioso de divinidad (sobre-ser) y el tanático de nadificación (no-ser). O dicho a la inversa, el todo y la nada tiran de nuestro corazón en direcciones contrarias y hacen de él un permanente campo de batalla:

> la pena de vivir llevando el Todo
> temblando ante la Nada (VI, 246).

Más aún: entre ambos contrarios se da una peculiar dialéctica, cada uno remite al otro y, a la vez, lo requiere para afirmarse contra él. «¿Qué es —pregunta Unamuno— sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos?» (III, 244). Pero cabe volver el argumento del revés, y preguntarse si no es la desesperación de no poder serlo todo la que hace tan atrayente la seducción de la nada. Hay, pues, en este juego trágico del todo o nada una ambivalencia constitutiva: todo y nada se presentan a una doble luz, en un rostro jánico, que atrae y repele, según los casos: aspiración al todo/desesperación del todo; terror a la nada/seducción de la nada. Caben así dos actitudes alternantes, como anverso y reverso del agonismo: la aspiración al todo, para escapar al anonadamiento, y la seducción de la nada como descarga de la desesperación de infinitud. Se trata de dos máscaras trágicas polarmente opuestas, con rasgos invertidos: por un lado la máscara quijotesca absolutista, con su pasión de infinitud; por el otro, su máscara invertida, nadista, con su abismamiento en la nada; en términos de existencia heroica: don Quijote y don Manuel, bueno, mártir, frente a frente.

En cada una de estas dos formas de existencia trágica, la tendencia a lo místico, como límite y descanso del agonismo, reviste formas polarmente opuestas: la mística de la plenitud y la del anonadamiento. Don Quijote soporta su agonismo en la esperanza consoladora de un trance de eternidad, en que sea vencido el tiempo y el no-ser. Vive, como los místicos, en vilo de lo eterno, en la creencia de que «toda acometida generosa trasciende del sueño de la vida» (III, 251) y se crece hacia un éxtasis de plenitud, en la cima de lo eterno. No en vano la *Vida de don Quijote y Sancho* se cierra con un cántico de plenitud:

> nada pasa, nada se disipa, nada se anonada; eternízase la más pequeña partecilla de materia y el más débil golpecito de fuerza, y no hay visión por huidera que sea, que no quede reflejada para siempre en alguna parte... No hay visión, ni cosa, ni momento de ella que no descienda a las honduras eternas de donde salió y allí se quede (III, 253).

digitalia
www.digitalia.us

Don Quijote ha debido de tener, como sostén de su heroica locura, algún vislumbre de este éxtasis de plenitud. En la obra de Unamuno hay alguna anticipación de ello: la más significativa, la vivencia de comunión con el todo, que experimenta Pachico al final de *Paz en la guerra,* desde la cima de una montaña:

> Tendido en la cresta, descansando en el altar gigantesco, bajo el insondable azul infinito, el tiempo, engendrador de cuidados, parécele detenerse... Todo se le presenta entonces en plano inmenso, y tal fusión de términos y perspectivas del espacio llévale poco a poco, en el silencio allí reinante, a un estado en que se le funden los términos y perspectivas del tiempo. Olvídase del curso fatal de las cosas y, en un instante que no pasa, eterno e inmóvil, siente en la contemplación del inmenso panorama la hondura del mundo, la continuidad, la unidad, la resignación de sus miembros todos, y oye la canción silenciosa del alma de las cosas (II, 299).

Se trata de una vivencia mística con enajenación de la conciencia y fusión del mundo interior y el exterior en un mismo acorde, en que siente la vida del todo. «Es una inmensidad de paz; paz canta el mar; paz dice calladamente la tierra; paz vierte el cielo... y en la Paz parecen identificarse la Muerte y la Vida» (II, 300). Posiblemente en el gusto unamuniano por las cumbres se guarda algo de este regusto de lo eterno.

Pero don Quijote ha sentido también, en ciertos momentos anonadantes, «los abismos de la oquedad del esfuerzo humano» (III, 211). Es la seducción del quietismo. También los místicos se sintieron tentados por la nada. «Las del misticismo castellano fueron el *quietismo* egoísta del abismarse en la nada o el *alumbrismo* brutal dado a la holganza y al hartazgo del instinto» (I, 846). Don Quijote, como don Manuel bueno, fueron tentados por el quietismo, seducidos por la nada. La nada equivale aquí a la ausencia de finalidad, al sin-sentido, al vacío de lo divino «He aquí mi tentación mayor» —confiesa a su discípulo Lázaro don Manuel, quien sentía permanentemente la tentación del suicidio (II, 1144)—. Ha sido también la tentación de Unamuno, contra la que tuvo constantemente que protegerse, como el buen cura de su novela. Es la trágica vivencia nadista del vacío universal, en un éxtasis de anonadamiento, simbolizado en la caída de la nieve sobre el lago. «¿Has visto Lázaro misterio mayor que el de la nieve cayendo en el lago y muriendo en él mientras cubre con su toca a la montaña?» (II, 1145). La nieve es el símbolo de una muerte acogedora, en la que se engolfa el alma. La misma imagen aparece en un poema de Baudelaire, con el expresivo título de «Le gout du néant»:

Le Printemps adorable a perdu son odeur!
Et le Temps m'engloutit minute par minute,
Comme la neige inmense un corps prise de roideur;
Je contemple d'en haut le globe en san rondeur,
Et je n'y cherche plus l'abri d'une cahute,
Avalanche, veut-tu m'emporter dans la chute?[25]

[25] *Fleurs du mal,* núm. 92, en *Oeuvres complètes,* ob. cit., pág. 90.

digitalia
www.digitalia.us

Esta vivencia anonadadora está también presente, de trasfondo, en la vida de Unamuno, desde la impresión nadista del campo al atardecer, de visita en Cebeiro, siendo adolescente (VIII, 163), hasta los días de languidez espiritual —«que nada arrastra más al alma que el vacío»— (VI, 373) —o las seducciones por el *vanitas vanitatis:*

> nada es el fondo de la vida es sueño;
> nada, el secreto de cada alborada (VI, 735).

El espíritu de creación se enfrenta en Unamuno con el espíritu de disolución en una lucha trágica, y cada uno anticipa al combatiente, intentando seducirlo, una promesa de quietud consoladora, o Dios, Conciencia del Universo, o la pura Nada. «Quien tenga corazón, venga y escoja.»

3. La mística atea de la disolución

En *La Voluntad* Martínez Ruiz califica de «misticismo ateo» (I, 933) las especulaciones y ensoñaciones metafísicas del eterno retorno, a las que tan aficionados eran Yuste y su discípulo Antonio Azorín. Pero lo que acaba predominando en el maduro escritor es la mística nirvánica, y no menos atea, del vacío. No hay en él, en cambio, la menor simpatía por la mística cristiana ortodoxa, como la española. El capítulo X «Sobre el misticismo» en *El alma castellana* se limita a ser una estampa castiza, convencional y aséptica, acerca de la conversión a vuelta de fracasos amorosos de un caballero, que ingresado en un convento, a fuerza de penitencias y meditación, llega a alcanzar fama de santo, muriendo en loor de multitudes. Las referencias a la literatura mística son pobres y doctrinarias, faltando la apoyatura en la directa lectura de los místicos. En la pintura de *Azorín* falta vibración humana e interna veracidad. No se percibe en el relato la honda pulsación del alma del artista, que se advierte, por ejemplo, en el capítulo VII dedicado a «La inquisición». Todo, pues, queda reducido a un clisé convencional. Esta postura desdeñosa ya está presente en un temprano apunte crítico, «El misticismo de Ureña», en que ridiculiza el vago misticismo de Clarín, enfrentándolo con sus propias palabras de otros tiempos: «Cuando se trata de cosas de allá arriba... ¡seduce tanto creer! Sólo hay una cosa más sublime; estudiar la verdad y huir de los ensueños, como si fueran tentaciones» (I, 145). Creo que ésta fue la postura dominante en Azorín. Su crítica sociológica a la religión, su devoción por la ciencia y su conocimiento de la metafísica materialista de Schopenhauer lo alejaron de la fe religiosa convencional, y en su lugar, como se ha indicado, floreció un humanismo de fuerte carga utópica y revolucionaria. De ahí que cuando este humanismo entre en quiebra en la crisis de fin de siglo, su necesidad de creer, a la que tan a menudo apela en *La Voluntad*, tenga que buscar orientación en el orden del ensueño.

No puede decirse, sin embargo, que Azorín careciese de sentido de lo místico. Ya en sus obras juveniles se advierte que sus simpatías en este sentido van en otra dirección. En *Buscapiés,* tras un duro ataque a la religiosidad judeo-cristiana, Martínez Ruiz confiesa preferir al cristianismo «el sistema religioso de Buda», «el ardiente

digitalia
www.digitalia.us

Buda, el apóstol entusiasta que crea una religión de caridad y amor en la que todos se salvan y en la que no existe la concepción de ningún ser superior» (I, 102). Lo que le interesa del budismo es, pues, su carácter de religión de salvación inmanente, sin presupuestos teológicos ni pretensiones preternaturalistas. Las razones de esta preferencia tienen que ver con la metafísica de la voluntad sufriente de Schopenhauer y su valoración altamente positiva del budismo. Éste se presenta como una religión adecuada a la atroz experiencia del sufrimiento, que es la vida humana, a la que se le ofrece, con la salida nirvánica, un «remedio salvador». Martínez Ruiz se muestra en este punto conforme con el espíritu de su tiempo (Schopenhauer, E. von Hartmann), propicio a un retorno del budismo:

> El espíritu moderno, cansado de estudiar lo desconocido y de sondar el gran problema de la vida, ha caído en un escepticismo desconsolador, con el desconsuelo que produce una verdad amarga. El término de esta batalla, según él nos enseña, coincidiendo con Buda a través de millares de años, es el aniquilamiento total. ¡Y en verdad que es mil veces preferible este descanso eterno a todos los demás destinos ultraterrestres que las otras religiones nos prometen! (I, 103).

No es una manifestación aislada. En *Soledades,* en un apunte casi a vuela pluma, aparece una crítica ácida, preexistencialista, a lo mal ordenado de un mundo —absurdo, se dirá luego— donde hay niños ciegos, seguido de un elogio al poeta maldito Baudelaire, que ha sabido apurar estas experiencias:

> Ninguna obra tan mística, de un misticismo profundamente poético y consolador, como la poesía de Baudelaire *Une charogne* (I, 351).

El espectáculo terrible de una carroña pudriéndose a plena luz lleva al poeta a una amarga reflexión desoladora sobre la suerte de la carne más gloriosa. Lo que en ella canta Baudelaire es la consunción universal de todo lo bello, de todo lo amado y gozado, cuyo destino es la putrefacción, pero el poeta sabe darle un último toque arrogante y libertino, que tiñe todo el poema de un tono místico antirreligioso:

Alors, o ma beauté!, dites à la vermine
qui vous mangera des baisers,
que j'ai gardé la forme et l'essence divine
de mes amours décomposés![26]

«Lo consolador», a lo que se refiere Martínez Ruiz, sólo puede estar en la liberación nirvánica de esta amarga experiencia, que nos induce a toda suerte de ensueños y mentiras piadosas, con tal de ocultarnos que la vida lleva dentro de sí la muerte y la consunción. En tal sentido podría haber citado el poema 43, «Semper eadem» de *Les fleus du mal:*

[26] Ídem, págs. 58-59.

digitalia
www.digitalia.us

Taisez-vous, ignorante! ame toujours ravi!
Bouche au rire enfantin! Plus encore que la Vie,
la Mort nous tient souvent pas des liens subtils.
Laissez, laissez mon coeur s'enivrer d'un mensonge
Plonger dans vos beaus yeux comme dans un beau songe
et sommeiller longtemps á l'ombre de vos cils![27]

Beaudelaire busca un refugio en el mundo del ensueño rutilante, como en el poema «L'amour du mensonge», aun a sabiendas que la belleza no es más que otra mentira consoladora:

Mais ne suffit-il pas que tu sois l'apparence,
Pour rejouir un coeur qui fuit la verité?
Qu'importe ta betise ou ton indifférence?
Masque ou décor, salut! J'adore ta beauté[28].

Lo equivalente al ensueño de Baudelaire es en Azorín, como ya se ha indicado, el cultivo estético de la imagen. Pero a este esteticismo no se le oculta el trasfondo del vacío universal. Desde sus presupuestos materialistas, el escritor de Monóvar se orienta hacia un «misticismo ateo» —así califica él en *La Voluntad* el eterno retorno de Nietzsche (I, 933)—, y a-religioso, inmanentista y estetizante. La profunda experiencia del nihilismo, de que parte Azorín, y sus presupuestos téoricos schopenhauerianos no le dejaban otra salida que el esteticismo o una mística del vacío, o ambos a una, como envés y revés de lo mismo. Un ejemplo muy característico de esta actitud lo encontramos en *La Voluntad*. Después de haberse referido, como tantas otras veces, a la voluntad sufriente de Schopenahuer, comenta el protagonista, Antonio Azorín:

> Lo humano, lo justo, sería acabar el dolor acabando la especie. Entonces, si la Humanidad se decidiera a renunciar a este estúpido deseo de continuación, viviría siquiera un día plenamente, enormemente; gozaría siquiera un instante con toda la intensidad que nuestro organismo consiente (I, 971-972).

Este día pleno, intenso, único, sería un trance místico de liberación. A falta de él, Antonio Azorín sólo puede cultivar su apetito tanático:

> Y me dan ganas de llorar, de no ser nada, de disgregarme en la materia, de ser el agua que corre, el viento que pasa, el humo que se pierde en el azul (I, 974).

Se trata de una mística de la disolución, del vacío, que adopta la forma de un desleimiento en los elementos naturales. Pero no es propiamente una mística de la naturaleza, sino del no-ser, porque en la naturaleza «todo vive, ama, goza, sufre, perece» (I, 1018), como voluntad sufriente que es, y aquí se trata de un nirvana. No hay ningún

[27] Ídem, pág. 65.
[28] Ídem, pág. 104.

digitalia
www.digitalia.us

«panvitalismo romántico» en Azorín, como se ha creído, sino justamente lo contrario, un pantanatismo, *sit venia verbo,* un desasimiento completo, aunque sólo sea por vía estética, como único medio para fundirse, a través del vacío, con el todo. Se trata de una fusión nirvánica. Es muy significativa, a este respecto, la escena de la muerte de Verdú, en *Antonio Azorín*. Sobre su cabeza moribunda se ha inclinado el discípulo para despedirse de él:

> —¡Maestro, maestro; si me oyes aún, yo te deseo la paz.
> Y el clérigo ha levantado los ojos al cielo y ha dicho:
> —¡Dios lo habrá acogido en su santo seno!...
> Y Azorín añade:
> —¡Ha vuelto al alma eterna de las cosas! (I, 1081).

De hecho, en todos los trances místicos hay como una anticipación de la muerte. Pero en la mística absolutista acontece que el vaciamiento interior se llena en un instante de consumación en lo absoluto. Éste no es el caso de Azorín. La experiencia del vacío mismo, del anonadamiento, es lo místico liberador, porque destruye las apariencias. Se trata, pues, de una mística centrada en la idea y en la experiencia de la muerte. No es, pues, extraño que Azorín se interesara por el tema rilkeano de la «gran muerte», «una muerte que salga verdaderamente del fondo de nuestra vida» —comenta— y hasta dedicara al tema una obra de teatro, *Lo invisible,* que es, a mi juicio, un texto de transfondo místico. No es una obra macabra, sino profundamente consoladora. Es verdad que en su segunda pieza, «El segador», se escucha el angustioso lamento de una madre, empeñada en proteger en vano a su hijito en la cuna de la visita nocturna de un segador misterioso, que yerra por los campos, sembrando la muerte: «¡Qué angustia! ¡Qué horror! Sí, sí; han llamado a la puerta; han llamado... Yo he oído, los golpes... ¡Virgen, Virgen mía, que no se lleven a mi niño!¡Que no se lo lleven!» (IV, 1061) —clama la madre desesperada—, escena que nos hace recordar, muy a tono con el Azorín crítico volteriano, el escándalo moral que significa la muerte de los inocentes. Pero en las otras dos piezas aparece el otro rostro consolador de la muerte, una muerte piadosa, por desleimiento, que siente Leonor, enferma incurable, invadirla lentamente como un sueño. Y de nuevo la metáfora azoriniana es la misma que en el texto citado en *La Voluntad:*

> Soñaba en nubes doradas, blancas, que caminaban por el azul. Y yo era una de esas nubes, que, poquito a poco, con lentitud, con suavidad, se iba disolviendo, disolviendo en el horizonte, hasta no quedar nada en el cielo limpio (IV, 1045).

Hay aquí, sin duda, un símbolo nirvánico de enorme fuerza expresiva. «Yo no deseo ya nada en el mundo... ¡Que Fernando libre de mí, libre de esta pobre enferma sea feliz!» (IV, 1049) —dice Leonor, con aquella piedad suprema que sienten los que ya han renunciado a la vida—. Muerte, por lo demás, también ella piadosa, porque le evita a la enferma enfrentarse con la terrible noticia que van a darle acerca de la muerte de su esposo Fernando en la guerra, a quien espera ese día... ¿O acaso adivina, a punto de morir, que ya ni siquiera cuenta con Fernando? «¡Qué presión tan angustiosa! —exclama Leonor al oír la sirena del barco—. Quiero morir, quiero morir» (IV, 1050).

digitalia
www.digitalia.us

También acaba siendo consoladora la tercera muerte, la de una enferma, que llega a la clínica del doctor Death buscando la salud. La impresión que tiene en el jardín de la clínica parece corresponder a un apetito tanático inconsciente:

> Por un lado me siento inquieta, y por otro experimento ahora un sosiego como no lo he experimentado jamás. Sí, es como una dulzura exquisita, inefable. ¡Cómo me atrae este jardín! (IV, 1065).

Luego, cuando un viejecito le advierte que es la clínica del doctor Muerte, siente una profunda ansiedad y pretende escapar. Imposible. La vida es un camino de no volverás. La enferma siente cómo ante sus ojos, donde ya comienzan a caer las sombras, desfila su vida, las tiernas escenas de su infancia sobre las rodillas de su madre... ¿Se prepara así la vuelta definitiva a la otra gran madre acogedora? La enferma comienza a resignarse, se resigna. Ni una palabra de aceptación religiosa, de entrega al misterio, de vislumbre de trascendencia. Contrasta la actitud resuelta de la enferma con el bisbiseo de la hermana de la caridad, que reza junto a ella la oración de los agonizantes: «Estoy resignada —dice—. Ya no quiero y deseo nada. Ni campos, ni montañas. ¡Adiós a todo!» (IV, 1070). Y flotando, levitando casi, con un «cuerpo de aire», como en vuelo, abre resueltamente la puerta que da sobre el abismo: «Infinito... Eternidad» (IV, 1071). ¿Queda abierta la obra a un posible sentido trascendente? Creo que no. La muerte resignada no es una muerte confiada, obediente, sino aceptada, consentida, como un descanso. Es de nuevo el desleimiento de la nube que se deshace en el azul. El infinito es el vacío.

4. El misticismo estético de Valle-Inclán

Valle-Inclán ha llevado hasta las últimas consecuenicas esta posición en su quietismo estético[29], inspirándose abiertamente en la teoría de Molinos, traspuesta ahora en una clave místico/poética. Así declara en *La lámpara maravillosa:*

> Yo también me torturé por encontrar el quicio donde hacer quieta mi vida, y fui, en algún modo, discípulo de Miguel de Molinos: de su enseñanza mística deduje mi estética *(OE,* 667).

Hacer quieta la vida es tanto como sosegarla en una experiencia mística de lo eterno. Éste es el quicio que busca Valle-Inclán. «El centro es la unidad, y la unidad es la sagrada simiente del Todo» *(OE,* 682). Quien alcanza el centro encuentra el lugar del reposo, donde se abre a lo infinito. Ésta es la intuición fundamental del quietismo:

> El infinito y la unidad son modos del quietismo matemático y alegorías del quietismo teologal. En la esfera está la alegoría sensible de la gnóstica Tríada. El Paracleto

[29] Véase, para completar este punto, cap. XXII, «Las formas del idealismo», par. 3: «La religión de la belleza» y par. 4: «El idealismo estético».

digitalia
www.digitalia.us

> se simboliza en la sagrada simiente del centro. El Demiurgo, en la universalidad de la forma. El Verbo, en el enlace de la forma y la esencia. El centro es la razón de la esfera, y la esfera, la forma fecunda que desenvuelve las infinitas posibilidades del centro *(OE,* 682-683).

En téminos menos crípticos, en el centro se da la conjunción, en el acto originario creativo, de la forma y la esencia, que dan el «significado divino» de las cosas. Hacerse centro el alma es tanto como abismarse en el centro del todo, o como suele decir Valle-Inclán, transmigrar en el Alma del Mundo. No es extraño, pues, que quietismo y panteísmo sean «las dos columnas simbólicas, que estaban a uno y otro lado de la magna puerta, en el templo cabalístico de Salomón» *(OE,* 653). Si el panteísmo da la sustancia metafísica del mundo, el quietismo es el camino del conocimiento participativo en esta sustancia una. La sabiduría es este saber de quietud y de infinitud, que abisma en el Uno-todo él. En este toque de centro con centro, de alma con Alma, se produce el éxtasis contemplativo, al que llama Valle-Inclán «la rosa mística del conocimiento» *(OE,* 647-648). «Éxtasis» por lo que tiene de salida de sí y transmigración transformadora, des-enajenándose el alma de su caída en lo cósmico inmediato, en la imagen plana y hueca, sin espesor ni profundidad. Lo que persigue Valle-Inclán en esta inmersión en el Centro es la re-creación poética de la palabra simbólica originaria del mundo. Se trata, pues, de un «éxtasis de conocimiento», por modo experiencial, intuitivo o revelativo en oposición al discursivo meditativo. «El éxtasis es el goce contemplativo de todas las cosas en el acto de ser creadas: Uno Infinito Eterno» *(OE,* 647), un a modo de vislumbre de lo que será el conocer en lo eterno *(OE,* 686).

Ahora bien, si el quietismo es panteísta por su sustancia, es estético por su modo o manera. El éxtasis de conocimiento, de que habla Valle-Inclán, es un rapto de belleza, al que se llega por el camino estético del simbolismo, y su fruto es un efluvio de amor a todas las cosas, que inunda el alma, desde el centro mismo del Alma del mundo:

> El amor de todas las cosas es la cifra de la suma belleza, y quien ama con olvido de sí mismo, penetra el significado del mundo, tiene la ciencia mística, hállase iluminado por una luz interior y renuncia a los caminos escolásticos abiertos por las disputas ergotistas *(OE,* 620).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN TERCERA
Las nuevas actitudes políticas

CAPÍTULO XXV
La crítica a la modernidad

1. LA REACCIÓN CONTRA EL PROGRESISMO

Señalaba antes que la crisis de fin de siglo produjo una quiebra de los ideales modernizadores. «Todos los ideales modernos —decía muy gráficamente Maeztu— son velos tendidos sobre el vacío» *(O,* 592). Y ciertamente, los intelectuales de la generación finisecular no dejaron de pensar en el nihilismo que se incubaba en la modernidad, al que reaccionaron de diversa manera, apelando bien al super-hombre o al intra-hombre, pero dentro de claves románticas, que no dejaban de ser paradójicamente demasiado modernas.

La primera idea que había que revisar fue la de progreso, clave decisiva en las ideologías ilustradas radicales y regeneracionistas. Fue Ganivet el primero en desatar la crítica, en abierta ruptura con la modernidad. A su juicio, el mundo moderno partía de una organización dinámica de la sociedad, bien visible en su economía, sobre la base de aumentar y sofisticar las necesidades del hombre con el fin de multiplicar los modos de satisfacerlas. La productividad incesante de valores y mercancías era su forma de vida, en la creencia de que el hombre se autoproduce a sí mismo en su trabajo y logra así tanto el desarrollo de sus potencias como su dominio sobre el mundo. Había, pues, un ideal dinámico de perfección, que se cifraba en la idea de progreso indefinido, sustentada por los avances de la ciencia y la eficacia de la tecnología. Pero, con ello, paradójicamente, se hace más esclavo de su necesidad y más dependiente del mundo objetivo que produce. Se encadena fatalmente al ritmo del trabajo, con su oneroso régimen de disciplina y subordinación, y pone así en cuestión la autarquía y autonomía, que había sentado como principio. Por lo demás, la organización dinámica de la vida desarrolla una lógica implacable: hacer renacer de continuo la llama del deseo y la aspiración, sin que haya medio de lograr satisfacerla. Y una vez puesta en marcha la máquina, ya no hay quien la pare.

> Cáese siempre en el mismo resultado: en que la causa de todos los males está en dar a la vida una tendencia dinámica artificial. El que se prepara con todos sus bríos

digitalia
www.digitalia.us

> para la lucha, sepa que será devorado al fin, porque aunque venza a los demás no podrá vencerse a sí mismo, y será destruido por esas mismas energías insaciables (II, 999-1000).

Estas ideas estaban en el ambiente de fin de siglo, como contrapunto obligado a la exaltación del progreso, convertido por el positivismo en la nueva religión de la humanidad. Frente a ello Ganivet propugna, inspirándose en la tradición cínica, como ha mostrado Olmedo, una organización extática, que redujera la necesidad e incrementase la libre disposición de sí. Tal como escribe a su amigo Navarro Ledesma.

> Cabe en las sociedades, como en las personas, una organización estática y otra dinámica; vivir sin apresuramientos, sin excitaciones por grandezas de oropel y progresos indefinidos, sin trabajar a lo burro o a lo Zola, por *devenir* o *parvenir* a algo ficticio y pasajero. El mundo convento y no el mundo locomotora. Cualquier persona que no esté aturdida por el vaivén de los acontecimientos, por la fiebre del día, prefiere, no ya la calma relativa, sino el estado de nirvana, a esos trotes brutales en pro del garbanzo (II, 962).

La idea de la organización pasiva reaparece en la *Correspondencia* pública con Unamuno sobre «El porvenir de España». «Quiere Vd. vida industrial intensa, comercio activo, prosperidad general, y no se fija en que esto es casi indiferente para un buen cristiano» (II, 1088). Aquella amonestación debió de hacer mella en Unamuno. Casi como un eco de la correspondencia con el amigo, muestra por vez primera en el artículo «La vida es sueño» (1898), escrito a la salida de su crisis espiritual, una posición abiertamente antiprogresista, en un exabrupto muy del gusto unamuniano:

> ¡Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia, para no oír la voz de la sabiduría eterna que repite el *vanitas vanitatum!* (I, 941).

Dejándose llevar por sus querencias religiosas, Unamuno ve en el progreso una nueva religión secularizada del desarrollo y la felicidad, que reclama todas las energías y esfuerzos del hombre, con una nueva fe, laica y secularista, traída de mano de la ciencia, y una nueva esperanza basada en la exclusiva obra del hombre. Pero en verdad se ha convertido en un nuevo ídolo, al que se sacrifica la dicha concreta de los individuos y de los pueblos:

> Suele ser el progreso una superstición más degradante y vil que cuantas a su nombre se combaten. Se ha hecho de él un abstracto, y del abstracto un ídolo, un Progreso con mayúscula. Es el terrible *fatum,* el hado inhumano del ocaso del paganismo, que, encarnado en la Evolución, reaparece a esclavizar las almas fatigadas (I, 943).

digitalia
www.digitalia.us

Aparece de nuevo la idea de la productividad infinita con su ritmo frenético y extenuante: «¡Hay que producir, producir lo más posible, en todos los órdenes, al menor coste, y luego que desfallezca el género humano al pie de la monumental torre de Babel!» (ibíd.). Y para hacer soportable tanto sacrificio, tanta renuncia y esfuerzo, la nueva fe nos brinda, como opio adormecedor, la idea utópica de una futura humanidad, libre de toda dependencia. Claro está, Unamuno se ve obligado a hacer algunas distinciones para que su postura, a diferencia de la de Ganivet, no suponga una condenación completa. Él se refiere al Progreso con mayúscula, sustantivado y magnificado como un fin en sí, no siendo en verdad más que un medio concreto al servicio del hombre. Pero cuando se invierte la relación de medios a fines, es el hombre quien se pone al servicio de un ídolo y acaba por inmolarle su propia alma.

La postura de Baroja ante el progreso es mucho más matizada. Se muestra escéptico en cuanto a la creencia progresista, pues se trata de «una fe, un dogma, pero no una verdad demostrada» (V, 511). Si la historia se repite o no y si hay en el perpetuo cambio un tránsito hacia lo mejor es algo que ignoramos. Y a fin de cuentas, todo esto para nada, pues no creía, por lo demás, que este artificio pudiera modificar la naturaleza humana, donde es tan poderosa «la fuerza de la inercia» (V, 1106). Pese a su firme creencia en la ciencia y en su papel de transformación de las condiciones de vida, según avanza en años se le ve desesperar de una fe en el progreso. En el texto tardío «La formación psicológica de un escritor», su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, invoca la autoridad de Marco Aurelio para corroborar su experiencia de la vida:

> El que vea ahora el mundo, lo ha visto todo —dice Marco Aurelio—, ha visto toda la eternidad pasada y la del porvenir. Porque todo es y será de la misma naturaleza y de la misma apariencia (V, 892).

A lo que agrega Baroja por todo comentario: «esto lo podía comprender en bloque un emperador filósofo, no un hombre cualquiera con pocos medios. Ahora sí lo veo. Ya he hecho el aprendizaje: lo malo es que el aprendizaje me ha durado casi toda la vida» (ibíd.). Tampoco constata Baroja, como ya advirtió Rousseau, que el progreso material vaya acompañado de la correspondiente conciencia moral del hombre, que era para él lo decisivo: «Hay para sospechar que no hay ningún progreso moral trascendente en la humanidad y que el progreso es una técnica conseguida por una red de artificios que se quiebra a la menor ocasión.» Y muy nostálgicamente, como buen romántico, echa de menos el buen orden de la vida vieja —«en todo lo práctico la vida vieja es más sabia y más cómoda que la vida nueva» (V, 911)—, hasta el punto de mostrarse dispuesto a abandonar España el día que lleguen a ella «esos perfeccionamientos de la civilización» (VIII, 862).

Otro tanto le ocurría a Azorín. Aunque ferviente partidario del progreso en su época radical, pronto cayó en la cuenta, leyendo a Schopenhauer, de que de poco servían tantas penalidades y esfuerzos ante la terca roca de la naturaleza humana. En el fondo, todo es siempre lo mismo, lo mismo pero de otra manera, *eadem sed aliter,* sin que los cambios históricos logren hacerle mella:

digitalia
www.digitalia.us

> Todo es igual, todo es monótono, todo cambia en apariencia, y se repite en el fondo a través de las edades —dice el maestro—; la humanidad es un círculo, es una serie de catástrofes que se suceden idénticas, iguales (I, 887).

Ésta será desde ahora su posición inalterable, ya la presente como la sensación angustiosa de un tiempo cristalizado, tal como la experimenta el tío Pablo en *Doña Inés,* (IV, 767) o bien en la plácida fusión de los diversos tiempos en un «mismo rasero de bienandanza»[1]. Como ha mostrado Blanco Aguinaga, la pérdida de su radicalismo le llevará finalmente a un escamoteo de la dinámica histórica, suplantada por la extática esteticista del paisaje. *«Azorín* jamás ha pintado ni cosas ni personas concretas porque a partir de su alejamiento de la problemática española de su tiempo, huye definitivamente de toda Historia»[2]. Quizá pensara, compartiendo el espíritu nietzscheano de la tercera intempestiva, que el exceso del sentido histórico fatiga la vida y la abruma con una memoria excesiva que coarta su creatividad. Pero creo que el secreto último de este abandono de la historia hay que buscarlo en Schopenhauer. Pese a que la pupila contemplativa de Azorín se sumerge en lo más inmediato, lo que alcanza a ver no son realmente individuos en su concreción carnal, sino arquetipos, o tal vez sería más exacto decir gestos arquetípicos, ancestrales, ritualizados —el del amor, el de la espera, el de la decepción...— , toda una galería de gestos que componen el dolorido sentir humano, fiel en esto a la intuición schopenhaueriana de que el arte ha de servir para la expresión intuitiva de la objetividad de las ideas[3].

2. La crítica a la democracia

Y con el progresismo le tocó su turno a la democracia. En pocos autores, ni siquiera en Baroja, alcanza esta crítica la virulencia de Ganivet. Sobre todo, en sus cartas, se despacha con Navarro Ledesma sin reparos: «inmunda democracia», «insensato pueblo soberano», «tontería hoy en boga», «ridícula parodia» (refiriéndose a la I República) —improperios que denuncian su afinidad con Nietzsche, laico patrón en este punto, como en otros, de la generación finisecular española—. El sufragio universal concita todas las ironías y sarcasmos de Ganivet. Es una constante en su obra. Sátira hay en *La conquista del reino de Maya,* en especial del régimen parlamentario de la Restauración canovista, simbolizado en la asamblea de los uagangas:

> Aparte de esto, así como el rey acostumbraba hacer caso omiso de las deliberaciones de los uagangas, éstos hacían oídos de mercader a lo que decían los reformadores, y así el resto de los súbditos; en lo cual influía mucho también el hábito de oír a los loros charlar continuamente de asuntos que ni entendían ni les interesaban (I, 400).

---

[1] Véase el capítulo XXIII, «Temporalismo y eternismo», parágrafo 4: «Se ha dormido el tiempo.»

[2] *Juventud del 98,* ob. cit., pág. 310.

[3] «El fin del arte —ha escrito Schopenhauer— es facilitar el conocimiento de las Ideas del mundo (en sentido platónico, el único que reconozco a la palabra idea). Las Ideas son esencialmente algo intuible, y de ahí que sean inagotables en sus más próximas determinaciones, cuya comunicación sólo puede darse por la vía de la intuición, que es la propia del arte» *(Die Welt als Wille und Vorstellung,* III, cap. 34, ob. cit., II, 474).

digitalia
www.digitalia.us

Ironía, fina y abundante, hay también en la IV de las *Cartas finlandesas,* donde analiza el funcionamiento de la Dieta o *Landtdag* de Finlandia en comparación con el régimen del Parlamento. Allí sostiene los tres axiomas trascendentales, según los llama, de la política, el segundo de los cuales concierne al sufragio universal: «Yo soy ardiente partidario del sufragio universal, con una limitación: la de que no vote nadie» (I, 696). Y aclara, a renglón seguido, que no se trata de una broma de mal gusto. No habiendo razón para conceder el derecho de voto a unos y no a otros, habría que concedérselo a todos, razona Ganivet, pero persudiándoles a que no usen de él. Pero entre bromas y veras, desliza una crítica al sufragio universal, un «pequeño reflejo de la divinidad», porque le da al ciudadano el poder de crear desde la nada (I, 695), creyéndose alguien y revistiéndose de poderes taumatúrgicos. Pero el argumento clave de su crítica es que no puede constituirse a la voluntad de la mayoría en norma o criterio de valor:

> La verdad no surge del concurso de muchos hombres, sino del esfuerzo de las inteligencias; si entregamos los intereses de la sociedad en manos de la mayoría de sus miembros, no contamos con un criterio verdadero, ni justo, ni prudente, ni constante (I, 696).

No hay la menor concesión al carácter deliberativo de la Asamblea ni a la posibilidad de una reflexión del juicio en común; Ganivet tan sólo repara en el poder del número, uno de los tópicos dominantes en la crítica antidemocrática del fin de siglo. La democracia es «el absolutismo del número», solía repetir Baroja, o «la dictadura del número», según Unamuno, y esto es lo que subraya también Ganivet. A la democracia le falta alma. Ve entronizado en ella un poder anónimo sin conciencia y sin juicio. De ahí que lo llame «insensato». Todos los ejempos de Ganivet insisten en el aspecto meramente cuantitativo, mecánico y automático, de la voluntad común, despojándolo de toda significación cualitativa. El sufragio universal forja una voluntad que se cree soberana, absoluta, pero que en verdad y en el mejor de los casos no es más que la simple suma de unidades, y en lo peor de nulidades, que juntas creen acrecer su valor.

> El que antes era un cero a la izquierda y se veía condenado a serlo en lo sucesivo, se alegró viéndose convertido en unidad. El pueblo soberano venía a ser algo como una cifra compuesta de muchas unidades en fila; todos eran *unos,* pero cada cual se permitía el lujo de creer que él podía ser, no el uno primero de la derecha, que vale uno, sino el tercero, que vale ciento, o el séptimo, que vale un millón (II, 927-928).

El «pacto social» se le antoja la consagración del poder anónimo de las masas, y, por tanto, el constructor del colectivismo, que erige al grupo por encima del individuo creador. No es, pues, extraño verle concluir que con la democracia se ha dado paso a todas las ensoñaciones colectivistas de la modernidad: «La inmunda democracia es responsable de esta farsa, y es responsable de todo lo que ha venido después: socialismo comunismo, anarquismo» (II, 886). Quizá sea éste el punto más sensible, y en el que más fácilmente se percibe la influencia de Nietzsche: la democracia suplanta al individuo y acaba relegándolo o asfixiándolo en la mediocridad. Nietzsche había dicho que halaga los ins-

digitalia
www.digitalia.us

tintos plebeyos y genera el resentimiento contra el hombre superior. Y esto es lo que, a fin de cuentas, viene a sugerir Ganivet: «tanto se baja la talla que todo el mundo puede».

Baroja no se le queda a la zaga. Muy tempranamente, en «Contra la democracia» de 1899, fijó en este punto su posición, que ya se mantendrá invariable[4]. Distingue la democracia como virtud moral —«especie de benevolencia de unos para con otros»—, del régimen político de este nombre:

> La otra democracia de la que tengo el honor de hablar mal, es la política, la que tiende al dominio de la masa y que es un absolutismo del número, como el socialismo es un absolutismo del estómago (VIII, 863).

En la representación democrática sólo ve teatro e histrionismo (V, 56 y 215), ganas de figurar y de parecer ser alguien; y, sobre todo, farsa, porque no es en modo alguno un gobierno del pueblo, sino de camarillas que suplantan su voluntad. Otras veces la compara con «un mito religioso» (V, 907), carente de verdad. Pero de nuevo sobre la falsilla de Nietzsche, lo más grave es con todo «supeditar y subyugar al individuo en beneficio de la sociedad y del Estado» (ibíd.). Para un individualista ácrata, como Baroja, éste es el monstruo que hay que batir. El Estado adquiere su fortaleza, su poder, absorbiendo el del individuo. La democracia al ensalzar el Estado como obra de la voluntad común no hace más que contribuir a la debilitación de los individuos, y sobre todo, a la marginación de los fuertes, esto es, de las personalidades creadoras. Como subraya en el prólogo de *César o nada,*

> la democracia moderna, por el contrario, tiende a aplanar los espíritus e impedir el predominio de los capaces, esfumándolo todo en un ambiente de vulgaridad. En cambio, ayuda a destacarse unos intereses sobre otros (II, 574).

Esto genera una depresión general de la vida social por falta de estímulos y competencia. De ahí que para el progreso de la especie sea mejor abrir el campo a las energías de los fuertes, pero actualmente al menos no se ve, ironiza Baroja, que la democracia sea como «una comadrona de los genios». No es que no tenga alma, como creía Ganivet, sino un alma plebeya, que se complace en el resentimiento, el revanchismo y el exclusivismo. A lo sumo puede conceder Baroja que «a veces las masas aceptan ideas generosas y nobles; pero, en general, lo que triunfa en ellas son sentimientos de rencor y de venganza» (VIII, 879). Toda la reprobación barojiana de la democracia se condensa en el juicio sumarísimo, sin matices, que sostiene Fermín Acha, su doble novelesco, en *Los visionarios:* «En general, la democracia tiende al absolutismo y a satisfacer los instintos igualitarios primarios rencorosos de la masa, que muchas veces no son más que lugares comunes sin vida» (VI, 504).

Detrás de esto estaba el temor a la «masa», a la irrupción de las masas en la política, porque creía que con ello se atentaba contra toda excelencia. La razón última hay que ver-

[4] Sobre las ideas políticas de Baroja en el período de entre siglos acerca de la democracia y el socialismo, puede verse el resumen que Martínez Ruiz, su amigo y compañero, ofrece en *La Voluntad* (I, 943-949) en la figura de Enrique Olaiz, doble de Baroja: «Olaiz es calvo —siendo joven— su barba es rubia y puntiaguda. Y como su mirada es inteligente, escrutadora y su fisonomía toda tiene cierto vislumbre de misteriosa, de hermética, esta calva y esta barba le dan cierto aspecto inquietante de hombre cauteloso y profundo» (I, 943).

digitalia
www.digitalia.us

la en el egotismo cultural de la generación del fin de siglo. En esto podían estar de acuerdo el Nietzsche naturalista y el idealista Amiel. «El tiempo de los grandes hombres se va —escribía éste en *su Diario íntimo*— y la vida del hormiguero, de la vida múltiple, llega. El siglo del individualismo, la igualdad abstracta triunfa, corre peligro de no ver al individuo verdadero»[5]. Ésta es la clave de la condena a la democracia como un régimen pervertido en su estimativa por la ley del número. Confiesa Baroja:

> Experimentalmente veríamos que la masa es siempre lo infame, lo cobarde, lo bajo; que un público que también representa a la masa, es siempre imbécil y que, en una Cámara o en un Congreso, los sentimientos falsos sustituyen a los sinceros, que las almas viles y rastreras se sobreponen a las altas y nobles (V, 32).

En algunos apuntes barojianos se dibuja una psicología de la masa —estúpida, sorda, resentida, versátil y en fin, por utillizar la expresión favorita de Nietzsche, rebañiega—:

> Los rebaños son poco capaces de experimentar inquietudes espirituales; todos los teóricos que han intentado estudiar las masas han advertido que sólo las empresas sentimentales y sensuales pueden prender en ellas. El espíritu de la masa es un conglomerado de lugares comunes y de malas pasiones (V, 695).

No es un apunte ocasional en Baroja. En diversos lugares de su obra vuelve sobre el tema. Quizá el más significativo sea el fragmento tardío «el espíritu de las masas», inserto en «La formación psicológica de un escritor». Se hace eco allí de los numerosos escritos de la época (Le Bon, Tarde, Sighele, Freud) sobre el tema, sin citar curiosamente *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset, quizá por el prurito barojiano de hablar siempre por inspiración propia. Así resume el estado de la cuestión en una visión sintética:

> Para la mayoría de los autores, las modalidades características de una multitud son la unanimidad, el furor, la versatilidad y la tendencia justiciera. Las causas de ello dependen de la imitación, del contagio, de la sugestión. Yo creo que a esto habría que añadir el sentimiento de poder y la impunidad (V, 935-936).

En su análisis hay alguna que otra observación de propia cosecha que viene a confirmar la finura psicológica del novelista; así por ejemplo, «la masa, que cuando protesta es rencorosa y de un sentimentalismo ridículo y pueril, cuando manda es despótica y sanguinaria» (V, 938). Realmente lo que le importa a Baroja es la nueva forma de poder anónimo e irresponsable, resentido y justiciero, que llegaba con las masas a la política. La masa pide demagogos. Tiene que ser conducida. Puede ser despótica porque se deja seducir y dominar. Pero su fuerza inercial acaba arrollando a sus mismos caudillos. De ahí el peligro para el político que se acerca a ella. «El espíritu de la masa trastorna al hombre que pretende dirigirla, y éste, por ponerse a tono, la excita y la azuza» (V, 937). Se diría que la masa y el político mantienen una relación de complicidad, en que no se sabe bien quién juega el papel determinante, y en cuyo desarrollo «el político está a la altura de la masa. Este personaje turbio, aprovechador de todas las corrientes que le pueden encumbrar, se convierte con facilidad extraordinaria en un divo, en un cómico que busca la claque» (ibíd.).

---

[5] *Diario íntimo,* ob. cit., pág. 23.

digitalia
www.digitalia.us

Azorín, más suave y pulcro en las formas que el áspero Baroja, prefiere en lugar de la indignación el elegante e irónico desdén, no sin dejar constancia de los motivos de su disentimiento: «¿Cómo los más podrán ser garantía de acierto? ¿Cómo un entendimiento inculto, torpe, grosero, concupiscente, podrá pesar tanto en la balanza pública como una inteligencia fina, cultivada, generosa y altruista?» —piensa Azorín—. No es de otra opinión Ganivet, ni son menores sus exabruptos, al menos en el desahogo epistolar: «Tomado el pueblo como organismo social me da cien patadas en el estómago, porque me parece que es hasta un crimen que la gentuza se meta en otra cosa que no sea trabajar y divertirse» (II, 892). No se crea que se trata de un instinto aristocrático contra el bajo pueblo. Al modo de Baroja, Ganivet aclara que no es cuestión de clase social sino de una condición o forma de ser, gregaria y mostrenca, que subraya aún más la prepotencia del dinero. «La plebe es baja y ruin pero con bajeza y ruindad naturales... La verdadera ruindad y bajeza está en la plebe adinerada que se sirve de la riqueza para realzar su villanía» (II, 982).

Cierto que la masa no debe confundirse con el pueblo, del que tiene la generación finisecular una vaga ensoñación romántica. Junto con el desprecio a la plebe va a la par su estimación por el pueblo. Así, por ejemplo, Ganivet desconfía de lo libresco y erudito y aprecia, por el contrario, en el arte como en la vida, lo espontáneo popular. «Lo prudente y seguro es guiarse por el pueblo, que es más artista y filósofo de lo que parece» —aconseja en *Granada la bella*—. Y la razón es bien obvia: «El pueblo debe comprender el arte cuando lo crea: no sabe expresar sus pensamientos, pero sabe acomodarse a todo lo que es gande y bello y no desentona jamás» (I, 72). Otro tanto le ocurre a Baroja. En su obra, como ha hecho notar Victor Ouimette, se detecta una admiracion sentimental por el pueblo y un evidente desprecio por la masa, aunque la diferencia entre los dos conceptos no es siempre fácil de precisar. Y, sin embargo, ¿quién podría confundir la masa, impersonal y estúpida, con el pueblo y su vigorosa personalidad en costumbres, tradiciones y formas de vida? «A mí como escritor —asegura Baroja— me interesa todo: la aristocracia, el clero, la burguesía; pero lo que me interesa más profundamente es el pueblo, porque creo que es el que tiene más originalidad y carácter» (V, 957).

La misma distinción aparece en Miguel de Unamuno. La «masa de plebe intelectual» (III, 470-471) le merece su más abierto desdén, no así el pueblo, al que dirige todas sus simpatías, cifrando su misión intelelectual en «la conversión de la plebe en pueblo» (III, 296). Y más agudamente aún opera esta distinción en A. Machado. La masa es, a su juicio, una creación de la burguesía, no sólo en cuanto producto del desarrollo industrial, sino en el sentido más preciso de una máscara social encubridora del verdadero pueblo, algo así como un monstruo sin rostro ni nombre, producto de la cosificación de lo humano. La declaración de A. Machado en este punto en sus apuntes «Los milicianos de 1936», en una coyuntura trágica en que desaparecen todas las caretas, es terminante y a contracorriente de sus compañeros de generación:

> El hombre masa no existe; las masas humanas son una invención de la burguesía, una degradación de las muchedumbres de hombres, basada en una descalificación del hombre que pretende dejarle reducido a aquello que el hombre tiene de común con los objetos del mundo físico: la propiedad de poder ser medido con relación a una unidad de volumen *(OPP,* 730-731).

digitalia
www.digitalia.us

A lo que no deja de añadir que se trata de una invención política muy útil, pues sobre un monstruo anónimo se puede disparar con tranquilidad de conciencia, pero no así sobre un pueblo con rostro humano y señas de identidad. Será, pues, el jacobino Machado el único de su generación que no guarde resabios contra la democracia, aunque también sabía distiguir la ley inorgánica del número de la verdadera comunidad republicana. La diferencia de talante y actitud con sus compañeros de generación salta a la vista en el tema de la democratización de la cultura. Para Machado, la extensión o difusión popular de la cultura no presenta problema alguno, porque cree que toda cultura genuina es de inspiración popular, aun filtrada por la mente del creador. Tampoco para Unamuno es problema la convivencia y comunicación de los espirituales creadores —no los intelectuales eruditos— con los naturales, pues al cabo toda idea genuina se ha extraído de su seno:

> A un pueblo no se le convence sino de aquello de que quiere convencerse; cuando creemos haberle dado una idea nueva, si la recibe, es que se la hemos sacado de las entrañas de su propio pensamiento (I, 1216).

En cambio, en Azorín y Baroja puede percibirse fácilmente un cierto tufo aristocratizante. En Martínez Ruiz será «el asco de la greña jacobina», que tan fina y discretamente le reprochó Machado. Hay siempre en él un elegante gesto de retraimiento.

> Y es que la originalidad, que es lo más alto de la vida, la más alta manifestación de la vida, es lo que más difícilmente perdona el vulgo, que recela, desconfía —y con razón— de todo lo que escapa a su previsión (I, 833).

Y en Baroja, un regusto aristocratizante, a lo Renan, por la minoría creadora, o, a lo Nietzsche, por el hombre superior, pues «el culto a la cultura es aristocrático», unido a su sospecha de que la alta cultura sea «inabordable para el tipo de hombre medio de conocimientos» (V, 510). Obviamente, la crítica, más o menos aristocratizante, y las sospechas en contra de la democracia llevaban aparejado un repudio del colectivismo, al que veían como consecuencia inevitable, así piensa Ganivet, del «pacto expreso» o contractualismo democrático: «Este concepto político es colectivista, y los que, demócratas convencidos y colectivistas teóricos, se niegan a llegar al colectivismo práctico son inconsecuentes y cobardes» (II, 928). El colectivismo era la bicha negra, el monstruo que había que batir, porque entrañaba la renuncia a la individualidad creadora, base de toda la cultura de Occidente:

> ¿Qué espíritu podría desarrollarse en una sociedad tirada a cordel, sometida a una promiscuidad íntima, cuando la sola unión constitucional nos ha traído adonde vemos? (II, 965).

Y no bastaba a sus ojos que ese colectivismo fuese cosmopolita, antes bien agravaba el asunto, pues el cosmopolitismo al desarraigar al hombre de su ambiente inmediato, de su comunidad natural de vida, «falsea el carácter y se da principio a todo género de artificios y extravagancias» (ibíd.), y el artificio, como se sabe, representa para el cínico Ganivet la perversión del juicio. En el fondo de sus críticas y reservas ante el so-

digitalia
www.digitalia.us

cialismo no había más que «horror a la reglamentación», unido a su repulsa visceral del culto al productivismo. Así lo confiesa a su amigo Navarro Ledesma:

> En suma: el socialismo se presenta cada vez más en forma de pacto que ofrece a los que lo acepten, a cambio de la enajenación de su libertad económica, los elementos necesarios para vivir siempre y todos los días. Y he de confesarte que yo, aunque tuviera muchos millones, suscribiría a ese pacto, si no fuera porque temo que tras la libertad económica se pierda la libertad individual, quién sabe si hasta la libertad del domicilio íntimo (II, 997).

Los mismos temores abrigaba Baroja respecto al socialismo; sobre todo, el miedo a la nueva religión del Estado, que exigiese el sacrificio espontáneo o impuesto del individuo. «Con el socialismo —dirá años más tarde ya en el ocaso de la República— ha aumentado en todas partes la burocracia y la policía» (V, 921). De ahí el «parasitismo» de vivir del Estado y para el Estado (V, 866), y su «instinto inquisitorial» (V, 218). No era menos anticolectivista Unamuno. Al margen de toda referencia al socialismo, por cuya versión humanista y liberal se había esforzado en su época de militancia, se daba en él, en razón precisamente de su fuerte religiosidad liberal, un rechazo total a cualquier forma de culto laico o latría secular a los valores específicos de la modernidad, ya sea el progreso, la ciencia, o el Estado, porque veía reproducirse en ello el integrismo de la fe dogmática tradicional. De ahí su temprana condena sin paliativos a toda forma de «cracia» —ideocracia o estatocracia— que exigiera la renuncia o la entrega de la propia conciencia: «Horrible cosa es esa especie de suicidio moral de los individuos en aras de la colectividad» (I, 942). Este sacrificio era igualmente inmoral si se trataba de inmolar el individuo a una idea del hombre. Ya lo vio Unamuno en su temprano ensayo sobre la «Ideocracia»:

> No es divinamente humano sacrificarse en aras de las ideas, sino que lo es sacrificarlas a nosotros, porque el que discurre vale más que lo discurrido, y soy yo, viva apariencia, superior a mis ideas (I, 956).

Esto explica su repulsa a toda abstracción, a todo arquetipo o modelo de humanidad, que no hubiera sido autentificado por el hombre de carne y hueso. Humanista en este sentido lo era también Baroja, al asumir la sentencia protagórica de que el hombre es la medida de todas las cosas (V, 868) como el lema intelectual de su vida; pero de nuevo conviene advertir que tampoco era para él el hombre genérico, sino el yo concreto en su fondo insobornable. Caídas todas las tablas, sólo quedaba el yo, en su soledad radical, como el único principio. Claro está que Unamuno redoblaba este yo con un fondo religioso, que no era otra cosa que su voluntad de trascendencia.

3. La cuestión del humanismo

Desembocamos así en el tema del humanismo. Es bien sabido cómo en los ensayos *En torno al casticismo,* Unamuno, lo opone a la mística, «la ciencia de amor» *sine labore cum fructu,* que incubó el alma castiza. «De estos despeñaderos mórbidos salvó a

digitalia
www.digitalia.us

uno y a otro[6] el *humanismo,* la modesta ciencia de trabajo, la voz de los siglos humanos y de la sabiduría lenta de la tierra» (I, 846), en oposición a la otra sabiduría, en rapto o en vuelo, de los arcanos celestes. De un modo bastante vago, queda así dibujado el humanismo en una triple referencia: a la razón que labora o que se esfuerza por ordenar el mundo, al ámbito de lo intramundano y a la humanización de la naturaleza. El modelo castellano de esta síntesis entre cristianismo y humanismo lo encuentra Unamuno en fray Luis de León, al que dedica, viniendo de sus labios, un fuerte elogio:

> Penetró en lo más hondo de la paz cósmica, en la solidaridad universal, en la Razón, hecha Humanidad, Amor y Salud. No entabló un solitario diálogo entre su alma y Dios. Vio lo más grande del Amor en que se comunica a muchos sin disminuir (I, 850).

Conviene reparar en los términos del texto marcados con mayúscula, pues señalan una orientación constante del pensamiento unamuniano hacia una razón de amor (práctica o moral), fundida con la vida y capaz de humanizar a ésta, dándole sentido y salud; en suma, «un pensar vital y no lógicamente», tal como lo define en «La Ideocracia», pues «es la inteligencia para la vida; de la vida y para ella nació, y no la vida de (¿) la inteligencia» (I, 959). Pero el Unamuno posterior a la crisis de fin de siglo desespera de que esta razón salvadora y mediadora pueda venir ya de la cultura racionalista. El término *humanismo* se vuelve entonces equívoco en su sentido. En *Del sentimiento trágico de la vida* lo identifica Unamuno con tres radicales, el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, y lo concibe fundamentalmente en el sentido del inmanentismo filosófico, que abrió las rutas de la modernidad y fraguó sus grandes ideales. Se trata, pues, del humanismo del hombre-moderno, del intelectualismo abstracto del *cogito* cartesiano, la nueva subjetividad demiúrgica, convertida en arquetipo de lo humano. Ésta era la nueva fe de la Cultura moderna que erigía el Progreso, el Bienestar, la Ciencia por encima del alma personal del hombre. Pero frente a este hombre genérico, tejido todo de mayúsculas trascendentales, no dejaba él de reivindicar el otro humanismo del yo de carne y hueso, verdadera «idea viva» (I, 955), encarnada y creadora, más excelente que todos sus imaginarios arquetipos y productos.

El cargo fundamental de Unamuno contra este humanismo es haberle arrebatado al hombre la conciencia de su subjetividad personal y la preocupación ético-religiosa por el sentido de su vida y de su destino. «Porque Helena, con sus besos, nos saca el alma. Y lo que queremos y necesitamos es alma, y alma de bulto y de sustancia» (VII, 285). Por alma —término que compendia toda su antropología— entendía Unamuno la subjetividad «pneumática», esto es, interior y creadora, con su apetito de trascendimiento y su voluntad de sentido. Era, pues, lo opuesto al sujeto moderno, con su intencionalidad predominantemente psíquica, intelectual u objetivadora. Pero esta cultura objetivista acababa cosificando al hombre, entregándole al poder de abstracciones o reduciéndolo a un universo plano y objetivo. Contra este riesgo de naufragio de la cultura espiritual en el objetivismo se rebela constantemente Unamuno:

[6] Este «a uno y a otro» se refiere al misticismo español y al italiano.

digitalia
www.digitalia.us

> Y todos los definidores del objetivismo no se fijan, o mejor dicho, no quieren fijarse en que al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo —que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre—, y al afirmar al hombre afirma la conciencia (VII, 116).

No por casualidad *Del Sentimiento trágico de la vida* se abre con la cita de Terencio, que puede valer como lema de todo humanismo: *homo sum; nihil humani a me alienum puto* (VII, 109). Pero este hombre se identifica como un yo, no sólo individuo sino persona, del que no puede raerse el sentido de la finalidad de su propia vida. «Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo» (ibíd.). Pese, pues, a sus frecuentes reivindicaciones de medievalismo y a su crítica a los tres radicales de la modernidad, Unamuno sigue perteneciendo al mundo moderno por la primacía que concede a la conciencia sobre cualquier otra instancia. Su proposición fundamental «el mundo es para la conciencia» (ibíd.) es plenamente humanista. La conciencia es lo únicamente teleológico o autoteleológico en medio de la naturaleza, y el «alma humana vale por todo el universo», como no se cansará de repetir Unamuno. Se trata, ciertamente, de una conciencia abierta a una posición religiosa, o a una economía a lo eterno, como él la llama, y no meramente secular, pero el término mismo de «economía» hace gravitar todo el asunto sobre el destino humano. Dios es también para él, según el lema luterano, «un Dios para el hombre», el inmortalizador, pensado y exigido como clave de bóveda en la economía del sentido. Y aunque su don Quijote, a contracorriente de la modernidad, lucha precisamente por «salvar el alma» —perdida por los halagos de Helena o la *Kultura—,* ésta no es más que la finalidad humana del universo, ligada a la eternidad de la conciencia. El énfasis unamuniano en el hombre como «fin en sí», al modo de Kant, o como centro constitutivo del mundo, a lo Fitche, no es más que humanismo, y la exaltación romántica de la subjetividad la forma extrema y consumada de humanismo.

En el término «alma» se mide, pues, la paradójica posición que mantiene Unamuno con el humanismo, a la vez, de afinidad y distancia, de cuidado por el yo y el destino del hombre, pero de desconfianza con relación hacia aquellas posiciones que asfixian esta voluntad de trascendencia con proyectos utópicos y programas secularistas. Esta posición se llama agonía. Más que de ambivalencia, se trata de conflicto interior entre su yo moderno, que ha pasado por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, y la otra mitad de su yo, que no se resigna a perder el alma y su «economía a lo eterno». En tiempos de sazón, muy distintos a los del «mal del siglo», Unamuno habría pensado muy posiblemente en los términos armónicos del maestro León, en una razón que es humanidad, amor y salud. Ahora, en un tiempo extremo de penuria, sólo puede reclamarla y pensar vitalmente hacia ella contra una razón objetivista, que se había vuelto in-sensata. Su peculiar batalla quijotesca por un humanismo «del hombre», más que de «las cosas del hombre», pasa, pues, por la confrontación agónica con el humanismo intelectualista, como condición necesaria para re-criar o repensar, en una nueva matriz, cristiana y quijotesca, aquellos ideales, que como el liberalismo o el republicanismo, forman para él una irrenunciable herencia de humanidad.

digitalia
www.digitalia.us

4. La crisis del humanismo

Pero lo que es en Unamuno tensión agónica y esfuerzo de mediación, se trueca en Maeztu en abierta condena del humanismo moderno. Viniendo desde Nietzsche, y a través de una conversión —si no en sentido literal, sí al menos en el etimológico de una versión profunda hacia la experiencia religiosa—, Ramiro de Maeztu alcanzó en coordenadas no subjetivo-volitivas, como Unamuno, sino objetivo-trascendentales, la figura del caballero cristiano, cruzado de la fe, que respondiera a la crisis profunda de transvaloración del hombre moderno. Se trata, pues, de un nuevo idealismo, pero dotado de una normatividad trascendente, idealismo objetivo, cabría llamarlo, en sentido platónico/cristiano. En este punto Maeztu ha roto definitivamente con el humanismo de los hombres de su generación. «El espíritu romántico empieza por persuadirnos —escribe Maeztu— de que somos reyes. Luego se da cuenta de que no tenemos trono» *(O,* 424). Humanismo y romanticismo son para él la misma cosa, surgida de la soberbia de la vida, que ignora en el hombre su condición de criatura. Casi como un guiño a Unamuno se me antoja un texto crítico contra el orgullo romántico: «Lo que nos halaga en esta imagen es sentir expandirse nuestro yo querido hasta alcanzar el sol remoto» *(O,* 422). En esta crítica al egotismo autolátrico cabía, no sólo Unamuno, sino toda su generación, incluido el joven Maeztu con su primer furor nietzscheano.

La Crisis del Humanismo (1916), la obra maestra de Ramiro de Maeztu, constituye un ensayo de gran fuste teórico, comparable en dignidad y relevancia a las mejores creaciones de Unamuno o del joven Ortega y Gasset en el primer cuarto del siglo. El título es un acierto literario, pero equívoco, pues no se sabe bien si se trata de un humanismo en crisis, convaleciente, o de la crisis, como es el caso, de la cultura y civilización occidental, ocasionada precisamente a causa del humanismo. Más indicativo del contenido de la obra era su primer título en inglés, *Authority, Liberty and Function on the Light or War* (1916). La obra desarrolla una crítica tanto al sistema colectivista o estatista como al liberal individualista, desde el clima de la guerra, y teniendo como guía la idea de función objetiva o normativa. La guerra supuso para Maeztu, como para tantos hombres de su generación, una revisión profunda del signo prometeico o titánico de toda la cultura de Occidente, especialmente de la modernidad. A la luz sombría de la «gran guerra», con su movililización general de la existencia, Maeztu cree ver en el esfuerzo bélico la desmesura de un titán, cuya arrogancia ignora cualquier límite objetivo a su poder. Influenciado por su amigo, el poeta y filósofo E. T. Hulme, ensaya una lectura de la motivación de la guerra en clave religiosa. El motivo religioso, tal como se lo hizo ver Hulme, estaba precisamente en la ignorancia del «pecado original», esto es, de un punto ciego en la condición humana, que impugna todo el optimismo racionalista. En la pasión prometeica del humanismo ve ponerse en obra el olvido romántico de la fragilidad y labilidad del hombre en cuanto criatura. Este olvido se llama romanticismo. A la vista de las consecuencias catastróficas de la guerra, precisamente en Europa, el solar de la cultura de Occidente, Maeztu infiere que el mal está en las propias premisas de la modernidad, que no son otras que las del hombre autónomo, soberano en su reino, emancipado de toda obligación con la Trascencencia. La deificación del Estado ha traído la con-

digitalia
www.digitalia.us

secuencia última y más extremosa de la deificación del hombre. La guerra ha sido el fruto del orgullo nacionalista y del auge del estatismo, esto es, de «la centralización y unificación de los poderes del Estado» *(O,* 355), servido por el afán de poder de la nueva burocracia, pero detrás del nacionalismo de patria o de clase, de nación o de grupo, se adivina el otro orgullo humanista, soberanista, que exalta al hombre por encima de toda norma objetiva de valor.

Maeztu no puede desconocer, sin embargo, que el agresor ha sido el imperialismo alemán, pero involucra también en la responsabilidad histórica a las propias democracias liberales por haber alentado una ideología arrogante y arbitraria acerca de las posibilidades del poder del hombre. Su crítica política se ciñe, como decía antes, al colectivismo y al liberalismo, los dos sistemas que se estaban confrontando en la gran guerra. En el primero ve el estatismo germánico, exigiendo la inmolación del individuo al dios Estado, en cuanto encarnación de una voluntad suprema, éticamente superior. Desde Fichte y Hegel a Cohen, Ostwald o Jellinek, piensa Maeztu, la gran mayoría del pensamiento germánico profesa una teoría orgánica del Estado. El Estado representa para ellos «la totalidad, a que todas las particularidades deben someterse» *(O,* 297). No hay una voluntad superior con más contenido de eticidad, pues la individualidad ha sido suprimida en sus intereses particulares en aras de lo común y universal:

> Tal es la idea alemana. Cada Estado requiere una voluntad única. Una voluntad única requiere un órgano supremo. Este órgano es irresponsable, porque no es su personalidad, sino la del Estado la que por él actúa. Y si se suprime este órgano supremo y esta voluntad única, no queda jurídicamente más que la nada *(O,* 332).

No queda mejor parada en su crítica la causa liberal. El liberalismo se reduce para él a un individualismo subjetivista y arbitrario. «Su ideal no es ya el equilibrio de poderes, que es la justicia, sino la independencia y la expansión indefinida del individuo. Esta indepedendia del individuo es, por definición, incompatible con toda disciplina social» *(O,* 356). En una crítica tan simplista como sumaria a Stuart Mill, Maeztu viene a concluir que toda la apología de la libertad se resume en el respeto del individuo como bien supremo y en el rechazo del espíritu de coacción. Libertad negativa, pues, como espontaneidad libre de trabas, exenta, liberada de toda presión. «El liberalismo de Mill —dice— no se proponía tanto defender los derechos del invididuo contra la posible tiranía del gobiermo como contra la sociedad misma, contra la democracia» *(O,* 360). Ni siquiera el desarrollo del pensamiento y del carácter, que tan frecuentemente invoca Stuart Mill son, a juicio de Maeztu, argumentos concluyentes en favor de la libertad individual, pues no admite como un hecho probado la correlación social entre incremento de libertad del individuo y desarrollo cultural. Por otra parte, arguye Maeztu, «cuando defendemos la libertad de pensamiento, lo que estamos defendiendo realmente es el pensamiento y no la libertad; porque si estuviéramos defendiendo meramente el principio de libertad, podríamos hallarnos manteniendo la causa de no pensar en absoluto» *(O,* 427). Y de modo inmediato, precipitadamente, concluye que «la libertad no es en sí misma principio positivo de organización social» (ibíd.) y saca a relucir las consecuencias de tal invidualismo, a saber, el utilitarismo del mayor número y el hedonismo,

digitalia
www.digitalia.us

lo más opuesto al sistema de solidaridades objetivas, que requiere la vida social. Pero, aun siendo ideologías opuestas, colectivismo y liberalismo se fundan, en última instancia, en el mismo prejuicio de una voluntad soberana:

> Lo importante es hacer constar que lo mismo la concepción autoritaria que la liberal individualista no se cuidan más que de levantar fortalezas dentro de las cuales reine la voluntad del soberano. ¿Por qué esta identidad de las concepciones liberal y autoritaria? Porque ambas ideas políticas se fundan en el mismo tipo de moralidad; una moralidad subjetiva y androlátrica *(O,* 379-380).

La raíz común es pues, el humanismo, que Maeztu compendia en la tesis del hombre medida de todo valor, o bien, en la kantiana de la autonomía del yo, entendida en el sentido autárquico del sujeto soberano. «Lo que no se ha dicho, que yo sepa, es que esta ética formal, con su culto de la autonomía, tiene por consecuencia necesaria el culto de la fuerza» *(O,* 305), pues la autonomía supone fuerza y «capacidad de resitir los impulsos externos». Esta visión soberanista de la autonomía destruye *a radice,* según Maeztu, la posibilidad de valores objetivos universales. Ya se entienda, pues, la ley como voluntad general o como expresión de la voluntad individual, se trata de una voluntad que se quiere a sí misma incondicionalmente:

> Tenemos, frente a frente, dos interpretaciones posibles de la ética formal: la autoritaria o estatista y la liberal o individualista, La primera producirá sociedades que sólo pensarán en aumentar el poder del Estado, es decir, de los gobernantes; y la segunda, sociedades que sólo pensarán en aumentar el poder de los individuos en general *(O,* 306).

Bajo el nombre de humanismo Maeztu ataca frontalmente el principio de la autonomía o de la libertad personal, que la modernidad ha convertido —dice— en «piedra sillar alógica y axiomática» *(O,* 423), y, por tanto, indiscutible. Pero este «dogma intangible» conlleva dos supuestos: primero, «en una teoría del derecho y del Estado, fundados en la persona, como fuente del derecho. Y, segundo, en una teoría de la ética, en que se considere el interior de la conciencia como la fuente única de la moralidad» (ibíd.). Y de la «moralidad subjetiva» sólo puede derivarse una «política igualmente subjetiva» *(O,* 380), inspirada en el valor libertad como canon absoluto. Del humanismo ha surgido el estatismo:

> Los hombres se emanciparon de los fines ultrahumanos para los que se había vivido en épocas mejores, se proclamaron a sí mismos el centro moral de la vida, y acabaron por hallar ese centro en el hombre solo, o en un grupo de hombres, a los que divinizaron llamándoles soberano o Estado *(O,* 334).

Ahora bien, a juicio de Maeztu, ambos supuestos humanistas son falsos. La ética subjetiva ha sido refutada por G. E. Moore y el derecho subjetivo o de base personalista por Leon Duguit. Lo que propone Maeztu, frente al humanismo de la subjetivación de los valores, es un nuevo objetivismo, fundado en el reconocimiento de valores

digitalia
www.digitalia.us

absolutos, capaz de suministrar una normatividad trascendente. Pero a falta de una ética material objetiva, al modo de la ética de los valores de Max Scheler, Maeztu recurre a la idea metafísica de la unidad de los trascendentales —como un orden universal objetivo, en que poder arraigar la existencia humana—. Se trata, pues, lisa y llanamente, de una inversión del espíritu de la modernidad. Son ahora los universales ontológicos —el bien, la verdad, la justicia— los que tienen que orientar y pautar la acción humana. Maeztu, tan nietzscheano de juventud, añade a ellos el «poder», convencido de que es otro trascendental derivado del concepto mismo de ser. «Ser es defenderse» —dirá en la *Defensa de la Hispanidad*—. Ser es hacerse valer, imponerse, cuando el poder, aclara Maeztu, no se persigue solo, sino en unidad con los otros trascendentales. La verdad no puede andar desarmada ni el bien puede andar como un «profeta sin armas, como Maquiavelo llamaba a Savonarola» *(O,* 310). «El verdadero bien es la unidad del poder, la verdad, la justicia y el amor. A esa unidad llamamos Dios. Esta unidad llega al hombre fragmentada, como la luz a través de un prisma» (ibíd.). La doctrina de la primacía de las cosas —las cosas buenas y verdaderas, nuestras maestras como las había saludado Ortega desde la Fenomenología—, formulada ahora desde una clave metafísica y teológica, rebasa y supera el mero humanismo:

> Estamos en el mundo para conservar y aumentar los bienes. Los bienes son el poder, el saber, la justicia y el amor. Mantenerlos y aumentarlos, he aquí el bien absoluto; destruirlos, éste es el mal. El hombre ha dejado de ser centro. El humanimo ha sido rebasado. Las cosas buenas son superiores a los hombres *(O,* 385).

Las cosas valiosas, o los bienes son la medida de los hombres. De nuevo, a la luz sombría de la guerra, Maeztu destaca este objetivismo, o mejor, trascendentalismo como un faro de orientación, aunque no se hace muchas ilusiones sobre su porvenir:

> Es posible que aún hagan falta nuevas guerras, seguidas de internas convulsiones para que, en medio del horror, de la amenaza y de la angustia, surja en los pechos el sentimiento de que los ideales de justicia, de verdad y de amor son realidades indispensables a la vida humana, so pena de que el hombre se vuelva lobo para el hombre *(O,* 388).

Claro está que esto supone una concepción positiva de la libertad —*libertad para,* y no simplemente *libertad de,* como en el liberalismo— a la que Maeztu llama torpemente «libertad instrumental», contraponiéndola al concepto humanista del hombre como fin en sí. Análogamente, el derecho, siguiendo a Duguit, no se funda en una instancia subjetiva, sino en la función que se lleva a cabo, ligada a la cosa y su valor social, esto es según «el orden debido de las cosas». No hay, pues, «derechos inmanentes», sino «adherentes», conforme a la función que se ejercite y su valor social. «Los derechos no surgen de la personalidad. Los derechos surgen de la relación de los asociados con la cosa en que se asocian, como la circunferencia surge de la relación de los puntos con el centro» *(O,* 477). Pero esto quiere decir que el derecho, en cuanto regla social indispensable para una comunidad, no se funda en el contrato social, sino en la interdependencia solidaria en la que se hallan los miembros de una comunidad en relación con las cosas

digitalia
www.digitalia.us

y valores que han de llevar a cabo en función del bien común. Sobre esta ética y derecho objetivos, Maeztu concluye que es posible fundar una política igualmente objetiva, con el reconocimiento expreso de escala de valores y la jerarquía de las funciones sociales. «Así, la teoría objetiva del derecho llega a ser, en el sistema de M. Duguit, la base jurídica de una sociedad sindicalista, funcionarista o gremial» *(O,* 453). En contacto en Inglaterra con el movimiento sindicalista *The New Age,* Maeztu cree hallar una vía media superadora tanto del liberalismo como del socialismo de Estado, del individualismo como del colectivismo, ligando la idea de función y derecho objetivo con la de organizacion de la diferencia en la vida social. En su reivindicación del medievalismo incluye Maeztu como nota esencial la organización gremial. El gremio representa, dice, «limitación y jerarquía», esto es, limitación conforme al límite intrínseco del poder puesto en obra, y jerarquía según el rango del dominio en la función. Paradójicamente, la autonomía que se le niega al individuo se la concede al gremio, en cuanto depositario de la función social:

> Es preciso, además, descentralizar el Estado, y descentralizar, no tan sólo por regiones, sino, sobre todo, por funciones. Hay que encomendar las distintas funciones a las distintas asociaciones que han de desempeñarlas. Sólo con un sistema gremial es posible limitar efectivamente el poder de los individuos. La limitación del poder individual es función esencial de los gremios, como de toda corporación autónoma *(O,* 435-436).

Sobre esta doble base objetiva —los valores universales y la disciplina de las cosas en las distintas funciones sociales— Maeztu concluye paradójicamente en la necesidad de una democracia sin alma liberal —democracia orgánica o funcional— y en un sindicalismo, por el contrario, con alma aristocrática, sin aperbicirse de que la reducción del hombre a medio o instrumento, aun cuando sea en función de valores absolutos, o acaso precisamente por eso, introduce un grave riesgo de instrumentalización y funcionalización de la propia personalidad. Es cierto que se trata de la inmolación voluntaria del hombre por valores absolutos, pero cuando esta carta entra en el juego político es muy difícil prevenir contra el uso que el poder «santificado» o la verdad «armada» pueda hacer de ella. Maeztu no sabe conectar la trascendentalidad del orden del valor con el fondo ético de la autonomía personal, es decir, el orden trascendental objetivo con la propia ley inmanente de la conciencia y, en consecuencia, escinde ambos hemisferios, el objetivo y el subjetivo, como si se tratase de dos ámbitos en competencia. En este sentido, y pese a todo su idealismo objetivo, es también la suya un alma trágica, bien visible en el dilematismo, en que a menudo formula su posición, «o el valor absoluto o la nada absoluta» *(Defensa de la hispanidad, O,* 889). Su crítica al romanticismo, al «veneno» y a la «fuga» romántica en un yo exaltado al infinito, se dobla con otra exaltación, no menos romántica, en cuanto mero revés de la anterior, de valores eternos y absolutos. De la mitificación del «hombre grande» a lo Carlyle se pasa por inversión a la mitificación de la «cosa grande» *(O,* 423), que presta su grandeza al hombre que la sirve. Es fácil reconocer los rasgos invertidos del «superhombre» nietzscheano, inscrito en la misma línea mítica romántica de los grandes, en el cruzado de las grandes causas, funcionario de valores absolutos. Y es que la herencia de Nietzsche penetró profundamente en Maeztu, dejando en él, pese a todo, una secreta huella romántica.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXVI

Ensueño de nueva patria

Con el expresivo rótulo *Ensueño de una patria,* Victor Ouimette titula su Antología sobre los artículos políticos unamunianos en su etapa republicana. El título bien puede valer para todo el pensamiento político de Unamuno, incluso de toda su generación, a partir de su vivencia de la crisis finisecular. La experiencia del nihilismo, entre otros factores, quebrantó las bases ideológicas, en que se sustentaban sus ideales progresistas, como queda dicho, precipitando con ello un trascendental giro hacia la revolución interior[1]. La inflexión de este viraje en la actitud política fue decisiva. «¿No están dadas las condiciones más favorables —se pregunta Pedro Laín— para que los proyectos fracasados se transmuten en ensueños?»[2]. No creo que se pueda hablar propiamente de fracaso, salvo en sentido lato, puesto que no hubo programas reformadores[3] ni un compromiso duradero con movimientos políticos[4], y la crítica radical tuvo siempre, como su revés, un componente utópico más que programático. Fracasa ciertamente el empeño regeneracionista de Costa, que concibió un proyecto de cambio político, pero no así el socialismo, científico o utópico, o el anarquismo, que irán creciendo hasta la primera crisis profunda del régimen de la Restauración en 1917. Quizá mejor decepción o desencanto por la falta de coyuntura histórica. Y, sobre todo, involución ideológica, repliegue en la interioridad, como ha señalado el propio Laín, y evasión de la circunstancia histórica hacia el mundo del ensueño: «no cayeron en el resentimiento y se evadieron hacia el ensueño»[5]. De hecho traspusieron su utopismo político de primera hora en otra clave, más íntima y personalista, y la revolución política en una forma de renaci-

---

[1] Véase el capítulo XV, «Hacia la revolución interior».

[2] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 174.

[3] Salvo el breve y ocasional contagio de regeneracionismo, al que ya se ha hecho referencia.

[4] Ya se ha indicado lo breve que fue el período de estricta militancia socialista de Unamuno, y otro tanto cabe decir de los fervores anarquistas de Azorín.

[5] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 174.

digitalia
www.digitalia.us

miento cultural. Nacida en un ocaso, se orientó hacia «el alba de la palabra», tal como lo ve María Zambrano, «y como la palabra rescata, comunica, nace de las últimas profundidades del ser viviente singular, y es universal a la vez, así España comenzó a rescatarse a sí misma y a abrirse al mundo, especialmente a ese mundo al que, en modo tan singular, pertenece Europa»[6].

Importa señalar ahora qué idea de España se estaba alumbrando con estas nuevas formas de sensibilidad. Por idea no entiendo un proyecto histórico. A causa de su radicalismo meta-político, trascendente a la esfera específica de la praxis para incidir en el orden prepolítico e intrahistórico, la generación finisecular no podía formular una propuesta sobre el porvenir de España, como fue lo propio del regeneracionismo. Lo suyo más bien era un ensueño utópico, que sentó las bases de un renacimiento cultural y que tuvo como resultado la construcción de una nueva conciencia de identidad. La utopía es la otra cara de una política trágica, pues al desesperar íntegramente del estado histórico del país, se veía forzada a responder a la crisis con una salida radical e integral, igualmente desesperada. No es extraño, pues, que estos ensueños de nueva patria respondan a distintas formas de un idealismo filosófico, que poco o nada tiene que ver con la praxis política concreta, y a menudo entra incluso en colisión con ella.

Pedro Laín ha visto retratado el gesto de este ensimismamiento melancólico en el caballero enlutado del poema machadiano, dedicado «al maestro *Azorín* por su libro *Castilla»,* poema de tan intensa seducción poética:

> La tarde se va haciendo sombría. El enlutado,
> la mano en la mejilla, medita ensimismado (CXVII).

Medita y sueña (por aplicar aquí también la tan entrañable pareja verbal machadiana), mientras caen las cárdenas sombras de la tarde, junto al pobre hogar de la venta de Cidones. «El caballero enlutado (Azorín) se ha ensimismado en el mundo de sus sueños —comenta Laín—. En él vive. Y desde él, en el son de la marmita y en la fugaz relumbre de las ascuas, ve el íntimo dolor de España y el tránsito irreparable del tiempo»[7]. Sí, éste es, en efecto, su «dolorido sentir», pero sabe también, cayendo la tarde, que aquellas pobres y ásperas tierras de España

> darán al sol de ocaso su resplandor de acero (ibíd.).

¿Es quizá el resplandor de su propio ensueño? ¿No vendrá un día en que esta luz acerada pueda ser de amanecida? El ensueño se vuelve ahora irradiante, consolador:

> Cerró la noche. Lejos se escucha el traqueteo
> y el galopar de un coche que avanza. Es el correo (ibíd.).

---

[6] «Valle-Inclán y la generación del 98», en *Aurora,* Papeles del Seminario María Zambrano, Barcelona, núm. 3 (2001), pág. 146.

[7] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 175.

digitalia
www.digitalia.us

En la soledad de la noche, el correo es una promesa de comunicación. Apurando, pues, la sugestión del simbolismo, ¿no cabría pensar en un mensaje que quiere trasmitir el caballero enlutado a la España del porvenir? En este sentido, tal vez la carta que escribe, con ojos velados de melancolía, encierre un ensueño de renacimiento.

Laín cree, por lo demás, que este ensueño lleva a la generación finisecular hacia el interiorismo. Los sueños de antaño, regeneracionistas o utópicos, se van tornando, poco a poco, más incorpóreos y sutiles, como ensueños de alma. «Frente a esta tendencia hacia fuera irán levantando los soñadores del 98 su tendencia hacia dentro»[8]. En este sentido, Laín contrapone dos respuestas muy elocuentes a la encuesta abierta por la revista *Alma Española,* en 1903, sobre el porvenir de España: «Cultivar intensamente los yermos de nuestra tierra y de nuestro espíritu» —responde Cajal, al modo regeneracionista—. «Ni esto basta, ni eso puede ser la base de nuestra renovación... —contesta Unamuno, empeñado por estas fechas en su cruzada espiritual por una reforma religiosa—. Creo que será engañoso y sólo aparente todo engrandecimiento futuro de España que no se base... en un modo de concebir y sentir la vida religiosa y la libertad de la conciencia cristiana»[9]. Si ponemos entre paréntesis su referencia al cristianismo, no compartida por sus compañeros de generación y se retiene sólo lo de *un nuevo modo de concebir (= pensar) y sentir, de vivir la libertad de conciencia,* tenemos una buena fórmula del ensueño generacional. Se ha roto definitivamente con el planteamiento regeneracionista, que volverá a retomar más tarde la generación del 14, con Ortega a su cabeza, y en su lugar, comienza un viaje hacia la España interior, en el convencimiento de que *in interiore Hispania habitat veritas.* No en el interior de España, como cree Ganivet, sino en la España interior, con distinción muy justa, sobre la que llama oportunamemte la atención Pedro Laín[10]. Líneas antes, Laín ha hecho otra distinción, no menos oportuna, entre el interiorismo «historicista» al modo de Costa y Menéndez Pelayo, y el otro interiorismo «intrahistórico, poético y humano»[11] de la generación finisecular. ¿Quizá un nuevo casticismo, como suele pensarse? No lo creo. Ni a la altura de 1895, en conflicto con la cultura castiza, ni en su uso posterior encierra la idea unamuniana de «intrahistoria» el menor índice de casticismo. El giro hacia la interioridad en ningún sentido supone una vuelta a las posiciones de la ideología castiza tradicional, que tan acremente habían censurado los jóvenes radicales en el fin de siglo. Hay ciertamente una involución respecto a las ideologías secularistas radicales, pero esto no alínea a los desencantados intelectuales, si se exceptúa a Ramiro de Maeztu (y un período maurista de Azorín), con las posiciones canónicas de la tradición. A mi juicio, se produce un espejismo en la crítica de índole ideológica, al plantear el giro interiorista en términos exclusivamente políticos, y entenderlo como una traición a los ideales secularistas y una vuelta a las posiciones arcaizantes, que habían criticado en su juventud radical. Se juega entonces con contraposiciones simplistas como europeísmo-africanismo, laicismo-religiosidad, ciencia-sabiduría, sin advertir que se trata de oposiciones fluidas, y que, en

[8] Ídem, pág. 183.
[9] Ídem, págs. 183-184.
[10] Ídem, pág. 191.
[11] Ídem, pág. 185.

digitalia
www.digitalia.us

última instancia, es cuestión de lo uno y lo otro (alterutralidad), como insitió Unamuno, y no de una opción dilemática. Se supone que el viraje es una mera inversión de las posiciones críticas anteriores, no reparando en que muchos de los ensueños radicales y la actitud utópica de primera hora quedaron transmutados, pero no anulados, en el nuevo orden interior del corazón. En fin, se toma por puro reaccionarismo lo que fue retracción hacia un nivel nuevo de conciencia. El canon político no es el único «índice», ni siquiera el más relevante, para medir la progresividad de una actitud. Buena prueba de ello fue la conducta pública de Unamuno a partir de su crisis religiosa, y muy singularmente en la Dictadura de Primo de Rivera. La crítica religiosa y política que llevó a cabo tuvo más alcance, a mi juicio, que el anticlericalismo y anticaciquismo coyunturales. Pero en todo caso, es *una quaestio disputata,* aún abierta, si una reforma o revolucion política tiene efectos más profundos y duraderos, para el porvenir de un pueblo, que una reforma o revolución cultural. Con razón o sin ella, la generación fin de siglo acabó adoptando la segunda alternativa, pero esta revolución cultural nada tiene que ver con el casticismo como ideología política, si se exceptúa el caso muy complejo de Maeztu —quien sufrió el más completo viraje en sus posiciones ideológicas—, y alguna componenda azoriniana. Lo que en el fondo se persigue era un nuevo modo de sentir y de conocer España en su estilo vital, esto es, en las formas de vida y costumbres, en su paisaje y paisanaje, en sus mitos literarios y en la pulsación de la vida intrahistórica, como el manantial de un necesario re-nacimiento.

1. Desde la España intrahistórica: la lengua

En lo que respecta al problema de España, era de esperar que, tras la experiencia nadista de fin de siglo, proyectaran sobre él su propia crisis de conciencia y que, a la par, entendieran ésta como un precipitado de un destino intrahistórico de su pueblo. Se trataba, pues, por decirlo en términos de Unamuno, más o menos afines a los de sus compañeros de generación, de un conflicto intestino entre su fondo medieval y el espíritu moderno, que había determinado una historia traumática, llena de condenas, anatemas y represiones de uno u otro signo. Para comprender a España, no bastaban, pues, los enfoques habituales al uso, tradicionalistas o progresistas, sino que se hacía preciso buscarle su alma, esto es, su identidad intra o sub-histórica, al margen de las disputas ideológicas y las alternativas políticas. Al mismo tiempo, pues, que se destruye la tradición y la personalidad castizas, se inventa o descubre, como la otra cara de la moneda, la identidad de la España intrahistórica. Si la nación histórica no coincide sin más con el pueblo, otro tanto cabe decir de la personalidad histórica dominante (en sentido socio-cultural y político), vinculada a la superestructura política e ideológica, a la literatura y a los fastos de la historia, respecto a la personalidad profunda intra-popular, latente en la lengua, los héroes y símbolos que expresan el alma popular, las costumbres y las formas de vida. Caso muy sintomático y revelador es la nueva lectura del mito literario de don Quijote, que ya no es una figura casticista, al modo de un cristiano viejo, sino un héroe civil de la libertad. Se abandona, pues, la coyuntura histórica y la circunstancia inmediata, trascendiéndola hacia adentro, en una inmersión vidente, esto es,

digitalia
www.digitalia.us

poética y sentimental, en su fondo intra-popular. No es ya cuestión de re-hacer la historia, volviéndola del revés, o escribiéndola a contrapelo de la castiza, como decía Azorín, sino de sondear su intrahistoria. Esta idea unamuniana adquiere con el viraje una importancia decisiva, aun cuando se descargue de su dimensión cosmopolita y eterna, en que la había usado críticamente el Unamuno racionalista, para quedarse tan sólo con el *leitmotiv* de una tradición intrapopular. «Sólo que tengo que rectificar ahora —escribe a la altura de de 1934— el mal sentido que entonces daba, erradamente, a lo histórico. Lo que en uno de mis ensayos de *En torno al casticismo* llamé la intrahistoria, es la historia misma, su entraña» (IX, 448).

Como se sabe, la intrahistoria, en cuanto entraña de la historia, comprende para Unamuno fundamentalmente la lengua, a diferencia de la literatura, y, además, la tierra profunda —el *humus,* de donde surgen los *humiles,* los héroes anónimos del «heroísmo vulgar, cotidiano y difuso; de todos los momentos» (I, 80 y 793)—, y, como compendio, el sentir intrapopular que perdura a lo largo de los siglos. Y éstos van a ser los caminos —lengua, paisaje y paisanaje— de la inmersión en la intrahistoria. Ante todo, la lengua, en cuanto matriz de cultura y pensamiento. Precisa Unamuno:

> La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva (I, 801).

En otro momento se atreve a llamarla «la sangre del espíritu», indicando con ello que toda posible identidad no es un hecho racial, sino sociolingüístico, pues el espíritu vive encarnado en una lengua. «El pensamiento reposa en pre-juicios, y los pre-juicios van en la lengua» (VII, 291), como aquellas experiencias originarias que han abierto, para cada pueblo, los caminos de la significación. Era ésta una convicción de estirpe romántica, muy difundida en el fin de siglo, a partir de la obra de Herder, como reacción frente a un desencarnado y seco intelectualismo. Expresiones análogas abundan en la generación finisecular. «El idioma de un pueblo es la lámpara de su Karma» *(OE,* 637) —escribe Valle-Inclán en *La lámpara maravillosa*— esto es, la fórmula secreta de su individualidad profunda, casi de su destino, de modo que «toda mudanza sustancial, en los idiomas es una mudanza en las conciencias, y el alma colectiva de los pueblos una creación del verbo más que de la raza» *(OE,* 638). De ahí la viva recomendación unamuniana de atender a la lengua, a sondearla y escrudiñarla *(I,* 963), de advertir sus modos de habla y recrearla desde sus propias raíces expresivas, ajustándola a cada coyuntura histórica y reanimándola de continuo en sus secretos hontanares. Acerca de su propia función de filólogo, y refiriéndose al castellano, decía a sus alumnos, en su última lección de despedida, que él se había esforzado en «desentrañar el romance castellano, que nos está haciendo el alma española. No a disecarlo técnicamente —lo que es meritorio— sino a recrearlo, a alumbrar su vivo manadero, en parte soterraño» (IX, 448-449).

Y es que los escritores de la generación finisecular se encuentran con una lengua culta anquilosada en un habla castiza, purista y anacrónica, extraña tanto al decir popu-

digitalia
www.digitalia.us

lar como a la propia circunstancia histórica. El pionero de esta actitud, a la vez crítica e innovadora, en la coyuntura del fin del siglo es Miguel de Unamuno. Ya en los ensayos *En torno al casticismo* no olvida el otro casticismo lingüístico, el de los puristas, que a fuer de castizos genuinos se cierran a toda novedad. Y tan sólo unos años más tarde, en *Sobre la lengua española,* ensayo escrito a principios de siglo, denuncia el anquilosamiento que sufre el castellano. Se trata de una «concepción estática del idioma; contémplasele por muchos, en su estado oficial de hoy, sujeto a preceptos reglamentarios, y no en su proceso vital» (I, 1004). No es la lengua viva, en expansión y crecimiento incesante, sino su petrificación como un fetiche:

> Esta incidencia de nuestra habla propia es la que seduce a muchos a ese infecundo gramaticalismo, que toma el lenguaje cual un *caput mortuum,* como algo mecánico y no dinámico, y es ella también la que fomenta el supersticioso y vano respeto a una casticidad empobrecedora (I, 1005-1006).

Toda la generación finisecular es unánime en este punto. Ve en el castellano castizo una especie de lengua tallada por teólogos, juristas y y conquistadores, que, al decir de Unamuno, «rechaza toda *nuance* (en este caso mejor que matiz) (...) y pobre en todo lo más íntimo de lo espiritual y abstracto» (I, 1071). Lengua, por tanto, apta para el distingo intelectual, la cláusula y el decreto, pero ayuna de la pregnancia y vivacidad del mundo moderno. «Así como así —prosigue Unamuno— la manera genuinamente castellana de decir se vierte en una sintaxis que se compadece, por lo común, bastante mal con la viveza y la soltura del inquieto pensamiento moderno» (I, 1008). En esta misma denuncia insistirá años más tarde Valle-Inclán, haciendo ver el hiato entre la lengua castiza, «hueca y pomposa», y la nueva experiencia del mundo:

> Nuestra habla dice, en lo que más tiene de voz y de sentimiento nacional, encarna una concepción del mundo, vieja de tres siglos. En el romance de hogaño no alumbra una intuición colectiva, conciencia de la raza dispersa por todas las playas del mar, poblando siempre en las viejas colonias. El habla castellana no crea de su íntima sustancia el enlace con el momento que vive el mundo. No lo crea, lo recibe de ajeno *(OE,* 639).

Y frente a esta doble enajenación del sentido lingüístico, tanto de parte de un casticismo amojamado como de un servil mimetismo, Valle-Inclán se esfuerza, como todos sus compañeros de generación, en labrar en la lengua una nueva morada o vividura, afín con su hora histórica:

> Volvamos a vivir en nosotros y a crear para nosotros una expresión ardiente, sincera, cordial. Desde hace muchos años, día a día, en aquello que me atañe yo trabajo cavando la cueva donde enterrar esta hueca y pomposa prosa castiza, que ya no puede ser la nuestra cuando escribamos, si sentimos el imperio de la hora *(OE,* 640-641).

Ésta era, por lo demás, la consigna renovadora del modernismo: guerra a la retórica de las abstracciones y los tópicos grandilocuentes, al habla hierática y huera, donde re-

digitalia
www.digitalia.us

suena el vacío, para dejar hablar el alma de las cosas, la experiencia desnuda y palpitante, la cadencia del propio corazón y también la del mar rumoroso con que nos llega la pleamar del mundo. En suma, una palabra viva para la vida del alma; no la abstracción exangüe, sino el símbolo. «El arte es la vida —recuerda Azorín en *Clásicos y Modernos*—; cuando el artista siente y expresa la vida, entonces llega al más hondo casticismo, aunque su estilo se halle plagado de barbarismos y desaliños»[12]. Pero, para expresar la vida, la más viva e intensa y variada emoción de las cosas, era menester la emergencia de todas las potencias del alma, de todos sus sentidos, exteriores e interiores, de su imaginación constructiva. Lo que importa es la libertad y la creatividad, recomienda Unamuno:

> Hay que hacerse la lengua estudiándola a ciencia y conciencia en el pueblo que nos rodea, más que tomándola hecha, y a gramática y arte, en los viejos escritores, reflexionando lo que al natural nos brote y no recitando la que otros en sus libros depositaron (I, 1011).

Y es que la lengua no es un destino natural, sino una obra viva, una creación artística, que se hace y rehace de continuo, en la palabra eficaz de los creadores. «Los idiomas nos hacen —recuerda Valle-Inclán— y nosotros hemos de deshacerlos. Triste destino el de aquellas razas enterradas en el castillo hermético de sus viejas lenguas, como las momias de las remotas dinastías egipcias en la hueca sonoridad de las Pirámides» *(OE,* 638). El consejo concuerda de nuevo con otro unamuniano de comienzos de siglo. En «La reforma del castellano» había celebrado Unamuno la «inventiva para la frase» que mostraba un joven escritor, Manuel Ugarte, y su ruptura con «la tradicional y castiza urdimbre del viejo castellano», y aprovecha la ocasión para recordar su ya vieja cantinela: «Lo he dicho muchas veces: hay que hacer el español, la lengua hispanoamericana, sobre el castellano, su núcleo germinal, aunque sea menester para conseguirlo retorcer y desarticular el castellano» *(I,* 1002). Y ya a punto de cerrar su artículo, se atreve a lanzar su manifiesto: «El viejo castellano necesita refundición; necesita para europeizarse a la moderna, más ligereza y más precisión a la vez, algo de desarticulación, puesto que hoy tiende a la anquilosis» *(I,* 1003). En este aviso unamuniano se encierra todo el programa modernista respecto a la lengua. Hay que descoyuntar la lengua en su sintaxis, renovarla en sus raíces expresivas, reanimarla en el habla popular y abrirla, en fin, al ancho mundo, a las distintas hablas de más allá del Atlántico para que suene en el mundo un español universal, y a las otras lenguas, en un intercambio vivo, sin aduanas de casticismo. No es, pues, extraño que Azorín lo cite en *Clásicos y modernos* como una seña de su generación: «se esfuerza, en fin, en acercarse a la realidad y en desarticular el idioma, en agudizarlo, en aportar a él viejas palabras, plásticas palabras, con objeto de aprisionar menuda y fuertemente esa realidad» (II, 914). En esta obra de reanimación y depuración de la lengua reside, sin duda, la más alta contribución de aquellos hombres a la renovación cultural de España.

[12] A diferencia del casticismo arcaizante que da en imitar a los que en su tiempo, siglos antes, no fueron paradójicamente escritores castizos (II, 795).

digitalia
www.digitalia.us

2. Paisaje y paisanaje

Y de la lengua pasamos al otro registro intrahistórico de la tierra, es decir, de la «sangre del espíritu» —la lengua— a la tierra, savia nutricia del cuerpo. Valle-Inclán ha sabido ver el lazo sutil que vincula estas dos dimensiones sustanciales del hombre: la lengua lleva en sí un paisaje incorporado, primordial, el paisaje que la hizo y que en ella reverbera, como en un espejo. «Así, en todas las lenguas madres se revela la condición expresa de un paisaje, y así, la armonía de la lengua griega es la fragancia de las islas doradas» *(OE,* 645). Las llanuras dilatadas, monótonas, uniformes, obligan al hombre a proyectar su centro en el cielo infinito. En cambio, en el valle y la montaña, con sus contrastes y delimitaciones, cada punto es centro de una nueva focalización y engendra con ello un nuevo espectáculo de formas y perspectivas. «El sentir de los griegos fue hijo del mar y del cielo, de las colinas con olivares y viñedos y de las serranías con rebaños, de los bosques con genios y de la lujuria de las formas» *(OE,* 644), a diferencia de la llanura, «yermo espiritual... (en que) sólo florecen los cardos del quietismo» (ibíd.). En un sentido análogo, Miguel de Unamuno había encontrado en la meseta castellana, altar del cielo infinito, «un paisaje monoteístico» (I, 809), propicio al vuelo y a la oblación de los místicos. «Faltan suaves transiciones ni hay otra continuidad armónica que la de la llanura inmensa y el azul compacto que la cubre e ilumina» (I, 809), mientras que el nimbo, el matiz, la transición fluida, abundan en aquellos paisajes panteístas, en que se engolfa el alma en las cosas, en el juego de sus formas y volúmenes.

Entre los diversos motivos que llevaron a la generación finisecular a su «retorno a la tierra», Pedro Laín señala la influencia positivista del medio, el hastío de la historia y su preferencia por la naturaleza, y «la recia corporeidad de la España soñada»[13]. No voy a restar importancia a esta triple motivación, pero me parece necesario llamar la atención, ante todo, sobre el «alma», categoría básica finisecular[14], a diferencia del espíritu y del cuerpo, y muy afín a la carne sintiente y sensible. Lo que prima en esta generación, pese a sus lecturas positivistas, si se exceptúa a Ganivet, no es la tierra como «medio» físico, determinante de las formas de vida, sino en cuanto circunstancia o elemento vital, que envuelve, a modo de placenta, la vida del hombre. Tampoco la naturaleza extática y objetiva, sino aquella otra capaz de vibrar, a la romántica, con pulsos y ritmos interiores. «El espíritu, el pneuma, el alma histórica —puntualiza muy finamente Unamuno— no se hace sino sobre el ánima, la psique, el alma natural geográfica y geológica si se quiere» (I, 706). En el fondo tierra/alma o paisaje/alma, como tan certeramente cantó Antonio Machado en «Los campos de Soria»:

> me habéis llegado al alma,
> ¿o acaso estábais en el fondo de ella? (CXIII, núm. 9).

Para responderse, ya de vuelta en su Andalucía, y en la hora de la memoria esencial del corazón:

---

[13] *La generación del 98,* ob. cit., págs. 194-195.

[14] Véase los capítulos XVII, «Epifanías del alma», y XIX, «La nueva subjetividad».

digitalia
www.digitalia.us

Tierra de alma, toda, hacia la tierra mía
por los floridos valles, mi corazón te lleva (CXVI).

Pero esto significa que todo paisaje tiene un alma, una vibración única que transmite a su lengua, y a la recíproca, toda alma tiene un paisaje interior y requiere de un idioma propio para poder expresarlo. «Siento que ese paisaje —escribe Unamuno— que es a su vez alma, psique, ánima —no espíritu— me coge el ánima como un día esta tierra española, cuna y tumba, me recogerá —así lo espero— con el último abrazo maternal de la muerte» (I, 705). ¿Cuál es el paisaje / alma y lengua, o el alma / paisaje de la generación española del fin de siglo? Conviene reparar a este propósito en que existen dos tipos de paisaje muy opuestos, el visto y el ensoñado, el analizado objetivistamente y el sentido, «porque hay —decía Unamuno— dos maneras de traducir artísticamente el paisaje en la literatura. Es la una describirlo objetiva y minuciosamente, a la manera de Zola o de Pereda, con sus pelos y señales todas; y es la otra, manera más virgiliana, dar cuenta de la emoción que ante él sentimos. Estoy más por la segunda» (I, 999). Manera virgiliana o machadiana, pues, como recuerda Azorín a propósito del paisaje machadiano, su modo «es la o*bjetivización* del poeta en el paisaje que describe» (II, 805), o, dicho a la recíproca, la *subjetivización* del paisaje como estado de alma. Éste es, por lo demás, el modo de toda la generación. Esta subjetivización no debería entenderse como el producto de una proyección caprichosa. La *Einfühlung* equivale propiamente a una simbiosis del narrador y el paisaje, vibrando al unísono, tomados por una misma alma. La subjetivización o humanización del paisaje va a la par con la objetivización del alma. En este sentido, tal como lo entendió Unamuno, «el paisaje solo en el hombre, por el hombre y para el hombre, existe en arte» (I, 999). Así parece entenderlo también Antonio Machado en sus «Campos de Soria»:

¡Las figuras del campo sobre el cielo!
Dos lentos bueyes aran
en un alcor, cuando el otoño empieza,
Y entre las negras testas doblegadas
bajo el peso del yugo,
pende un cesto de juncos y retama,
que es la cuna de un niño;
un hombre que se inclina hacia la tierra,
y una mujer que en las abiertas zanjas
arroja la semilla.
Bajo una nube de carmín y llama
del poniente las sombras se agigantan (CXIII, núm. 4).

Campos de Castilla, la obra más característica, sin duda, del paisajismo machadiano, está poblada de estas figuras intrahistóricas —el pastor, el labrador, el loco...— o de la evocación de historias, leyendas, acontecimientos, como en «La casa de Alvargonzález», que le dan al paisaje su vibración de alma. A veces se ha dicho que se trata de un paisaje «ideologizado»; no lo creo; nunca con la ideología se ha podido hacer gran arte; humanizado, sí, pero en el sentido de la dramatización vital, como reverbero de la

digitalia
www.digitalia.us

vida que en él se gesta. No es, por lo demás, un espejo de la historia, como suele creerse, pues se olvida que la historia no está proyectada sobre el paisaje, como si éste fuera meramente su escenario, sino sentida y resoñada en él, transustanciada, se diría, como el alma misma en la carnalidad de la tierra. No es, pues, una idea compartida de la historia de España la que inspira los paisajes, sino el «dolorido sentir» intrahistórico del alma española, que se transpira en contacto con la tierra. Compárense en este sentido los siguientes cuadros paisajísticos, donde se pecibe la pura emoción del alma de la tierra, sin contagio ideológico alguno:

La primera visión se debe a la pupila vasca de Unamuno, en sus primeros contactos, allá en 1895, con la tierra de Castilla:

> Recórrense a las veces leguas y más leguas desiertas sin divisar apenas más que la llanura inacabable, donde verdea el trigo o amarillea el rastrojo, alguna procesión monótona y grave de pardas encinas de verde severo y perenne, que pasan lentamente espaciadas, o de tristes pinos que levantan sus cabezas uniformes. De cuando en cuando, a la orilla de algún pobre regato medio seco o de un río claro, unos pocos álamos, que en la soledad infinita adquieren vida intensa y profunda. De ordinario anuncian estos álamos al hombre; hay por allí algún pueblo, tendido en la llanura al sol, tostado por éste y curtido por el hielo, de adobes muy a menudo, dibujando en el azul del cielo la silueta de su campanario. En el fondo se ve muchas veces el espinazo de la sierra... Son estribaciones de huesosas y descarnadas peñas erizadas de riscos, colinas recortadas que ponen al desnudo las capas del terreno resquebrajado de sed, cubiertas cuando más de pobres hierbas, donde sólo levantan cabeza el cardo rudo y la retama desnuda y olorosa... En la llanura se pierde la carretera entre el festón de árboles, en las tierras pardas, que, al recibir el sol, que baja a acostarse en ellas, se encienden de un rubor vigoroso y caliente. ¡Qué hermosura la de una puesta de sol en estas solemnes soledades! Se hincha al tocar el horizonte, como si quisiera gozar de más tierra, y se hunde, dejando polvo de oro en el cielo, y en la tierra sangre de luz. Va luego blanqueando la bóveda infinita, se oscurece de prisa, y cae encima, tras fugitivo crespúsculo, una noche profunda en que tiritan las estrellas. No son los atardeceres dulces, lángidos y largos del Septentrión. ¡Ancha es Castilla! ¡Y qué hermosa la tristeza reposada de este mar petrificado y lleno de cielo! (I, 808-809).

El alma de Castilla está aquí presente en su carnalidad, con una plasticidad dramáticamente viva e intensa, un alma simple y elemental, sufriente, pero de serena infinitud en sus vastas soledades. La segunda visión, con los mismos elementos básicos, es obra de la pupila levantina, fina y sensible a los matices, de Azorín, minuciosa en su notación cuasialgebraica y musical:

> Yo veo las llanuras dilatadas, inmensas, como una lejanía de cielo radiante y una línea azul, tenuamente azul, de una cordillera de montañas. Nada turba el silencio de la llanada; tal vez en el horizonte aparece un pueblecillo, con su campanario, con sus techumbres pardas. Una columna de humo sube lentamente. En el campo se extienden, en un anchuroso mosaico, los cuadros de trigales, de barbechos, de eriazo. En la calma profunda del aire revolotea una picaza, que luego se abate sobre un montecillo de piedras, un majano, y salta de él para revolotear luego otro poco. Un camino, tortuoso y

digitalia
www.digitalia.us

> estrecho, se aleja serpenteando; tal vez las matricarias inclinan en los bordes sus botones de oro. ¿No está aquí la paz profunda del espíritu? Cuando en estas llanuras, por las noches, se contemplan las estrellas con su parpadear infinito, ¿no estará aquí el alma ardorosa y dúctil de nuestros místicos? (II, 481)[15].

La técnica pictórica de Azorín es muy distinta a la de Unamuno. No hay aquí plasticidad carnal sino tenue dibujo de líneas, sensaciones y colores, a manera del impresionismo, con un leve difuminado poético, que introduce la columna de humo, volviendo más sutil y evanescente toda la atmósfera, Y, sin embargo, trasciende del paisaje una emoción intensa, intrahistórica, en esa serenidad augusta y callada soledad, donde llega a sentir el alma mística de la tierra. Otras veces, el paisaje se hace alma con sólo reverberar en él la memoria de la historia:

> En los días grises de otoño, o en marzo, cuando el invierno finaliza, se siente en esta planada silenciosa el espíritu austero de la España clásica, de los místicos inflexibles, de los capitanes tétricos —como Alba—; de los pintores tormentarios —como Theotocópuli—: de las almas tumultuosas y desasosegadas —como Palafox, Teresa de Jesús, Larra...—. El cielo es ceniciento; la tierra negruzca; lomas rojizas, lomas grises, remotas siluetas azules cierran el horizonte. El silencio es solemne. Y la llanura solitaria, tétrica, suscita las meditaciones desoladoras, los éxtasis, los raptos, los anonadamientos de la energía, las exaltaciones de la fe ardiente (I, 892).

La tercera visión es de una pupila de novelista, Baroja, atenta, sobre todo, a los flujos y reflujos de las horas, de los estados del alma, de los cursos y meandros de la acción. Se trata de un atardecer, junto a la confluencia del Eresma y el Clamores, bajo las altas torres del Alcázar de Segovia:

> Veíanse a espaldas del pueblo lomas calvas, bajas colinas blancas, de ocre, violáceas, de siena...; alguna que otra mancha roja. El camino, de un color violeta, subía a hacia Zamarramala; pasaban por él hombres y mujeres, ellas con refajos de color sobre la cabeza, ellos llevando del ronzal las caballerías. A la puesta del sol, el cielo se despejó; nubes fundidas al rojo blanco aparecieron en el Poniente. Sobre la incandescencia de las nubes heridas por el sol se alargaban otras de plomo, inmóviles, extrañas. Era un cielo heroico; hacia el lado de la noche, el horizonte tenía un matiz verde espléndido. Los pináculos de la catedral parecían cipreses de algún cementerio. Oscureció más, comenzaron a brillar los faroles en el pueblo. El verde de los chopos y de los álamos se hizo negruzco; el de las lomas cubiertas de césped se matizó de un tono rojizo al reflejar las nubes incendiadas del horizonte; las lomas rapadas y calvas tomaron un tinte blanquecino, cadavérico. Sonaron campanas en una iglesia: le contestaron al poco tiempo las de la catedral con el retumbar de las suyas. Era la hora del *Angelus* (VI, 50-51).

Aquí, mediante el intenso dramatismo cromático y la entonación lírica de la campana del *Angelus,* mientras cae la noche, Baroja ha logrado captar el alma grave y heroica de la tierra, cercada por la muerte. Y, cerrando el friso, la visión «A orillas del

[15] Véase también el parágrafo titulado «El mar», en *Castilla* (II, 698).

digitalia
www.digitalia.us

Duero», de la pupila andaluza de Antonio Machado, casi pupila/corazón, entrañado en el alto llano numantino:

> El Duero cruza el corazón de roble
> de Iberia y de Castilla.
> ¡Oh tierra triste y noble,
> la de los altos llanos y yermos y roquedas,
> de campos sin arados, regatos ni arboledas;
> decrépitas ciudades, caminos sin mesones
> y atónitos palurdos sin danzas ni canciones
> que aún van, abandonando el mortecino hogar,
> como tus largos ríos, Castilla, hacia la mar! (XCVIII).

Sin color ni dibujo, sin adjetivación apenas, con pura materia sustantiva, Machado logra, sin embargo, una pintura relato de desolación, sobre la imagen manriqueña de los ríos huyendo hacia la mar, mientras trasciende de la tierra una tristeza grave y noble. El paisaje es aquí pura emoción de la tierra. Se ha dicho, nada menos que con la autoridad de Menéndez Pelayo —el propio Azorín lo asegura—, que Teófilo Gautier, en su celebrado *Viaje a España,* «ayudó a la juventud del 98 a ver el paisaje de España» (II, 911) al contemplarlo con una mirada puramente cromática y figurativa, libre de ideología. No voy a discutir el dato, pues hay en efecto semejanzas formales y plásticas que así lo acreditan. Pero, ¿dónde hay una sola página *del Viaje a España* de Gautier con esta profunda emoción del alma de las cosas?... Y no es sólo Castilla la tierra/alma. Parecería como si estos escritores sólo hubieran tenido sensibilidad para el paisaje castellano, al que habrían idealizado, mitificado, como un paradigma. Nada más inexacto. Basta con recordar el título unamuniano *Por tierras de Portugal y España* para deshacer este error. La avidez paisajística de la generación finisecular se extiende a toda España, la central y la periférica, la peninsular y la insular; ahí están para probarlo los magníficos paisajes unamunianos de Gran Canaria y Fuerteventura, o los galaicos en Valle-Inclán y Unamuno[16], o los levantinos en Azorín, o la tierra vasca sentida intrahistórica y entrañablemente por Baroja o por Unamuno *en Paz en la guerra,* o los nuevos *Campos de Andalucía* en Antonio Machado. Y siempre son tierras con alma: el alma trágica de Andalucía que adivina Azorín, y que confirman tantos poemas machadianos, o el alma gótica de Galicia, melancólica y perfumada de leyendas, o la serena y clásica de Cataluña, o la vigorosa y telúricamente ensimismada del País Vasco. No sólo es la encina castellana el árbol mítico, sino el olivo —«árbol sombrío», a cuya sombra sueña el poeta Machado la vuelta de Deméter[17]—, o el robledal misterioso y oscuro de los bosques gallegos o vascos, o el milenario drago y la ascética aulaga de las Islas canarias. Pocas veces se ha dado en la historia de España, como en esta generación de fin de siglo, un reconocimiento tan preciso y entrañable de la *una y diversa España,* en sus peculiaridades inter-

[16] Véase, como ejemplo, de Unamuno, *Por tierras de Portugal y España,* y de Valle-Inclán, entre otros, *Flor de Santidad.*

[17] Véase el poema CLIII, «Olivo del camino», de *Nuevas Canciones.*

digitalia
www.digitalia.us

nas y diferencias culturales, como de hombres venidos de la periferia y que, por lo mismo, tenían una pupila más sensible para captar los contrastes y los matices. Que Castilla les ganase el alma no quiere decir que mermara su sensibilidad para otras tierras y culturas. Castilla se lleva la palma por razones obvias: Castilla ha hecho a España, la ha fraguado en su unidad política, ha ensoñado la empresa y encendido su verbo; de ahí que estos escritores busquen el alma intrahistórica de esa lengua y de esa empresa en la tierra de Castilla.

¿Es acaso nacionalismo castellano, español, unitarista y centralista, autoritario, lo que anima estas visiones? Así suele creerse, pero no deja de ser un tópico que requiere algún análisis. En este punto suelen darse análogas confusiones a las ya vistas a propósito del casticismo. La conciencia nacionalista española fue construyéndose a lo largo del siglo XIX, a impulso de las revoluciones políticas liberales, que identificaban la nación con la voluntad general encarnada en el moderno Estado liberal, y al amparo conjuntamente de la mentalidad romántica en su búsqueda de un alma colectiva. El régimen de la Restauración supuso por lo general una involución de la conciencia nacionalista hacia posiciones más tradicionales y conservadoras. Tras la revolución del 68 y la quiebra revolucionaría de la I República, fue cediendo terreno el nacionalismo «institucional» de inspiración laico-liberal a favor de un nacionalismo fuertemente «identitario» y de raíz católico-tradicionalista. El Desastre del 98, sin embargo, hizo entrar en crisis, como se ha mostrado, la mentalidad tradicional y activó el regeneracionismo, lo que determinó, al decir de J. Álvarez Junco, «un nacionalismo más activo y eficaz, desconfiado de glorias retrospectivas y en especial de sueños imperiales, salvo en Marruecos, y concentrado en la modernización interna del país»[18]. Pero en esta coyuntura de sazón interna, tuvo la competencia de los nuevos nacionalismos periféricos, que al socaire de las diferencias regionales en el desarrollo industrial del país y de una activa conciencia de identidad cultural en su burguesía, aspiraban a hacer plausibles sus proyectos emancipadores. Como también ha señalado Álvarez Junco a propósito del nacionalismo español finisecular, «sólo había un problema con esta misión al fin hallada: que había llegado tarde. Las generaciones jóvenes, de conciencia política más intensa y radical, empezaban a distanciarse de aquel proyecto secular y se iban embarcando en otros incompatibles con el españolismo: el internacionalismo obrerista, en unos casos; las identidades nacionales que rivalizaban con la española, en otros»[19]. Se comprende así que el nacionalismo español de entre siglos fuera fundamentalmente «reactivo», tanto frente al peligro separatista[20] como frente al riesgo de la lucha de clases[21]. La consigna de nacionalización de la política, desde Costa a Ortega, intentaba conjurar este doble peligro, aunando la modernización del país y su vertebración social, la reforma del Estado liberal y la conciencia más lúcida de los intereses de la «nación» en su conjunto. ¿Era

---

[18] *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX,* ob. cit., pág. 588.

[19] Ídem, pág. 593.

[20] Como precisa J. Álvarez Junco, «no se trataba ya sólo de la regeneración o modernización interior, adoptada por todas las fuerzas políticas después del 98; ahora existía también la finalidad del antiseparatismo, la defensa del Estado contra los nacionalismos disgregadores» *(Mater dolorosa,* ob. cit., pág. 601).

[21] «En esta nueva situación —ha escrito Eric Storm— el nacionalismo debía conjurar, sobre todo, los fantasmas de una amenazadora lucha de clases» *(La perspectiva del progreso,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pág. 292).

digitalia
www.digitalia.us

este nacionalismo tan centralista y autoritario como creían los nacionalismos periféricos? La verdad es que estos nacionalismos no prosperaron por reacción contra los excesos del pretendido centralismo, sino aprovechando la crisis política del régimen en el fin de siglo, la desmoralización general dominante, y, sobre todo, la debilidad de la implantación del sentimiento y la conciencia nacional en grandes capas del país. Como ha hecho notar Inman Fox, eran escasos y débiles los mecanismos de socialización y formación de la conciencia nacional (tales como escuela pública, servicio militar obligatorio, símbolos comunes)[22] y el pueblo español, que había sido la víctima doliente de la guerra de Cuba, tras el naufragio estrepitoso en sus propias carnes de los excesos de un patrioterismo retórico de ocasión, no se podía sentir identificado con las empresas nacionales del país. «Al pueblo le faltaban, como sabemos —resumen Álvarez Junco— escuelas, fiestas, ritos, símbolos, monumentos. Y le sobraban caciques, servicio militar discriminatorio, ineficacia y arbitrariedad administrativa diarias. De ahí su reacción de distancia frente al Estado y de escepticismo frente a los reclamos patrióticos»[23]. El suyo era un patrotismo amargo y desengañado, como el de los regeneracionistas, e iba a necesitar de grandes dosis de ilusión para salir a flote en medio de tan grave crisis de identidad.

En este contexto se explica la variante cultural profunda que representó en tal nacionalismo la generación finisecular. Aun cuando pasara progresivamente, como se ha visto, del regeneracionismo político hacía la regeneración interior y pusiera todo su empeño en la educación de un hombre nuevo, nunca perdió de vista que todo esto se enderezaba hacia el necesario renacimiento cultural de España. Más allá de la vía política o ideológica, optó por un sondeo simpatético en la entraña viva de la cultura y en el alma popular. No intentó nacionalizar la política, sino algo más profundo y previo, la conciencia y el sentimiento de lo común. De ahí que sea el suyo un nacionalismo más identitario que institucional, y más antropológico cultural que propiamente ideológico, cualquiera que sea el criterio ideológico que se adopte. Lo sorprendente del caso es que supo ser identitario, por modo intrahistórico cultural, sin dejarse contaminar, si se exceptúa el segundo Maeztu, con la versión casticista del nacionalcatolicismo, y, al mismo tiempo, supo ser fiel a la inspiración laico-liberal sin caer en el fetichismo burgués de las instituciones. En una palabra, creó una tradición cultural al margen del casticismo, una nueva conciencia intrapopular o intrahistórica acerca de España. Inventó los mitos, los símbolos, los héroes necesarios para infundir nuevo aliento y bríos a la conciencia nacional española. Ni el Quijote es para ellos un héroe castizo o un cristiano viejo, cosa ajena a la intención de Cervantes, como ha mostrado Américo Castro, ni el Cid un cruzado medieval en lucha contra el Islam, sino un guerrero que ensaya ante su rey, al tomarle juramento en Santa Gadea, el primer gesto del liberalismo. Y aunque celebra a Castilla, como unificadora de España, no ensalza una tradición áurea, la del Imperio y el Catolicismo contrarreformador, sino la Castilla intrahistórica, la que inventa el verbo y la empresa, y fragua un tipo humano, una actitud intrépida y voluntariosa, una forma de vida, recia y noble, que se trasunta en la tierra. Descubrió el paisaje y el paisanaje, recreó la memoria histórica y aguzó la lengua para una nueva aventura cultural.

---

[22] *La invención de España,* Madrid, Cátedra, 1997, pág. 55.

[23] *Mater dolorosa,* ob. cit., pág. 587.

digitalia
www.digitalia.us

Creo que en esto reside su mérito y la aportación inestimable que han hecho al sentimiento cultural de España, más allá de diferencias ideológicas y políticas. Fueron, pues, creadores de un nacionalismo español de otra entraña, de raíces culturales, de sensibilidad y de lengua, que en otras circunstancias históricas podría haber sido compatible con posiciones federalistas, puesto que su sentimiento e idea de España no se nutrían de los esquemas ideológicos castizos tradicionales. Que acabaran confluyendo también en una concepción política unitarista, en medio de la pleamar de los debates constitucionales de la II República, sólo explica la dificultad para concebir una vía media, la que hoy llamamos autonómica, entre los excesos de uno u otro signo.

Ahora bien, el sentimiento de la tierra es indisociable, al menos para la generación finisecular, de los hombres que la habitan, puesto que lengua y tierra son revelaciones del alma intrahistórica. Era ésta una creencia muy al gusto de la época, modelada sobre el *Volkgeist* romántico, de que hay almas colectivas o personalidades diferenciales de los pueblos, coextensivas con cada círculo lingüístico y con el curso de su historia. Ya desde el siglo XVIII existe una vasta literatura acerca de las «imágenes» que unos pueblos tienen de otros, muy a menudo clisés estereotipados por prejuicios seculares, especialmente entre vecinos. Pero el romanticismo, en reacción contra el cosmopolitismo abstracto de la Ilustración, ensaya sobre el tema una mirada especial, intrasubjetiva y autóctona, la del que busca una inmersión en sus propias raíces, a la búsqueda de su identidad. Esta herencia romántica subyace al planteamiento finisecular acerca del carácter español, o lo que es lo mismo, la personalidad colectiva —«el genio de la raza» se le llama a veces con notoria exageración— en términos no sociológicos, sino psicológicos constitucionales. No implicaba esto, ni siquiera en Ganivet, una teoría determinista del medio, ni un carácter metafísico a modo de destino inapelable, pues todos estos escritos responden, por lo general, a un actitud reformadora, que tenía que saber con qué pasta se contaba para la modelación del hombre nuevo. Baroja, por ejemplo, es radicalmente escéptico acerca de un presunto carácter español, y cree que todo se reduce a una imagen literaria, inspirada en la literatura del XVII (V, 130). Ganivet que lo da por cierto y que lo toma como producto del «espíritu territorial», admite, sin embargo, su modificación por parte de la historia. Unamuno, en su época racionalista y socialista, correspondiente a los ensayos *En torno al casticismo,* ve en el tipo castizo un producto de la historia y de determinadas condiciones socioculturales, y, por tanto, modificable en función de la casta eterna, lo universal humano, que latía en el fondo popular. Con posterioridad, tiende a fundir lo uno y lo otro, superando así la vieja dicotomía de lo castizo y lo eterno en un tipo intrahistórico español. Como se ve, hay para todos los gustos. Lo que propiamente se busca es la personalidad colectiva, a modo de constante de comportamiento, revelada en la historia. La componen tanto rasgos disposicionales como comportamentales, de modo que lo psíquico temperamental se mezcla a menudo con cualificaciones de la conducta moral y religiosa. En términos generales, este tipo humano viene a identificarse con la personalidad fraguada por la lengua, la tierra y la empresa histórica de Castilla.

En las distintas versiones del «carácter español» se acusa, ya que no un común denominador, al menos, un cierto aire de familia. Con palmaria anacronía le atribuye Ganivet una impronta estoica, senequista. «Cuando se examina la constitución ideal de Es-

digitalia
www.digitalia.us

paña —escribe en su *Idearium español*— el elemento moral y en cierto modo religioso que en ella se descubre, como sirviéndole de cimiento, es el estoicismo» (I, 151). Por lo estoico entiende aquí básicamente una actitud, «no dejarse vencer por nada extraño a tu espíritu», estribar en una «fuerza madre» o «eje diamantino», en torno al cual se forma la trama de la vida (I, 152). Se trata, pues, de una disposición básica de carácter, confusamente psicológico-moral, donde cuenta fundamentalmente la energía vital de la voluntad, la autarquía, y un sentimiento natural de la dignidad humana. Todo esto es lo estoico, pero no tanto como influencia histórica expresa, sino por connaturalidad. Y «esto es español y es tan español, que Séneca no tuvo que inventarlo, porque, lo encontró inventado ya» (I, 152). A este fondo romano/visigótico vino a sumarse, como en un crisol, la herencia árabe, concretamente, «el misticismo, que fue la exaltación poética y el fanatismo, que fue la exaltación de la acción» (I, 161) —elementos ambos diferenciales, según Ganivet, del espíritu religioso español—. Ramiro de Maeztu, en cambio, discrepa de este diagnóstico, al sostener que el tipo humano español se ha forjado en sus actitudes precisamente en su «lucha contra los moros y judíos», es decir, contra el «fatalismo musulmán» y contra el «exclusivismo israelita», contraponiéndole sus creencias fundamentales sobre el libre arbitrio y la igualdad de los hombres (O, 974-975).

Hay otros rasgos característicos, a juicio de Ganivet, como la tendencia al dilematismo, la falta de resolución en el arte, el exarcebado idealismo, cuya contrapartida es un no menos tosco materialismo, todo lo que le lleva a expresar, en la *Correspondencia* pública con Unamuno sobre *El porvenir de España,* aquel juicio asombrosamente desconcertante, incluso desde las premisas sentadas en el *Idearium* por el propio Ganivet «España es una nación absurda y metafísicamente imposible, y el absurdo es su nervio y su principal sostén. Su cordura será la señal de su acabamiento» (II, 1075-1076). Creo que lo determinante para Ganivet en el tipo español, caracterológicamente hablando, es la voluntad, pero una voluntad antojadiza, a retazos o ráfagas, entre el quietismo y la súbita resolución, falta de método y disciplina, y ayuna las más de las veces de criterios sólidos de orientación (por lo que cae frecuentemente en el absurdo de sus resoluciones), y de ahí el morbo de la abulia, que denuncia tan acremente, y la necesidad de una formación en un idealismo socrático de nueva planta, tal como lo concibe en la figura de su Pío Cid. Desde este diagnóstico se entiende su receta. «El individualismo indisciplinado que hoy nos debilita... ha de ser algún día individualismo interno y creador, y ha de conducirnos a nuestro gran triunfo ideal. Tenemos lo principal, el hombre, el tipo; nos falta sólo decidirle a que ponga manos a la obra» (I, 303).

Unamuno, por su parte, destaca el individualismo, la afirmación escueta y absoluta del yo frente al mundo, y ve en ello su conexión con la voluntad. «Este fuerte individualismo y de un individuo que se esfuerza por persistir le llevó a fijarse siempre en la dirección práctiva volitiva, y he ahí por qué admiraba tanto Schopenhauer a los españoles, teniéndolos por una de las castas más llenas de voluntad —o de voluntariedad más bien— más *vividoras»* (I, 1090). Y de nuevo su diagnóstico coincide con el de Ganivet, pues se trata de una voluntad que oscila entre la indolencia y la violencia, la rutina y la innovación. «Tal el alma castiza, belicosa e indolente, pasando del arranque a la impasibilidad, sin diluir una en el otro, para entrar en el heroísmo sostenido y oscuro, difuso y lento, del verdadero trabajo» (I, 827). Le va, pues, el espíritu de la aventura o de la ha-

digitalia
www.digitalia.us

zaña heroica, el alto vuelo del alma arrebatada, como en la mística, más que la ciencia tenaz de los siglos humanos. Este recio y violento individualismo, más de perfil y definición que de bulto y contenido, resulta ser la clave, a juicio de Unamuno, para entender muchos rasgos del alma castiza española, como el dogmatismo, «de sostenella y no enmendalla», o el integrismo, al que entiende como «el triunfo del máximo de individualidad compatible con el mínimo de personalidad» (I, 1091), o el anarquismo íntimo con que se afirma cada individuo frente a otro en la vida social, y, hasta explicaría, piensa Unamuno, «la intensísima sed de inmortalidad individual que al español abrasa, sed que se oculta en eso que llaman nuestro culto a la muerte» (I, 1090).

Y junto al individualismo, como consecuencia de «caracteres de individualidad bien perfilada y de complejidad escasa» (I, 823), la interna disociación. «Alma sin nimbo», la define Unamuno, esto es, sin transiciones ni matices, sin «materia conjuntiva», que le dé continuidad interior (I, 812), dibujada con perfiles duros y secos contrastes, como las tintas disociadas y violentas de sus campos. «El paisaje se presenta —escribe— recortado, perfilado, sin ambiente casi, en un aire transparente y sutil» (I, 808). Y Azorín reitera esta íntima afinidad entre el alma disociada y la tierra:

> La mentalidad como el paisaje es clara, rígida, uniforme, de un aspecto único, un solo tono. Ver el adusto y duro panorama de los cigarrales de Toledo es ver y comprender los retorcidos y angustiados personajes del Greco; como ver los maciegales de Ávila es comprender el ardoroso desfogue lírico de la gran santa, y ver Castilla entera, con sus llanuras inacabables y sus rapadas lomas es percibir la inspiración que informa nuestra literatura y nuestro arte. Francisco de Asís, el místico afable, amoroso, jovial, ingenuo, es, interpretado por el cincel de Cano, un asceta espantable, amojamado, escuálido, bárbaro (I, 925).

A esta voluntad enteriza y mentalidad disociada, hay que añadir, como tercer rasgo esencial, un sentimiento básico de tristeza trascendente, de melancolía, quizá por lo desmesurado del afán y lo arduo del esfuerzo en contraste con lo escaso de la ganancia. La melancolía es el *rictus* de los héroes jubilados. Esta melancolía trasciende de los hombres, las ciudades, y hasta de la tierra, con el agrio olor de los esfuerzos baldíos. Así lo siente Antonio Machado.

> ¡Oh tierra ingrata y fuerte, tierra mía!
> ¡Castilla, tus decrépitas ciudades!
> ¡La agria melancolía
> que puebla tus sombrías soledades! (CII).

Melancolía que, con la altivez, forma parte de la proverbial gravedad castellana. En la imagen estereotipo de España por otros pueblos europeos, figuraba la gravedad española con una punta de orgullo, que a Kant se le antojaba debía ser digno de mejor causa. Pero esta gravedad presenta una ambivalencia característica, pues si de un lado es seriedad y sobriedad, del otro puede rayar en rudeza y hasta crueldad. Azorín alaba, por ejemplo, el gesto sobrio y elegante, «este gesto, único, maravilloso, sólo lo ha tenido España; este gesto, esta leve inclinación, es toda la vieja y legendaria cortesía española»

digitalia
www.digitalia.us

(II, 174). Machado, en cambio, ha visto finamente esta ambivalencia. Compárese su elogio de la Castilla de los caballeros:

> ¡Castilla varonil, adusta tierra;
> Castilla del desdén contra la suerte,
> Castilla del dolor y de la guerra,
> tierra inmortal, Castilla de la muerte! (CII)

con el cuadro de rudeza y violencia, que nos ofrece en «Por tierras de España»:

> El numen de estos campos es sanguinario y fiero;
> veréis agigantarse la forma de un arquero,
> la forma de un inmenso centauro flechador (XCIX).

La anarquía íntima del alma, en fin, rima bien con la contienda civil y la rivalidad, que las más de las veces no es sana emulación, sino envidia. Sobre la envidia hispánica hay, como se sabe, una larga literatura desde Quevedo y Gracián hasta Unamuno, con espléndidas descripciones psicológicas. Pero quizá nadie ha captado su gesto mejor que Antonio Machado:

> Los ojos siempre turbios de envidia o de tristeza
> guarda su presa y llora la que el vecino alcanza:
> ni para su infortunio ni goza su riqueza;
> le hieren y acongojan fortuna y malandanza (XCIX).

Y la aguda observación del poeta la corrobora más tarde la reflexión de Juan de Mairena.

> El español suele ser un buen hombre, generalmente inclinado a la piedad. Las prácticas crueles —a pesar de nuestra afición a los toros— no tendrán nunca buena opinión en España. En cambio, nos falta respeto, simpatía y, sobre todo, complacencia en el éxito ajeno (Juan de Mairena I)[24].

He aquí la base de nuestro déficit constitutivo —dirán por los mismos años José Ortega y Eugenio D'Ors— en el diálogo y la amistad.

3. Adivinando los héroes

Pero no hay pueblo, esto es, comunidad de sentimientos y aspiraciones, al modo romántico, sin héroes que encarnen su destino, ni cultura sin la constelación de los mitos, que circundan su horizonte de valor. La figura romántica del héroe, conciencia de su

[24] Cit. por J. L. Abellán en *Visión de España en la generación del 98* (Antología), Madrid, Emesa, 1968, pág. 159.

digitalia
www.digitalia.us

pueblo y arquetipo de su voluntad, inspiró en gran medida el pensamiento político de la generación finisecular. Como insiste Unamuno, en sintonía con Hegel y Carlyle:

> No es el héroe otra cosa que el alma colectiva individualizada, el que por sentir más al unísono con el pueblo, siente de un modo más personal: el prototipo y el resultante, el nodo espiritual del pueblo. Y no puede decirse que guíen a éste, sino que son su conciencia y el verbo de sus aspiraciones (I, 917).

A su vez, el mito representa para el pensamiento romántico un manantial inconsciente de sentido y valor, abierto intrahistóricamente por la imaginación creadora. Adivinar sus héroes, recrear sus mitos, son tareas forjadoras de comunidad. De ahí que tenga que ahondar en ellas el ensueño de nueva patria. De la misma idea participa Maeztu. A propósito de su *Don Quijote, don Juan y la Celestina. Ensayos de simpatía,* subraya que «en los mitos literarios representativos hemos de encontrar, de ser cierta esta idea, no ya la historia, sino algo mejor: los sentimientos que la mueven...» *(O*, 223). ¿Es acaso ésta una vía irracional, condenada a petrificarse en casticismo? No lo creía así Maeztu, quien añade esta aguda advertencia:

> Sólo que los mitos literarios no llegan a grandes meramente por expresar ideales históricos, sino que han de personificar los valores permanentes humanos *(O*, 224).

Eso es tanto como decir, en clave de Unamuno, que son intrahistóricos, y, en la hondura del alma popular, que los ha soñado, comunican con la conciencia universal. Los mitos son liberadores y creadores de conciencia si son arquetipos de una conciencia moral, aun cuando fragüen esta universalidad en figuras de individualidad específica. Por eso, más que históricos, son intrahistóricos y eternos. Para la generación finisecular española, no se trata de un héroe castizo, como lo era tradicionalmente el Cid Campeador, sino intrahistórico, y, por lo mismo, mítico o ideal. Es cierto que para el regeneracionismo costista vuelve el Cid, no como el batallador legendario, sino como el héroe civil que exige juramento en Santa Gadea a su rey de no haber tenido parte en la muerte de su hermano, y Menéndez Pidal recrea su figura en *La España del Cid* vinculándola con la primera aventura de la lengua castellana, pero el héroe por antonomasia es ahora don Quijote, un fruto del inconsciente colectivo intrapopular, según Miguel de Unamuno, que vino a encarnarse en la pluma de Cervantes. «Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento —precisa Unamuno— no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a Don Quijote» (VII, 293). Héroe/mito o mito heroico, donde se funden la figura prototípica y el sentido simbólico en una alianza inquebrantable. El héroe histórico está ligado indefectiblemente a la facticidad de una época y una circunstancia, mientras que el héroe/mito arraiga en la intrahistoria, y, por lo mismo, trasciende toda coyuntura. De ahí su valor como un manantial inagotable de inspiración.

Antes que recrear el quijotismo, la generación finisecular lleva a cabo su conversión existencial a don Quijote. Es bien patente en Miguel de Unamuno, desde su primer grito de «¡muera don Quijote!», en la pleamar del regeneracionismo, a su posterior identi-

digitalia
www.digitalia.us

ficación simpatética con la figura del loco sublime, nada menos que «el Cristo español». La primera recusación se hace en nombre de la cordura y del buen corazón de Alonso Quijano —es hora ya de entrar en razón y buen sentido— contra los desvaríos y locas aventuras del caballero andante. En sentido complementario, el primer Maeztu lanza contra *El Quijote,* en 1903*,* el epíteto de «decadente», no ya por la insensatez del personaje, sino por arruinar las ilusiones y los arrestos en el combate. No estaba sólo en en esta lectura, como hace constar el propio Maeztu, pues incluso Ramón y Cajal ha visto en la inmortal obra de Cervantes «el poema de la resignación y la desesperanza» *(O,* 563). Más tarde, Maeztu precisará que, aun cuando se trate de un libro de decadencia, entendido desde su contexto histórico en el XVII, es «un libro sano», esto es, moralizante y tonificante, «porque la España de aquel momento, también fatigada, a consecuencia de la labor heroica, abnegada y excesiva de todo el siglo precedente, halló en el *Quijote* la sugestión que necesitaba para acomodarse a la cura de descanso que requerían su ánimo y su cuerpo» *(O,* 562). Este descanso psicológico consistió en una forma de consuelo, bien humorado, de tan grave cosecha de desilusiones, para un pueblo que había querido demasiado y necesitaba restaurar fuerzas y polarizarlas en una nueva dirección.

Curiosa y paradójicamente, el estímulo en sentido contrario lo vino a dar Ganivet, por mucho que en su *Idearium español* hubiera recetado una cura análoga de retracción y recogimiento. En su *Correspondencia* pública con Unamuno sobre *El porvenir de España* desliza un juicio sorprendente, como apostilla a la postura unamuniana sobre la necesaria recuperación del juicio en el hidalgo loco. Dice Ganivet:

> Ésta es también mi idea aunque yo no doy la curación por tan inmediata. España es una nación absurda y metafísicamente imposible, y el absurdo es su nervio y su principal sostén. Su cordura será la señal de su acabamiento (II, 1075-1076).

Creo que ésta fue una sugestión decisiva, que hará mella en Unamuno, y dejará sentir su influencia, una vez que quiebre, con la crisis de 1897, su racionalismo y regeneracionismo de primera hora. ¿Cómo no vincular este absurdo, nervio del alma española según Ganivet, con la íntima contradicción unamuniana, simbolizada en don Quijote, entre el reino puro de la idealidad y el reconocimiento resignado de la facticidad del mundo —agonía que alumbra, sin embargo, la quijotesca «esperanza en lo absurdo racional»? (VII, 255). En el *Idearium,* por lo demás, Ganivet había celebrado, a propósito del tipo español, el símbolo de don Quijote, «el Ulises español» —quizá por ser un héroe viajero, aun cuando de otras aventuras, ligero de equipaje y grávido de sueños y aspiraciones:

> Su acción es una inacabable creación, un prodigio humano, en el que se idealiza todo cuanto en la realidad existe, y se realiza todo cuanto idealmente se concibe (I, 304).

No hay sombra, mácula o reparo alguno que hacer, por parte de Ganivet, al héroe cervantino, en cuyo idealismo ve, en un sentido opuesto a Unamuno, el tónico indispensable para un pueblo, «que ha perdido la audacia, la fe en sus propias ide-

digitalia
www.digitalia.us

as, porque busca fuera de sí lo que dentro de sí tiene» (I, 305). *El Quijote* se vuelve ahora el evangelio de la salvación nacional. Es el comienzo de una nueva lectura, en clave romántica, que alcanzará su apogeo, unos años más tarde, en la unamuniana *Vida de don Quijote y Sancho* (1904). No hay en él una estéril pasión de idealidad, ni es el símbolo de un desengaño, al modo barroco, sino del esfuerzo creador de la fe, de la exaltación sentimental, de la ilusión y la voluntad heroica. No vuelve de su derrota, al cárdeno sol poniente, abatida su noble cabeza melancólica sobre el pecho, como una interrogación dolorosa bajo la pesadumbre de sus sueños. Don Quijote va, por el contrario, resuelto a su aventura, fiel a la ley de su corazón, lanza en ristre, caballero andante de una idealidad, que desafía el orden del mundo, sin cuidarse del fracaso ni del ridículo. Así lo ve Unamuno. «No floreció, pues, su locura hasta que su cordura y su bondad hubieron sazonado bien» (III, 68). Su locura era la del buen corazón o la voluntad magnánima, que se resuelve heroicamente por la justicia, a la contra del mostrenco sentido común de los curas y bachilleres de la hora de España.

> Y creedme —asegura Unamuno, su comentarista— la locura de la voluntad, la nobilísima locura quijotesca de querer que el mundo sea, no como es, sino como creemos que debe ser y queremos que sea, y proceder así con él, es una locura que lleva siempre al más grande triunfo, al de saber vencerse sabiendo ser vencido (VII, 1212).

El caballero anda ahora vertido en una empresa civil de decir la verdad, oportuna o inoportunamente, denunciar la injusticia y luchar por la implantación de un reino de idealidad sobre la tierra. Para tal empresa se requiere de una extrema energía de voluntad, que sólo puede generar el poder del ensueño. Por eso don Quijote es el caballero de la fe «en lo absurdo racional», y, conjuntamente, el de la intrépida esperanza, «porque la esperanza es la flor del esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, y ese esfuerzo constituye el ser mismo» (III, 193). Es también el caballero de la gloria, que no es sin más la sed de renombre y fama, sino ansia de no morir. «¡El toque está en no morir —exclama Unamuno—. Ésta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca» (III, 228). Maeztu le añadirá más tarde el título del caballero del amor, del que es «prototipo, en su expresión más elevada de amor cósmico, para todas las edades... Todo gran enamorado se propondrá siempre realizar el bien de la tierra y resucitar la edad de oro en la de hierro, y querrá reservarse para sí las grandes hazañas, los hechos valerosos» *(O,* 566). Leído, pues, «en perspectiva histórica —precisa Maeztu— ya no se le aplicará la palabra decadente como un reproche, sino como definición» *(O,* 563), esto es, como la representación de una España en decadencia y cansada, que necesitaba consolarse en su desilusión. «Esta perspectiva histórica nos inmuniza contra la sugestión de desengaño que quiera infiltrarnos el *Quijote» (O,* 564). También en Maeztu, a fin de cuentas, se presta el libro cervantino a una relectura romántica, que extrema los rasgos característicos del arte barroco, «en cuanto voluntad de ideal y de creencia que se sobrepone a la realidad, a la evidencia de los sentidos y al natural discurso, como en los cuadros de El Greco hay una espiritualidad que no tienen graciosamente las figuras, sino que quieren tenerla, y por eso la alcanzan» *(O,* 564).

digitalia
www.digitalia.us

En cuanto a Azorín, también sabe destilar el espíritu quijotesco de la ganga de sus desvaríos y desventuras. Se trata, también para él, de un héroe romántico, «un espíritu sin trabas, libre, (que) había de volar frenético por las regiones del ensueño y la quimera» (II, 274), según lo adivina en el campo manchego, cuando escribe *La ruta de don Quijote,* pero detrás de este frenesí se esconde el oro líquido, que da sentido y valor a su aventura. Saber discernirlo es de buenos entendedores, porque, piensa Azorín, una cosa es

> la exaltación loca y baldía que Cervantes condenó en el *Quijote;* no aquel amor al ideal, no aquella ilusión, no aquella ingenuidad, no aquella audacia, no aquella confianza en nosotros mismos, no aquella vena ensoñadora, que tanto admira el pueblo inglés en nuestro Hidalgo, que tan indispensables son para la realización de todas las grandes y generosas empresas (II, 313).

Quedaban así salvados al unísono, no sólo el *pathos* trágico, sino el mismo *ethos* del héroe. De ahí la grandeza de su heroísmo, una eterna lección de vida, y de lucha, para los que tenemos que esforzarnos contra los embates de la inercia, la rutina y la muerte. «Tal vez nuestro vivir, como el de Alonso Quijano el Bueno, es un combate inacabable, sin premio, por ideales que no vemos realizados... Yo amo —confiesa Azorín— esa gran figura dolorosa que es nuestro símbolo y nuestro espejo» (II, 244).

Y hasta el mismo Baroja, tan displicente y anticonvencional, tan poco cervantino —«Cervantes», confiesa, «es para mí un espíritu poco simpático»—, cree, no obstante, que aventaja a todos sus contemporáneos «por el acierto de una invención, la de Don Quijote y Sancho, que es en Literatura lo que el descrubrimiento de Newton es en Física» (V, 182), esto es, una revolución en el arte de contar, pero no menos, cabe colegir, en el sentido mismo del cuento, pues al cabo Cervantes con sus dos figuras inmortales ha descubierto la ley de gravedad del espíritu, la tensión entre dos polos inseparables en el orden de la realidad, la convivencia dramática entre idealidad y facticidad.

Y junto al héroe idealista por excelencia, don Quijote, el otro héroe, desengañado y reconvertido a un realismo, cuerdo y prudente, trascendente, Segismundo. Ciertamente, el protagonista de *La vida es sueño* no llegó a gozar de la trascendencia simbólica del personaje cervantino, pero conjuntamente con él forma el dúo definidor de la personalidad intrahistórica española. Para Ganivet, Segismundo es el símbolo de España, de su historia, agitada y convulsa, de sus ensueños y empresas imperiales:

> España, como Segismundo, fue arrancada violentamente de la caverna de su vida oscura de combates contra los africanos, lanzada al foco de la vida europea y convertida en dueña y señora de gentes que ni siquiera conocía; y cuando, después de muchos y extraordinarios sucesos, que parecen más fantásticos que reales, volvemos a la razón de nuestra antigua caverna, en la que nos hallamos al presente encadenados por nuestra miseria y nuestra pobreza, preguntamos si toda esa historia fue realidad o fue sueño, y sólo nos hace dudar el resplandor de la gloria que aún nos alumbra y seduce (I, 278-279).

Claro que el símil sería completo y convincente para Ganivet, si de nuevo en la caverna aprende España, como el príncipe Segismundo, a sacar partido del desengaño de su frustrada experiencia y se apresta a asumir de forma nueva y creadora su propia his-

digitalia
www.digitalia.us

toria, reconcentrándose en lo interior, o, por mejor decir, reconvirtiéndose a una España interior, y a una forma nueva de «gloria ideal, la más noble, a la que se llega por el esfuerzo de la inteligencia» (I, 279). Definía así Ganivet metafóricamente su programa regeneracionista como la transformación espiritual del príncipe Segismundo en el buen sentido prudencial, de modo que a la postre podría Ganivet haber hecho suya la lección moral, que pone Calderón en labios de Segismundo:

> Y así, quien vencer aguarda
> a su fortuna, ha de ser
> con cordura y con templanza.

También Unamuno, en sus *Ensayos en torno al casticismo,* se había inspirado en la misma imagen de una España, devuelta a la caverna, como el príncipe Segismundo:

> Y así la vemos que, después de haber intentado en vano ahogar la «barbarie septentrional» y el renacer de otros espíritus, torna así con la austera gravedad de la madurez, se percata de que la vida es sueño, piensa reportarse por si despierta un día, y se dice:
>
> Soñemos, alma, soñemos,
> otra vez; pero ha de ser
> con atención y consejo
> de que hemos de despertar
> de este gusto al mejor tiempo (I, 806-807).

Pero, de todos modos, lo decisivo, a su juicio, no es tanto la lección de prudencia como el arranque apasionado del príncipe:

> Acudamos a lo eterno,
> que es la fama vividora
> donde ni duermen las dichas,
> ni las grandezas reposan,

donde ve Unamuno una prenda de lo eterno, tras de lo que se fue «el vuelo del alma castellana» (I, 839). No es, pues, extraño que a la vuelta de su crisis religiosa, la lección de Segismundo no será ya para Unamuno la de la cordura, sino la de la inexhausta aspiración a lo eterno. Segismundo es el símbolo del alma española enteriza, de bulto y sustancia que no apariencia —«Y teniendo yo más alma / ¿tengo menos libertad?»— pero en la clave religiosa de una «economía trascendente» o a lo divino. De alguna manera, el Unamuno trágico podría identificarse con la reflexión final que hace el hombre, sustituto en el auto sacramental *La vida es sueño* del príncipe Segismundo:

> Y así, pues sé que es verdad
> que, aunque en este estado estoy,
> Príncipe heredero soy,
> y que aquella majestad
> no fue sueño, iré a cobralla.

digitalia
www.digitalia.us

En este resuelto «ir a cobralla», pese a las advertencias contrarias de la razón, estriba toda la empresa trágica. Una posición análoga mantiene Ramiro de Maeztu en lo que se refiere al símbolo de Segismundo. La confesión de que la vida es sueño no tiene en labios españoles —piensa Maeztu— una significación budista, sino trascendentalista, pues ni aun en sueños se pierde la ocasión de hacer el bien y de aspirar a lo eterno. «Y en este anhelo inagotable de eternidad y de poder hemos de encontrar una de las categorías de esa fuerza madre de que nos habla Ganivet» *(O,* 886). Segismundo es la encarnación de esta alma, que nunca renuncia:

> La vida se nos presenta en un dilema insoportable: lo que vale no dura; lo que no vale se eterniza. Encerrados en esta alternativa, como Segismundo en su prisión, queremos una eternidad que nos sea propicia, una roca amorosa, un eje diamantino (ibíd.).

Esto es, eternizar lo que vale y derrocar lo caduco y perecedero del lugar de su primacía. Con arreglo, pues, al símbolo literario, la segunda salida de Segismundo de su caverna equivale a la empresa de «realizar el bien en la tierra, buscando la realidad perenne en la verdad y en la virtud» (ibíd.). Segismundo liberado, encarna, pues, como don Quijote —aquí se funden para Maeztu los dos símbolos— el espíritu del humanismo cristiano español.

3. Hacia la patria espiritual

El objetivo de marcha, desde la España intrahistórica, es nada menos que la conquista de una «patria espiritual» de nuevo cuño. La primera vez que usa Unamuno el término «patria espiritual», en la *Correspondencia* con Ganivet *sobre El porvenir de España* (III, 645), lo hace en contraste con la patria natural, en que estaba abroquelado el casticismo. Frente a la «nación», como destino natural, puesto que en él se nace, reivindica el Unamuno liberalsocialista de 1897 la patria que se hace en un pacto civil de convivencia, y frente al sentimiento nacionalista de las naciones históricas el otro sentimiento cosmopolita de una patria universal. La clave ideológica de esta batalla estaba, pues, en el concepto de patriotismo, que la tradición castiza monopolizaba en un sentido integrista y militarista, y contra el que los intelectuales de la generación finisecular pretenden erigir el patriotismo moral de la inteligencia y la virtud. «Hase olvidado que la verdadera patria del espíritu es la verdad» (I, 659) —precisa Unamuno— y, por tanto, que no puede haber patriotismo edificado sobre el interés fraudulento de clase, de la clase burguesa y oligárquica —«el patriotrismo de mentir», como lo llama gráficamente Baroja (V, 168)—. El patriotismo de la verdad, que lo es también de la inteligencia, es el que se nutre del reconocimiento objetivo de la realidad, de lo que se es y de lo que se debe ser, a la contra de intereses y prejuicios. Por eso puede ser un patriotismo crítico y transformador. Confiesa Baroja:

> Yo no puedo hacer que mi categoría de español o de vasco sean las únicas categorías para mirar el mundo, y si creo que un concepto nuevo se puede adquirir colocándose en una actitud internacionalista, no tengo inconveniente en dejar momentánea-

digitalia
www.digitalia.us

> mente de sentirme español y vasco... La verdad nacional calentada por el deseo del bien y por la simpatía, creo yo que debe ser el patriotismo (ibíd.).

Claro está que el término «patriotismo espiritual» podía ser interpretrado también, contrariamente, en un sentido autóctono, como hace el tardío Maeztu, no muy lejano a lo que sobre el particular había defendido Menéndez Pelayo. Ahora «espíritu» no significa tradición eterna o universal, sino tradición cultural castiza. «Éste es el patriotismo espiritual —sostiene Maeztu— más poderoso que el de la tierra y el de la raza...» *(O,* 999), aun cuando estos tres conceptos no sean para él incompatibles, pues «la que engendra es la raza; la que nutre, la tierra; la que educa, la patria como espíritu» *(O,* 1001). Pero éste no era más que el «espíritu de la hispanidad» o el humanismo español, de vocación universalista, acuñado en el siglo de oro de su historia, un humanismo que aúna su fe en el hombre, en la libertad y la igualdad esenciales de los hombres, con su fe en Dios. La nueva España tenía, pues, que seguir siendo fiel a la España eterna de su tradición católica, esto es, ecuménica o universal. Concluye Maeztu:

> El valor histórico de España consiste en la defensa del espíritu universal contra el de secta. Eso fue la lucha por la cristiandad contra el Islam y sus amigos de Israel. Eso también el mantenimiento de la unidad de la cristiandad contra el sentido secesionista de la Reforma. Y también la civilización de América, en cuya obra fue acompañada y sucedida por los demás pueblos de la hispanidad. Si miramos a la historia, nuestra misión es la de propugnar los fines generales de la humanidad frente a los cismas y monopolios de bondad y excelencia *(O*, 964).

¿Acaban por desembocar los intelectuales de la generación finisecular, a la vuelta de su radicalismo, en un concepto reductivo de «patria espiritual», afín al de Maeztu? La respuesta a esta cuestión no puede ser simple. De un lado, la intrahistoria unamuniana irá progresivamete perdiendo su carácter abstracto y cosmopolita, a medida que vaya adensándose del espíritu concreto de la lengua y de la tierrra, del paisaje y paisanaje, de los símbolos arquetípicos, incluyendo así algunos factores que antes formaban parte de la nación. En este sentido, valga la expresión paradójica, se nacionaliza la intrahistoria, al entenderla como la verdad interior de la historia. Pero, del otro, este núcleo no se identifica con la tradición casticista, sino más bien con una instancia cultural normativa, a la vez crítica y progresiva, en función de porvenir. La «patria espiritual» no apunta tanto a una realidad histórica efectiva cuanto a un mito o instancia ideal de lo que España tiene que llegar a ser. Y este ideal no coincide para ellos, en general, con el humanismo español, tal como lo defiende Ramiro de Maeztu en *La defensa de la hispanidad.*

El carácter mítico de la «patria espiritual» salta a la vista si se toman en cuenta otras expresiones, como «la España celestial y pura» (VI, 679), que cantara Miguel de Unamuno en su confinamiento. Aun cuando lo de «pura» sea fruto de la rima genetratriz, impuesta por «Fuerteventura», lo de «celestial» contiene una explícita referencia utópica, no exenta de sentido religioso. En la soledad de su confinamiento Unamuno madura su «experiencia religiosa y patriótica», a la vera de «la mar, que ha dado nuevas raíces —dice— a mi cristiandad y a mi españolidad» (VI, 719). Se está refiriendo a lo que en

digitalia
www.digitalia.us

otro momento ha llamado la «religión nacional» del quijotismo. Unamuno se siente ahora verdaderamente Quijote, un caballero andante de civilidad, confinado y perseguido por la dictadura militar, y se le revela más claramente que nunca su misión, ser el apóstol, por decirlo en términos religiosos, del evangelio, no ya nacional, sino universal, del quijotismo:

> He de salvar el alma de mi España,
> empeñada en hundirse en el abismo
> lo que es maste, y llevando tu bautismo
> de burlas de pasión a gente extraña
> forjaré universal el quijotismo (VI, 683).

El quijotismo es una religión civil, una religión de la libertad, en la que funde Unamuno cristianismo y liberalismo en un mismo acorde. En suma, cristianismo liberal o reformado y liberalismo integral, como forma de vida, constituyen las dos raíces o radicales de su fe quijotesca. Y en ella fragua su visión de una «España celestial y pura», que hay que pensar en oposición a la impura España integrista de la cruz y la espada, que reverdecía bajo la dictadura primorriverista:

> Quiso propagar el catolicismo a espada; proclamó la cruzada, y a espada va a morir. Y a espada envenenada. Y la agonía de mi España es la agonía de mi cristianismo (VII, 363).

Ésa ha de ser «la España de su Dios», pensada utópicamente, y, de consuno, «el Dios de su España», ideado con categorías morales y no político-sociológicas. Así la ensueña en el *Cancionero,* como «un reino de Dios en la tierra» (núm. 25, VI, 956), pero no del Dios de las batallas —«líbranos de su mal de batallas»— sino de fraternidad y justicia. Se explica que, en otro momento, la vea radiante como amanecida con el sol de la libertad:

> Divina España
> fuente de sol,
> me da tu entraña
> Dios español (núm. 1248, VI, 1283).

En esto se encierra todo el ensueño unamuniano de nueva patria. En este ensueño Unamuno busca aplacar su agonía espiritual, y también la de su España, entre la fe cristiana y la cultura moderna. Claro está que en cierto sentido tampoco el quijotismo podía superar íntimamente la agonía, pues «la cristiandad, la cristiandad evangélica, nada tiene que hacer con la civilización: ni con la cultura (...) Y como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo» (VII, 337-338), pero al menos, formula los términos en que la agonía podía ser fecunda y eliminar tanto la tentación del nacionalcatolicismo, por parte de la fe religiosa, como la del nacional-socialismo de parte del humanismo moderno, convertido en un humanismo sin Dios. Si el cristianismo se hace civil y el liberalismo se abre al valor religioso trascen-

digitalia
www.digitalia.us

dente del ser humano, Unamuno pensaba que sería, al menos, fecundo y civil su antagonismo.

Ganivet, por su parte, a la hora de repensar España, había soñado en «la Grecia cristiana», lo que pudo haber sido España, «si terminada la Reconquista, hubiéramos concentrado nuestras fuerzas y las hubiéramos aplicado a dar cuerpo a nuestros propios ideales» (I, 222). Algo de esta nueva alianza entre la razón socrática y el Evangelio comenzó a florecer en el humanismo cristiano del Renacimiento español —ténganse en cuenta los elogios de Miguel de Unamuno al maestro León en *los Ensayos en torno al casticismo*— antes de la eclosión de la España imperial y barroca, tal como él intenta recriarla en la figura de su Pío Cid. La modernidad vino luego a disociar estos dos radicales de Occidente —el lógos griego y el espíritu cristiano— que Ganivet sueña con poder reconciliar con una filosofía autóctona y original, en un nuevo senequismo templado con la *pietas* cristiana. Para Unamuno se trata, por el contrario, de una dis-corde con-vivencia entre la subjetividad moderna y el Evangelio, con tal de que ambos protagonistas renuncien a imponerse autoritaria y despóticamente a la otra parte.

En cambio, el ensueño de nueva patria en Azorín cobra fundamentalmente un sentido estético de salvación por el arte. En la nota que antecede a su *España, hombres y paisajes* (1909), en la reedición de 1920, Martínez Ruiz comenta las palabras con que Giner de los Ríos le agradece el envío de su libro. «¡Cuándo, en la evolución castiza, y sin romperla —vano empeño, además— vendrá de nuevo nuestra hora, la de hoy, no la de ayer!» (II, 339) —le escribe Giner, casi en tono de elegante reproche, pues el reloj de Azorín apuntaba a diversas horas de España, actualizadas por su alquitara meditativa, pero falta en él, según Giner, la hora actual, el ahora de la inminencia, que cantara Machado. ¿No había proclamado el mismo Azorín en el Prólogo una actitud desengañada y resignada, «sin tensión de espíritu, sin gesto trágico, ante lo ineluctable» (II, 442)? Parece entender la insinuación de Giner, porque le replica: «Vendrá, llegará esa hora. Y llegará, para el Arte, en un consorcio de la tradición honda y libre, con un sentido de la vida tolerante, justo y humano» (II, 339). Ésta es su sintética propuesta. Sólo que en lugar de «para el arte», debió escribir, a mi juicio, «por el arte», pues este consorcio era para él un asunto de educación estética o de refoma de la sensibilidad. El mal de España estaba en una sensibilidad extremosa, sin matices, que exaltaba con la misma vehemencia la idealidad de la utopía que la facticidad de una tradición fetichizada. El joven Martínez Ruiz había participado de esta vehemencia. Ahora —escribe en el Prólogo:

> Las ilusiones primeras van pasando. Traen los años una visión de las cosas que no es la juvenil. Nos preocupan menos el color y la forma. Un ritmo eterno, escondido, de las cosas, se impone a nuestro espíritu (II, 441).

Es posible dar a esta confesión estética un sentido integral, donde cabe también el registro político. Lo que le interesa ahora al ya consagrado Azorín, también en política, no es tanto «el color y la forma» —entiéndase en clave revolucionaria como el sentido utópico y la configuración de un nuevo estado de cosas—, sino «el ritmo eterno» de lo que perdura en la historia. Ahora bien, para descubrir este «ritmo eterno», pausado, de las cosas, frente a los ritmos progresista o tradicionalista de superficie, nada mejor, a su juicio, que la mirada contemplativa del arte, capaz de desentrañar el pulso

digitalia
www.digitalia.us

continuo de la intrahistoria. Azorín inicia así el sondeo de la historia en su ritmo o acontecer cotidiano, donde está condensada la vida en el poso de la costumbre. No le interesan, por tanto, los grandes hechos, de los que sólo quedan la *pose* y el ademán, sino los menudos hechos cotidianos, los hechos que podríamos llamar eternos, porque constituyen la urdimbre perdurable de la vida:

> Los grandes hechos son una cosa y los menudos hechos son otra. Se historian los primeros. Se desdeñan los segundos. Y los terceros forman la sutil trama de la vida cotidiana (VI, 232).

Había nacido un nuevo estilo, el azoriniano, al que llamaría Ortega «los primores de lo vulgar». Declara Azorín:

> Hay ya una nueva belleza, un nuevo arte en lo pequeño, en los detalles insignificantes, en lo ordinario, en lo prosaico; los tópicos abstractos y épicos que hasta ahora los poetas han llevado y traído, ya no nos dicen nada; ya no se puede hablar con enfáticas generalidades del campo, de la naturaleza, del amor, de los hombres (II, 234).

Pero lo que se dice de los poetas vale igualmente de los políticos y de los pensadores. Nada de énfasis en generalidades y tópicos, sino la mirada atenta al ritmo interior de la vida. «De la Historia pasamos a la estética en general —precisa Azorín—. No se trata ya nuevamente de escribir la Historia, sino de ver la vida que es materia historiable» (VI, 232). Dicho en otros términos, se abandona el historicismo romántico y la filosofía de la historia por una estética de la vida cotidiana, ya sea individual o colectiva, para la que estaba ciego el hombre español, educado en la extremosidad de un idealismo superlativo o de un realismo no menos trascendente. Ahora bien, el nuevo estilo implica una actitud. También para Azorín, como para Unamuno, Baroja o Machado, la educación católica ha hecho agresiva e intolerante la mentalidad española, a la vez que la ha habituado al culto retórico a lo mayúsculo y supremo. En la distancia se pierde el valor de las diferencias. La sensibilidad había pedido el sentido de lo próximo e inmediato, de lo cotidiano y familiar. Pero justamente esta nueva sensibilidad de los «primores de lo vulgar» podía originar una nueva forma de amor a la vida y de comprensión cordial. Cuando algo se contempla de cerca y en detalle, en su experiencia cotidiana y en su motivación vital, piensa Martínez Ruiz, es imposible no comprenderlo. La incomprensión es obra de la distancia que anula los perfiles. La mirada atenta y sensible es la primera manifestación del amor. La re-creación a que somete Azorín la vida española, histórica e intrahistórica, en la totalidad de sus registros, persigue librar al ánimo de la intolerancia mediante una más fina y completa sensibilidad. Se diría que comprender es asumir, y asumir la historia, toda la historia, es ser capaz de sentir piedad. No es tanto la resignación inerte ante el pasado que vuelve compulsivo, sino la asunción cordial de lo sido, en latencia virtual de un nuevo porvenir. He aquí el ideal de lo que yo llamaría, a falta de mejor nombre, la España íntima y entrañable, actualizada en su pulso cotidiano, com-prendida en sus motivos e intereses, viva y actuante en una larga memoria com-pasiva, que sabe comprender y perdonar. ¿Comprender es justificar todo? Creo que no. Ni

digitalia
www.digitalia.us

siquiera para Azorín, que supo mantenerse fiel a su espíritu liberal. Conjuntamente con el estilo, surge también un nuevo método de indagación, de autoinspección histórica, basado en el poder revelador de la costumbre:

> Necesitamos hechos microscópicos que sean reveladores de la vida y que, ensamblados armónicamente, con simplicidad, con claridad, nos muestren la fuerza misteriosa del Universo (II, 234).

En la costumbre los sucesos y acontecimientos históricos quedan transustanciados en materia orgánica viva, como el *humus* nutricio de la historia. En la costumbre se vuelve el tiempo perdurable y se adensa en el barro viscoso, que es la sustancia de la vida. La costumbre, en su reiteración y persistencia, es el remedo cotidiano de lo eterno. Es este latir y perdurar de la costumbre, lo que de veras interesa a Azorín y sus compañeros de generación:

> Lo que no se historiaba, ni novelaba, ni se cantaba en la poesía, es lo que la generación del 98 quiere historiar, novelar y cantar. Copiosa y viva y rica materia nacional, española, podría entrar con tales propósitos, la de la generación del 98, en el campo del arte (VI, 232-233).

La vida es memoria, evocación y recreación de lo sido; ver volver y hacer volver todo. En esta fórmula se encierra el arte de Azorín, y su entera concepción del arte, como un triunfo sobre el tiempo. Memoria no de cosas ni de sucesos, sino de la pulsación secreta de la vida, de sensaciones y emociones, de «estados espirituales remotos», que Martínez Ruiz sabía recrear primorosamente, devolviéndonos el pálpito y el ritmo secreto de la vida intrahistórica de España. La costumbre es el sueño de lo cotidiano, donde puede encenderse, como en las tibias brasas, gracias al soplo del arte, el ensueño de la eternidad. Y es que la memoria viva, a diferencia del recuerdo fetichista, es un principio de inspiración y recreación inagotables. Nadie como Azorín nos ha devuelto una más viva y fiel comprensión de las formas de vida, de los *mores* y humores, actitudes y talantes, que formaron la vida histórica de España. A eso llama la tradición «honda y libre», pensando, según creo, en una tradición intrahistórica, distinta y contrapuesta a la tradición de superficie histórica o historicista, impuesta de modo dogmático. Pero lo fundamental es que a esta tradición intrahistórica, exenta de toda retórica tradicionalista, la juzga composible con «un sentido de la vida tolerante, justo y humano» —tres adjetivos en los que puede adivinarse un liberalismo de corte conservador, donde él creía clavado el reloj de su personal España.

Baroja también novela la vida cotidiana en sus secretas pulsiones instintivas, con sus héroes menudos, a los que mantenía en vilo la vaga inquietud de su aventura. Era la otra cara del tiempo, la que mira, no al pasado que vuelve, sino a la inminencia del porvenir. Si la costumbre es lo sido que perdura, la aventura barojiana es el futuro que se anuncia en un presente turbio e incierto. Así lograba suscitar Baroja una sensibilidad anticonvencional de exploración y búsqueda, de experimentación de posibilidades en un tiempo de crisis. El espíritu de aventura denunciaba lo que la vida tiene de juego en

digitalia
www.digitalia.us

cualquiera de sus formas, el instinto invencible de escapar a la ley de la inercia por la seducción de la posibilidad. Baroja no ha sido muy explícito a la hora de confesar sus ensueños de una nueva España, pero por algunas escasas referencias cabe colegir que la soñaba como un crisol cultural de las más vigorosas cualidades de la casta, «un país que reuniera el estoicismo de Séneca y la serenidad de Velázquez, la prestancia del Cid y el brío de Loyola». ¿Estaba acaso esto tan lejos de la tradición eterna a la que apelaba Unamuno?:

> Los que esperamos y deseamos la redención de España no la queremos ver como un país próspero sin unión con el pasado: la queremos ver próspera, pero siendo sustancialmente la España de siempre (V, 30).

Claro está que esta «España de siempre» no tiene para él un sentido ultramontano, como reprocha a Menéndez Pelayo, sino que está troquelada en el yunque de la modernidad, sin la corteza de la personalidad castiza, que tanto disgustaba a Baroja, una España intrahistórica y abierta, capaz de dar de sí nuevas posibilidades, ajustadas al espíritu del tiempo, con tal de evitar la única barbarie paralizadora, la del fanatismo:

> El fanatismo religioso y el fanatismo liberal han de ser un obstáculo para la redención de España. Los fanáticos en religión impedirán la evolución del sentimiento religioso; los fanáticos de la democracia, considerando intangible el sufragio, la libertad de Prensa, y el parlamentarismo, impedirán la evolución de la idea política (V, 30-31).

El espíritu del tiempo lo marcaba la ciencia, instrumento crítico de destrucción de todo fanatismo, si ella misma no cede a la tentación del cientificismo, en el que suelen incurrrir más —dicho sea de paso— los filósofos que los científicos. Y en cuanto a la España de siempre, privilegia Baroja el fondo estoico, sereno y grave que perdura, a su juicio, en el alma española, así como la fuerte voluntad de acción. Nada se dice, en cambio, de la idea política, pero por otros pasajes cabe presumir que era ésta la utopía libertaria de la conjunción entre el cultivo de la personalidad creadora y la cooperación social. «Se debía exagerar todo lo posible la tendencia individualista, la única que produce el hogar verdadero, el *home,* en el cual el hombre, con un admirable egoísmo, siente y reconoce con energía su personalidad y desprecia lo que no se relaciona con ella; pero el hombre del hogar es el que necesita ser sociable» (V, 33). España es un pueblo de fuerte individualidad y en el cultivo de ésta, disciplinándola con los hábitos de la ciencia y de la cultura moderna, estaba para Baroja la garantía de la España del porvenir.

En cuanto a Machado, sin duda el más escéptico de todos ellos, con ese escepticismo de poeta, que no es corrosivo y deletéreo, porque nunca renuncia a la esperanza, llevaba su ensueño en el hueco de una pregunta:

> ¿Quién ha visto la faz al Dios hispano?

Es un acierto —acierto feliz y sorprendente de poeta— haber centrado el problema de España en el rostro de «El dios ibero», pues Machado sabía, como buen discípulo de

digitalia
www.digitalia.us

Unamuno, que en la clave religiosa estaba todo el secreto de la cultura, y muy específicamente de la española. Su ensueño de nueva España estaba también ligado, como el del profesor vasco, a una profunda remodelación de la idea de Dios y de la actitud religiosa. Ya no bastaba el Dios milagrero, señor de vida y muerte, paternal y déspota a un tiempo, tal como lo sentía ambiguamente la ignara religiosidad popular:

> Señor de la ruina,
> adoro porque aguardo y porque temo:
> con mi oración se inclina
> hacia la tierra un corazón blasfemo
> .....
> ¡Señor, hoy paternal, ayer cruento,
> con doble faz de amor y de venganza,
> a ti, en un dado de tahúr al viento
> va mi oración, blasfemia y alabanza! (CI).

Ni tampoco el Dios de la misión y la cruzada, con el que abrió España las rutas de su imperio:

> Este que insulta a Dios en los altares
> no más atento al ceño del destino,
> también soñó caminos en los mares
> y dijo: es Dios sobre la mar camino (ibíd.).

Ni siquiera el Dios interior de la experiencia mística, la otra cara invertida del Dios de la guerra y las batallas, tan presentes ambos en la tradición castiza:

> ¿No dio la encina ibera
> para el fuego de Dios la buena rama,
> de amor una con Dios en pura llama? (ibíd.).

Pero el poeta no concluye sin más que todos estos rostros del dios ibero han sido borrados por la historia, dejando vacío o bien librando en su vacío el corazón humano. Machado apunta hacia una nueva actitud religiosa, liberada de la servidumbre del pasado:

> Mas hoy... ¡Qué importa un día!
> para los nuevos lares
> estepas hay en la floresta umbría,
> leña verde en los viejos encinares.
> Aún larga patria espera
> abrir al corvo arado sus besanas:
> para el grano de Dios hay sementera
> bajo cardos y abrojos y bardanas (ibíd.).

Y sorprendentemente, vincula esta nueva actitud religiosa con su más entusiasta confesión de fe en el porvenir de España:

digitalia
www.digitalia.us

¡Qué importa un día! Está el ayer abierto
al mañana, mañana al infinito;
hombres de España, ni el pasado ha muerto,
ni está el mañana —ni el ayer— escrito (ibíd.).

De nuevo, más allá de la tradición castiza, el poeta sondea en la España intrahistórica una reconversión de actitud, capaz de salvar la memoria más viva y entrañada en el futuro de la creación. La unidad de un tiempo interior, abierto y proyectado al infinito, salva a la historia de su congelación. Y todo ello en un presente de inminencia creadora, que concierne conjuntamente a la idea de Dios y al ensueño de nueva patria:

¿Quién ha visto la faz al Dios hispano?
Mi corazón aguarda
al hombre ibero de la recia mano,
que tallará en el roble castellano
al Dios adusto de la tierra parda (ibíd.).

¿Cuál sería este nuevo rostro de Dios, severo en su exigencia pero con una proyección ya puramente interior? Machado no se atreve a nombrarlo, o tal vez no lo alcanza a ver en su adivinación poética. Pero sabe, presiente, que la recia mano, capaz de tallarlo en la dura encina del alma española, está ya en ciernes, en la «España de la rabia y de la idea», de la pasión civil redentora y la rigurosa disciplina del entendimiento. Es «la prole de Lutero», a la que se refiere elogiosamente en el poema dedicado a Ortega y Gasset. ¿Religiosidad reformada, al modo agónico, de Miguel de Unamuno, no menos luterano que la generación del 14, o religiosidad secularizada, en una idea racional e inmanente de Dios, como lo piensa Ortega? ¿Dios cordial, sentido y exigido, o Dios intelectual, como idea y arquetipo de la pura razón? Me inclino por lo primero, como más consonante con la nueva sentimentalidad comunitarista del poeta. Dios sólo podía volver o entrar en el hombre por la raíz abierta del sentimiento, por donde transpira su sed de alteridad. «Dios revelado, o desvelado, en el corazón del hombre es una otredad muy otra, una otredad inmanente, algo terrible, como el ver demasiado cerca la cara de Dios (...) Dios: como un *tú de todos» (OPP,* 502-503). Con arreglo a esta versión genuina del Dios interior, el Dios de una religión civil fraterna, vínculo de comunidad, la nueva España que soñaba Machado era la España de una República laica y solidaria, en la que se diese el pleno reconocimiento del hombre por el hombre.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXVII

El egotismo en política

Conforme con la ética del cultivo del yo, del yo héroe, ha de estar la política egotista, no menos heroica, de su función ejemplarizante en la vida social. Como replica Unamuno a Cassou, que le reprochaba su fuerte egotismo y no tener otra economía que la del individuo:

> ... Lo individual es lo universal (...) y por tanto lo eterno, y por último, que no hay otra política que la de salvar en la historia a los individuos (...). Y respondo también que puedo entenderme con políticos que sienten el valor infinito y eterno de la individualidad (VIII,723).

Y en carta a Ortega le explicita el sentido de su misión:

> Mi batalla es en este país atacado de individualismo y donde en realidad se odia a la personalidad y carga a cada uno lo que en el otro es el hombre, pelear por el respeto y el interés hacia el hombre[1].

Se comprende así que el espectro político de los egotistas estuviera entre el liberalismo en cualesquiera de sus formas, radical o conservador, y el libertarismo, a veces en síntesis liberal/libertaria, como en el caso de Miguel de Unamuno o del propio Baroja. En términos generales puede afirmarse que la aportación del egotismo en política consistió en la revisión crítica del régimen liberal, contribuyendo a la par a la regeneración intelectual del liberalismo. En este sentido se hace preciso revisar ciertos tópicos que se han consagrado por la inercia. Uno de ellos lo sanciona expresamente Donald Shaw en su obra sobre la generación del 98:

---

[1] Escrita en 18.V.1908, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno,* L. Robles (ed.), Madrid, Arquero, 1987, pág. 90.

digitalia
www.digitalia.us

> Hay que afirmar categóricamente que esta reinterpretación (de España) era decididamente reaccionaria, porque alejaba su atención de las necesidades nacionales concretas. En segundo lugar, condujo, a través del examen de una supuesta tradición cultural de la nación, a teorías de determinismo histórico y racial basadas en mitos y presuposiciones con gran carga emocional. Tales teorías, hay que reconocerlo, no sólo son muy poco sólidas intelectualmente, sino antiprogresistas por naturaleza[2].

Si por progresismo se entiende apoyar la causa de la revolución, es obvio que todos fueron abandonando su radicalismo político de primera hora hacia posturas liberales, pero no por ninguna suerte de «determinismo histórico», sino por el convencimiento de que aquélla no era posible o de que se requería otra revolución interior más profunda y necesaria. Lo de «derminismo histórico» encaja bien —al menos así lo vieron sus contemporáneos— a los abogados de la revolución por su creencia en la marcha necesaria de la historia, pero no a aquellos que todo lo fiaban a la educación, la regeneración interior y el poder creativo de los hombres superiores. Si desatendieron, como dice Shaw, «necesidades concretas», despertaron en cambio exigencias culturales, posiblemente de mayor calado. Si inhibieron o refrenaron con su «ensueño de nueva patria» el progreso del regeneracionismo, suministraron, en cambio, una conciencia más viva y más intensamente dolorida de los males endémicos del país. Y si ocasionaron con su crítica el deterioro del régimen parlamentario de la Restauración y la relativización de las bases ideológicas de la política convencional, no es menos cierto que contribuyeron también a una depuración del liberalismo. Y esto no deja de ser una aportación significativa en un pueblo de tan escasa cultura liberal. No entiendo por qué Unamuno, resistiendo a la dictadura de Primo de Rivera, o Azorín que acabó finalmente por condenarla, pese a ciertas ambigüedades de comienzo, pueden ser calificados de antiprogresistas y no aquellos sectores de la izquierda que colaboraron abierta o vergonzantemente con ella. Ni por qué razón los críticos de las corruptelas del régimen parlamentario tenían que ser menos liberales que sus defensores en el campo de la política convencional. Y en cuanto a la crítica a la idea de democracia —verdadera espina del problema— ni fue general en todos ellos ni tuvo siempre el sentido reaccionario, que se le quiere asignar, sino que en muchos casos surgió de un acendrado liberalismo. Lo que para los egotistas estaba en juego era la necesidad de salvar la cultura liberal de los riesgos de una política de masas, muy a menudo demagógica y populista, al socaire de democrática, y esencialmente antiliberal. Con razón protesta Victor Ouimette de juicios tan simplificadores como el de Donald Shaw. «No creo exagerar —escribe— al afirmar que el liberalismo era para todos estos intelectuales a la vez un impulso vital y una actitud ética que, como un hilo de oro, da unidad al pensamiento de cada uno de ellos, más allá —o más acá— de sus posturas particulares frente a políticas o problemas concretos o asuntos pasajeros y accidentales»[3].

---

[2] *La generación del 98,* ob. cit., pág. 261.

[3] *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* ob. cit., I, pág. 68.

digitalia
www.digitalia.us

1. La regeneración intelectual del liberalismo

Mención especial merece en este marco, aun dando cronológicamente un paso atrás en nuestra consideración, la aportación de Ramiro de Maeztu, quien al final de la primera década del siglo, andaba empeñado, como Unamuno o el propio Ortega, en una reforma del liberalismo en sentido social. Su estancia en Inglaterra, de 1905 a 1910, y su mejor conocimiento de la realidad social y de la política inglesas abonaron su propósito de buscar una conjunción entre liberalismo y socialismo. En este punto fue decisivo su contacto con la *Fabian Society,* «cuyas ideas sobre el socialismo —como ha notado Inman Fox— iban a informar su pensamiento político»[4]. En la atmósfera política inglesa, el socialismo del Maeztu se hace más comprensivo y avisado. Hay una mitigación de su frenético individualismo nietzscheano al reformularlo ahora en clave liberal, y a la vez, complemetariamente, una menor beligerancia con el papel del Estado, en la medida en que crece su democratización. Sus tres artículos en el *Heraldo* de Madrid, en 1909, sobre «El liberalismo socialista», inician un camino de *entente* ideológica entre liberales y socialistas, que ya estaba ocurriendo en Inglaterra. «¿Es posible —se pregunta— la creación de una doctrina sintética en que tengan cabida armónica el credo liberal y el credo socialista?» *(LyS,* 3). Claro está que se trata de un «nuevo liberalismo» democrático y de sentido social progresivo, y, recíprocamente, de un «socialismo liberal», purgado de toda tentación revolucionaria. Maeztu cree que este entendimiento es posible en la medida en que la idea liberal es más comprensiva que el socialismo, y a partir del radical «libertad» pueden deducirse, «por juicio sintético a priori» —dice remedando el lenguaje kantiano— la igualdad y la fraternidad del ideario socialista:

> Los liberales partimos del postulado ideal de una sociedad humana cuyos miembros todos sean libres y consiguientemente iguales y unidos por fraternal afecto, y tratamos de realizarlo en la práctica por los procedimientos que la experiencia cotidiana nos va sugiriendo. Uno de estos procedimientos, el de la propiedad colectiva de los instrumentos de producción, distribución y cambio, es lo que aportan los socialistas al liberalismo práctico *(LyS,* 4).

En cuanto a la letra del credo liberal, Maeztu estaba llegando con esta declaración demasiado lejos, pero no en cuanto al espíritu, pues entendía que en la idea liberal hay «un contenido inagotable» *(LyS,* 7), susceptible de un desarrollo histórico progresivo, a la búsqueda de las condiciones prácticas de su realización y extensión social. «Si conculca la letra del antiguo liberalismo es para salvar el espíritu» *(LyS,* 9). Por el contrario, el «quietismo» del partido liberal en el dogmatismo de la letra sólo favorece, a su juicio, «los horrores del imperialismo agresivo» *(LyS,* 7). Al igual que no hay colisión entre libertad y democracia, tampoco ha de haberla entre liberalismo e intervencionismo. «Si cuando el Gobierno es oligárquico todo liberal tiene que luchar por limitar en lo posible sus poderes, cuando el Gobierno es democrático la necesidad de esa limitación desapa-

[4] Prólogo a su edición de *Liberalismo y socialismo,* ob. cit., VI.

digitalia
www.digitalia.us

rece, porque ha desaparecido previamente el antagonismo entre la democracia y el Estado» (LyS, 9). Esta síntesis de liberalismo y socialismo la realiza, a su juicio, la *Fabian Society*, con su socialismo administrativo y pedagógico, propagandista y municipalista, de reformas progresivas y participativas y de espíritu genuinamente liberal[5]. Maeztu ve en ella la culminación del camino que abrió Stuart Mill, tratando de hacer compatibles los principios de la libertad con los de la justicia. En la serie de artículos «La táctica liberal», Maeztu entiende el liberalismo en su sentido fundamentalmente ético y cultural. No hay libertad sin conciencia de legalidad. Liberalismo significa la sujeción a la ley, que es de por sí universal y común. «El error grave de nuestros liberales ha consistido en agitar al pueblo en nombre del capricho, cuando ha de agitarse en nombre de la ley. Se ha apelado, como no puede menos de hacerse, a la idea de justicia; no se ha visto que la realización de la justicia está en la ley» *(LyS,* 47). Pero la ley significa cultura frente a barbarie y capricho. En su respeto a la ley, el liberalismo es esencialmente cultura y trata de inculcar en nuestro espíritu «las categorías universales de la ciencia y de la ética» *(LyS,* 76). Por decirlo en una fórmula sintética, el liberalismo, por su sentido emancipador, es fundamentalmente un humanismo. Lo más opuesto a la política de los conservadores, política por instinto, es la política liberal, que no significa otra cosa que liberación *(LyS,* 33). Aquí de nuevo se abre una convergencia con el socialismo fabiano, tan afín al socialismo alemán de cátedra:

> En el fondo, todos comulgamos en el mismo ideal: el del imperio de la ley común, en el que hallamos la realización de la doctrina liberal y democrática; todos creemos que la realización de este ideal ha de efectuarse por una burocracia que haya renunciado a toda clase de aspiraciones oligárquicas para someterse a la ley común, y todos sabemos que el impulso motor de esta burocracia ha de encontrarse en la agitación popular organizada en partidos políticos (LyS,59).

De ahí que en otro momento Maeztu abogue por la estrategia de conjunción del republicanismo y el socialismo, como única vía para una política democrática, realmente progresiva y socializadora. Y todo ello como defensa común frente a la llamada política «realista» de los conservadores:

> Esta nueva política de la eficacia administrativa, del Gobierno sin pueblo, de la reforma social sin democracia, de la cultura sin lucha de ideas, es, a mi juicio, una indigestión de liberalismo... Lo que no han visto es que ese cientificismo administrativo sólo en apariencia viene de arriba. El motor ha de encontrarse en el socialismo germánico con sus cuatro millones de electores, en la libertad religiosa con sus cuatro siglos de tradición, en la libertad de investigación que desde hace seis siglos mantienen las Universidades alemanas (LyS,36).

El enemigo común que hay que batir sigue siendo, para Maeztu, el régimen oligárquico —«las tres oligarquías», precisa Maeztu, la eclesiástica, la plutocrática y la burocrática— al que hay que someter al imperio de la ley. Ésta sería la verdadera europeización de España:

---

[5] Sobre los principios que inspiraban el fabianismo, véase *Liberalismo y socialismo*, ob. cit., págs. 96-97.

digitalia
www.digitalia.us

> Con ello no habríamos resuelto nuestros problemas como no los han resuelto aquellos pueblos donde ya no se discute la supremacía de la ley, porque una vez afirmada la ley queda pendiente la cuestión magna de buscar la ley perfecta; pero habríamos salido del problema español para entrar en el europeo *(LyS,* 46).

Pero la experiencia inglesa significó también para Maeztu una mayor atención a la praxis política en sí misma, acorde con el carácter propagandístico de la *Fabian Society*, tanto al nivel de conciencia como de la movilización y participación social, como el medio indispensable para cualquier reforma, de la escuela o de las finanzas. En los artículos, que componen la serie «Primero, política» (1910), desarrolla esta idea. «Una vez movilizado políticamente el pueblo —dice— no hay ya manera de volverlo a su antigua insensibilidad» *(LyS,* 31). Obviamente, no se trata de una revolución. «Basta, probablemente, con la amenaza de la revolución para hacer trabajar al señorío. Sólo que el señorito no trabajará hasta que sienta la amenaza. De ahí la necesidad actual, urgente, primaria, de la pasión política» *(LyS,* 28).

A su vuelta a España, en 1910, Maeztu entra resueltamente en la escena política, de mano de Ortega, empeñados ambos, como ha mostrado Inman Fox, en «promover en España el liberalismo socialista»[6]. El sentido de este término y su preferencia por él lo explica Maeztu en su conferencia de Barcelona, en 1911, sobre «Obreros e Intelectuales», al poner el énfasis en el concepto dinámico de libertad. «Mi posición en este conflicto de palabras la he fijado al llamarme liberalsocialista y al considerar el socialismo como economía del liberalismo y el liberalismo como moral del socialismo» *(LyS,* 87). El acontecimiento más resonante de esta campaña fue su conferencia en el Ateneo de Madrid, en 1910, bajo el sugestivo y provocativo título de «La revolución y los intelectuales». En ella Maeztu lleva a cabo un dramático análisis de la situación política española, a la par que propone el sentido de un programa de acción. El registro regeneracionista —no en vano la conferencia comienza evocando la figura de Costa y su aportación decisiva al «enfocar el problema de España en términos de Europa»— se amplifica, dentro de las coordenadas ideológicas del liberalsocialismo, en un neorregeneracionismo radical, donde es perceptible, como ha señalado I. Fox, «la influencia orteguiana»[7]. «El problema de España es de cultura», afirma Maeztu, remedando a Ortega, cultura moderna, se entiende —«seguimos viviendo como si el mundo moderno no existiera» *(LyS,* 69)—, éste es el déficit sustantivo de nuestra historia, lo que ha dejado de hacerse en el espíritu de la modernidad: «la evolución que no se ha hecho; las enseñanzas que no se han dado; los progresos técnicos que no se han cumplido» *(LyS,* 70). El dedo acusador de Maeztu apunta, como Costa, a la oligarquía estéril que se ha tenido, pero también a la falta de la otra oligarquía exigente y emprendora, que a diferencia de otras naciones europeas, España ha dejado de tener:

> El cargo de agotamiento que formuló Costa contra la dinastía debió extenderlo a todas nuestras clases gobernantes; no ya sólo a las estrictamente políticas, sino a todas nues-

[6] Prólogo a la edición de *Liberalismo y socialismo*, ob. cit., XIV.
[7] Ídem, XIV y XV.

digitalia
www.digitalia.us

tras clases intelectuales. Y ese agotamiento, mejor dicho, esa sequía multisecular es la causa de la evolución que empezó a exteriorizarse el año pasado en Barcelona *(LyS,* 71).

El problema de España era, pues, la falta de elites directivas, y más concretamente, la ausencia de un liderato moral e intelectual. «Lo que hace a los pueblos es el trabajo de la inteligencia» *(LyS,* 79) —dice Maeztu— y en España no constata la dedicación austera y la sobria disciplina del trabajo mental que ha encontrado en Inglaterra. No es un prurito aristocrático lo que le lleva a reinvindicar este liderato para España. Maeztu hace una expresa declaración, por este tiempo, de su fe democrática:

> No hay régimen moral posible fuera de la democracia, que produce su aristocracia por elección deliberada entre los hombres que mejor interpretan y ejecutan el ideal democrático. Pero el mal específico de España consiste en la baja calidad de sus oligarquías, en su falta de agudeza intelectual, de sensibilidad artística, de firmeza moral *(LyS,* 67-68).

Se diría que el pueblo no tiene dónde elegir. Costa había hablado de la deserción de los intelectuales; Maeztu es más realista y denuncia su ausencia, salvo raras excepciones, en la historia moderna de España. «Es verdad que se apuntan indicios de mejora... una vida realmente nueva... al contacto con Europa» *(LyS,* 74) —reconoce— como un saludo a la joven generación, «más recia, más disciplinada, más austera» *(LyS,* 79), en comparación con la suya, la finisecular, empeñada en una tarea de negaciones, pero teme que ya se llegue demasiado tarde. Y es en este punto donde hace su aparición el otro tema del título, la amenaza de la revolución, una revolución estéril, «que no es una dirección hacia la reforma; que es una fuerza bruta y ciega, sin fin y sin objeto» *(LyS,* 76). En el trasfondo de este juicio están los sucesos revolucionarios de la semana trágica de Barcelona, con su inspiración anarquista, que tanto repudiaba Maeztu. La revolución comenzaba a estar en la calle, cuando todavía no se había hecho la reforma, o a causa precisamente de no haber hecho la reforma en tiempo oportuno. Aquí estaba el gravísimo problema:

> De esta suerte se están operando al mismo tiempo dos novedades paralelas e independientes: un movimiento de reforma y un movimiento de revolución. La reforma encarna en unos cuantos intelectuales que, al convencerse de que el problema de España es de cultura, y el problema de cultura ha de ser solucionado precisamente por los intelectuales, han reformado su carácter, y, como de pasada, sus costumbres también. El movimiento revolucionario está en el pueblo; no en estos ni en aquellos caudillos, sino en el pueblo inasequible, misterioso y anónimo. La pregunta-dilema que la actualidad nos brinda es la de si se operará antes la reforma, o si se verá alcanzada por la revolución *(LyS,* 82).

Maeztu no duda, en ningún momento, de que la situación es dilemática. Es plenamente consciente de que la menguada clase intelectual española ha perdido el contacto con ese pueblo, al que califica de «inasequible, misterioso y anónimo», como un reflejo invertido de la in-encontrable, opaca y cuasianónima inteligencia española. En ningún momento le pasa por la cabeza la posibilidad, y mucho menos, la oportunidad de canalizar la fuerza bruta y sin objeto de la revolución, sino de adelantarse a ella. Así, entre la revolución desde arriba, que es «inocente», y la otra revolución desde abajo, que

digitalia
www.digitalia.us

es estéril, sólo queda el escaso espacio político de una reforma apremiante, progresiva y con profundidad social, exigida por y ante la movilización popular. El sentido de esta reforma no es otro que el programa liberalsocialista, que se le antoja a Maeztu muy afín al espíritu del kantismo o neokantismo. De nuevo la influencia del planteamiento de Ortega es innegable. Pero el problema se agrava, si se presta atención a la debilidad del movimiento de reforma, «que no se encuentra ni siquiera con fuerzas para afirmarse en público» *(LyS,* 849), como al probable comportamiento de la clase política, porque «un gobierno imprudente» —dice Maeztu— podría acabar desde luego con estas expansiones de nuestro incipiente movimiento de reforma... pero sería impotente para contrarrestar el movimiento revolucionario» *(LyS,* 82-83). De ahí la urgencia por activar la reforma y lanzarla a una campaña de intensa presencia en la conciencia española. En este sentido se produce una influencia recíproca, como indica I. Fox, entre Maeztu y Ortega[8]. Si éste aporta los registros teóricos fundamentales, Maeztu propone el método de acción al modo de la sociedad fabiana:

> No se propone hablar a todo el mundo sino buscar a unos cuantos, nada más que a unos cuantos, porque aún es preciso cazar las almas una a una. Su acción social tiene que ser aún modesta. Hará política —porque, en su ética la política y el deber se identifican— hará política de orientación y fiscalización; pero lo que principalmente busca en la política es a los hombres del día de mañana. No irá con los partidos gobernantes, porque es un movimiento de reforma, y no de inercia... pero si la revolución surgiere cuando todavía no se hallase lista para hacer la reforma, sabrá colocarse donde el deber la llame y hará un supremo esfuerzo para marcar un rumbo, aun en medio del caos *(LyS,* 84).

La otra conferencia «Obreros e intelectuales», pronunciada en Barcelona, en 1911, aborda el difícil problema de la relación entre la clase intelectual y el movimiento obrero. ¿Por qué «los intelectuales no se deciden a unirse al socialismo» *(LyS,* 93)?, se pregunta Maeztu, pese al atractivo moral de la idea socialista en cuanto utopía de la ciudad solidaria. Para él la respuesta a esta cuestión reside en el régimen interno de la cultura, que requiere una organización selectiva y aristocrática. El propio Schmoller, enfatiza Maeztu, «el patriarca de la política social no vio manera de que la democracia absoluta que representa el socialismo pudiera elaborar de su propio seno una aristocracia y consintiera en colocarse bajo su dirección» *(LyS,* 92). «La aspiración niveladora e igualitaria», cuya función es abolir privilegios, tiene efectos nocivos cuando se aplica al orden de la cultura, «que es la región de los respetos y jerarquías» *(LyS,* 94-95). El caso de Schmoller es muy signficativo de la suerte que le cupo a los intelectuales en el reformismo social alemán, y puede valer también como una cifra de la perplejidad política del intelectual español, cogido entre dos fuegos:

> No podían adherirse al movimiento socialista porque el socialismo alemán no reconocía a los intelectuales su función directora; no podían tampoco sumarse a los liberales, porque los liberales alemanes no eran lo suficientemente liberales para proponerse redimir a los pobres de su miseria proletaria *(LyS,* 95).

[8] Ídem, XV.

digitalia
www.digitalia.us

Se entiende, por tanto, que el sentido de la propuesta del liberalsocialismo no era otro que procurar una organización política, democrática y socialmente avanzada, que fuera compatible con un régimen de cultura. Esta solución no la favorecía el marxismo. La motivación crítica fundamental de Maeztu respecto al marxismo se centra en este punto: el régimen de la cultura, de la exigencia y la excelencia, o lo que prácticamente es lo mismo, del desarrollo de la personalidad y la moral. El creía que el marxismo, con su materialismo objetivo y su cientificismo economicista, arruinaba las bases de una cultura de la personalidad. «Lo que Marx no vio por su materialismo histórico es que la economía no es un fin, sino un medio en la vida del hombre: que el fin es la moral y que es función del fin la de regular el empleo de los medios» *(LyS,* 90). De hecho, las discrepancias de Maeztu con el marxismo no se condensan en esta sola cuestión; se extienden también a puntos capitales como la colectivización de los medios de producción o la conquista del aparato del poder como medio de transformación social, en lo que veía «la resurrección del despotismo con caracteres paternales»[9]. Pues, aun cuando las intenciones subjetivas del marxismo fueran morales, sus planteamientos objetivos destruían la bases de la moral. Ésta era, a su juicio, la contradicción interna al propio marxismo entre la exigencia ética y las premisas materialistas. «Pero lo falso en Marx —dirá unos años más tarde, en 1914— no es tanto los resultados de sus profecías cuanto el método mismo, la aplicación de una ideología naturalista a las cosas humanas»[10]. Y en el mismo artículo concluía:

> El socialismo tiene que liberarse de su materialismo histórico si ha de limpiarse de la contradicción interna de ser un movimiento ético que niega el poder de la moral. Esta obra han de hacerla los intelectuales. Debieran hacerla desde dentro del socialismo (ibíd.)

Ambas cosas, un cambio de método y un cambio de orientación por obra de los intelectuales, representaba para Maeztu la Sociedad Fabiana, fundada por Sidney Webb —dice— con «el doble objeto de depurar la dogmática socialista y de constituir una minoría intelectual que fuera preparando administrativamente el triunfo de la idea» *(LyS,* 95). El adverbio «administrativamente» no tiene nada que ver con un burocratismo estatalista, que tanto aborrecía Maeztu. Se refiere al método, esto es, a hacer y enseñar a hacer socialismo de un modo gradual y reformista, a diferencia de la ametódica e incontrolada revolución. «En vez de ser revolución abierta, el socialismo se ha convertido en un complot» *(LyS,* 97). «El programa de la Fabiana —explica— consistía en desarrollar el proceso de transición hacia la sociedad futura por medio del socialismo administrativo», es decir, mediante medidas de gobierno, tales como creación y gestión de servicios públicos, legislación social progresiva, formas de cooperación social, etc., cuidando muy especialmente la implantación y desarrollo de la democracia municipal. Todas estas medidas implicaban funciones directivas de gobierno y gestión, que exigían competencia y no podían dejarse a la espontaneidad creadora de la re-

[9] «Oligarquía y despotismo» en *España y Europa,* Madrid, Espasa-Calpe, 1959, pág. 72.
[10] «Primero de mayo», ídem, pág. 55.

digitalia
www.digitalia.us

volución. Como había dicho el propio Maeztu en su conferencia «La libertad y sus enemigos», en «El Sitio» de Bilbao, «el problema inmediato de España consiste en crear una aristocracia del entendimiento y de la cultura» *(LyS,* 61), poniéndola a trabajar socialmente, pues era menester una educación y sensibilización del pueblo en la idea socialista:

> Ni la democracia ignorante ni la mera burocracia pueden estar destinadas a gobernar un Estado socialista. Éste es imposible sin la existencia de una mentalidad y voluntad socialistas. Hasta que cambiemos las mentes humanas no podremos tener socialismo; hasta que las multitudes no sientan con fuerza el ideal socialista, es decir, hasta que no admiren el ideal de servicio público con más fuerza que el de propiedad privada, el socialismo es imposible. Consiguientemente, el maestro y el propagandista son los dueños de la situación *(LyS,* 101).

Ésta tenía que ser la suerte del socialismo en Europa, aliándose con la ciencia y la moral, y lo estaba siendo ya en países europeos avanzados. Se diría que era el eurosocialismo. No el antagonismo del intelectual y el obrero, sino su reconciliación. «La coalición de la nobleza, el dinero y las Iglesias dogmáticas —asegura Maeztu— no podrán prevalecer contra la unión de los obreros y los intelectuales» *(LyS,* 103).

En esta frontera, que suponía conjuntamente una rectificación del liberalismo y del socialismo, estaba empeñado entre 1910-1911 un grupo de intelectuales españoles, entre otros Ortega y Unamuno, que habían radicalizado el liberalismo en un vasto programa de educación cívica y transformación social. «Hay que proclamar la guerra santa, el *Kulturkampf*, la guerra santa contra el filisteísmo y el beotismo y la misología» (IX, 832) —había contestado Unamuno a la encuesta de Joaquín Costa en el Ateneo sobre *Oligarquía y caciquismo*—. Y, en efecto, algo de *Kulturkampf* tuvo aquella campaña pro liberal, emprendida por Unamuno y Ortega entre 1908 y 1910, no tanto a la alemana, al modo de Bismarck, sino como movimiento de ilustración por un Estado educador en sentido ético, frente al formidable poder cultural de la Iglesia católica. Para ambos, el liberalismo español adolecía de un déficit de cultura liberal sustantiva, reducido como estaba a mera ideología doctrinaria y a un pragmatismo político de cortos vuelos. Se es conservador por instinto —pensaba Ortega— «pues la conservación es un instinto», mientras que sólo se puede ser liberal por cultura, ya que «el liberalismo es, por el contrario, superación de todos los instintos sociales» (X, 130). En un sentido afín había precisado Unamuno años antes, en su discurso en el Ateneo de Valencia de 1902, que «libertad y democracia significan, pues, en cierto respecto, cultura y aristocracia» (IX, 73), y abogaba por un liberalismo restaurado, polarizado en la empresa de la cultura. «No hay partido liberal porque falta conciencia liberal —clamaba Unamuno— y urge restaurarla» (IX, 238). La idea venía de antiguo y podía tomarse como una herencia institucionista, a través del magisterio y la obra de Giner. En términos muy ginerianos se expresaba, en este sentido, Unamuno:

> La libertad que hay que dar al pueblo es la cultura; sólo la imposición de la cultura lo hará dueño de sí mismo, que es en lo que la democracia estriba (IX, 710).

digitalia
www.digitalia.us

Se trataba, pues, de reanimar la causa del liberalismo desde la gran tradición de la cultura europea, el Renacimiemto, la Reforma y la Ilustración, las tres raíces del pensamiento liberal. Se explica así que Ortega proponga a Unamuno, en 1908, la tarea perentoria de «resucitar el liberalismo» y echarse a la calle —«no hay más remedio: es un deber. Hay que formar el partido de la cultura». En esta insinuación ha de verse el primer atisbo de la futura «Liga de educación política», con que saldrá Ortega a la palestra en 1913. De momento, si no partido, hubo al menos una alianza intelectual en favor de una campaña proliberal, que en el fondo pretendía ser una regeneración cultural del liberalismo. El quicio fundamental de la campaña era, pues, la idea de cultura, a la que Unamuno llega a calificar de «la religión del Estado» (IX, 73) frente a la otra religión dogmática y clerical. Por cultura se entiende básicamente la ciencia y la ética, surgidas del principio de autonomía de la conciencia, y, en la esfera política, el derecho en cuanto realización o concreción en la vida social de la ley moral interior. «La libertad es la conciencia de la necesidad moral» (IX, 70) —aseguraba Unamuno al modo kantiano—. Y en su discurso en «El Sitio» de Bilbao, en 1908, volvía de nuevo sobre el tema: «la libertad es la conciencia de la ley... y esa ley es para el hombre una ley social» (IX, 238). Ortega no puede menos de celebrar la postura civil del vasco, como una contribución decisiva a la reforma del liberalismo, a la par que le advierte de «la necesidad de recoger los vigores del nuevo liberalismo fuera de los cauces del partido liberal vigente, en otros nuevos, aunándonos en torno a la nueva idea de libertad, sin jefes ni aspiraciones ministeriales» (X, 83). Viniendo, a su vez, del neokantismo, Ortega podía sentirse próximo a los planteamientos unamunianos acerca de la idea moral de libertad y de una cultura laica, emancipada de la Iglesia. Para el joven pensador madrileño «cultura es labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte» (I, 516), y entendía la cultura como la nueva instancia secular, «socialmente más fecunda» que la religión. «Dios, en una palabra, es la cultura» (I, 135), en la medida en que expresa «lo mejor del hombre», su yo ideal. Ahora bien, el referente de este nuevo poder espiritual, la cultura laica, no podía ser otro que el Estado, el nuevo Estado liberal emancipado de todo vínculo teocrático clerical, el Estado como «órgano de la cultura», según feliz expresión unamuniana:

> Y el Estado —y éste debe ser el núcleo del liberalismo restaurado— debe ser un órgano de cultura, sobre todo, frente a la Iglesia (IX, 239).

El punto de litigio entre ambos poderes, el religioso y el secular, estaba en la escuela, que debía ser laica, como «hay que hacer laica la virtud» (X, 77), al decir de Ortega, o como la nueva religión de la libertad y civilidad, por decirlo en términos unamunianos. Desde este planteamiento abogaban ambos por un Estado fuerte y educador, activo y beligerante, baluarte de las libertades civiles y los nuevos derechos sociales:

> Tiene aquí el Estado una gran función que cumplir —escribía Unamuno— y es proteger la moderna cultura europea, la cultura liberal, género de importación en gran parte. Y la protege rompiendo aduanas espirituales (IX, 75).

Unamuno fue toda su vida consecuente con esta actitud, aunando su cruzada por una religión reformada o cristianismo liberal con la de un liberalismo sustantivo en sentido ético y cultural.

digitalia
www.digitalia.us

Tras la campaña pro liberal sobrevino una nueva oportunidad para afianzar en España la mentalidad liberal con ocasión de la guerra europea del 14. Pero, a partir de esta fecha, y por reacción frente a la estatolatría germánica, el liberalismo unamuniano se irá cargando progresivamente de un fuerte sentido egotista. La Gran Guerra supuso la confrontación de dos formas de vida, batallando por su hegemonía en los campos sangrientos de Europa —una «guerra civil» de las ideas, que debía tener también en España, pese a su neutralidad, o quizá precisamente contra una falsa y cobarde neutralidad, como clamaban los aliadófilos, su específico refrendo intelectual—. Desde la Liga antigermanófila española no cesaba de clamar Unamuno por aquellos valores de la personalidad, que se ahora se veían comprometidos:

> Pedimos el respeto de la dignidad personal, el libre juego de la personalidad, la afirmación de la personalidad frente a la realidad, de lo que es la persona frente a lo que son las cosas (IX, 360).

Dos formas de vida, pues, o dos culturas frente a frente, que se podían compendiar respectivamente en el Estado-Moloch, con su ordenancismo, su patriotismo militarista y hasta su socialismo de Estado, y en la conciencia personal y libre, que cree en la creatividad del hombre y, por tanto, en su perfectibilidad histórica incesante. «La personalidad *(Persönlichkeit)* frente a la realidad *(Sachlichkeit)*» o, en otros términos —precisa Unamuno— la cultura de la «rebeldía de las personas» frente a aquella otra fundada en la «disciplina de las cosas» (IX, 1264). Y apenas una década más tarde, con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera, se le presentó la hora del combate supremo, de la disidencia y la resistencia, en testimonio de los valores liberales.

Y es que el liberalismo era para él mucho más y aun antes que una teoría política y económica, «la fórmula suprema del alma del hombre» (IX, 1212) porque encierra la creencia en el valor infinito de su dignidad en cuanto ser moral y libre. Se comprende así que Unamuno tomara el liberalismo por «el universal concreto de toda política», algo así como su eje constitutivo o su núcleo «más comprensivo y a la vez más expansivo» (ibíd.), el centro posibilitante e irradiante de la entera esfera de la política, pues fuera de él, ya no hay razón civil sino barbarie. De ahí que para él, como para tantos intelectuales de la generación finisecular, el liberalismo fuera, como afirma Ouimette, «no ya una denominación política o partidista, sino una postura ética»[11], o por decirlo con Marichal, toda «una orientación espiritual de la vida». Unamuno llegó a consagrarlo como la nueva religión civil, cuyo único mandamiento

> se cifra en el respeto al hombre, a cada hombre, en el reconocimiento de que cada hombre, el último de ellos, en su esencia civil, en la dignidad de su persona, vale más, infinitamente más, que el interés de todos los demás hombres juntos; que la dignidad, que el honor de un hombre, la integridad de su persona moral no pueden ser sacrificados a la grandeza y al enriquecimiento ni aun al orden de la comunidad (IX, 1042).

[11] V. Ouimette, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* ob. cit., I, pág. XXX.

digitalia
www.digitalia.us

Era necesario subrayar el factor ético de la cultura liberal frente a la devaluación política del liberalismo en un pragmatismo acomodaticio e interesado y frente a los riesgos inminentes de una política de masas, cada vez más demagógica y populista. Declaraciones análogas de fe liberal pueden encontrarse en Azorín, Baroja o Machado. También para Martínez Ruiz fue siempre el liberalismo el norte de su orientación política, pese a las mudanzas de sus compromisos políticos concretos; un liberalismo entendido de nuevo éticamente, «en un sentido de humanidad, de piedad, de predominio de lo espiritual, de libre desenvolvimiento de la personalidad humana sobre la materia, la fuerza, la violencia y la iniquidad»[12]. Se podría objetar que todo esto es demasiado genérico, pero esto no le resta un ápice de validez a la tesis, incluso de oportunidad histórica en una coyuntura en que comenzaban a prosperar las ideologías totalitarias. No era, sin embargo, una defensa de la libertad en abstracto, pues Azorín, pese a su simpatía inicial por la dictadura primorriverista, no dejó de exigir el derecho fundamental a la libertad de prensa, y lo ejerció a su modo, aun en medio de sus ambigüedades, en la creencia de que sin este «excitante de la inteligencia», alma de la cultura liberal, todas las demas actividades desmayan y languidecen . «Pero se olvida —dice— que sin la libertad de expresión, sin la libertad intelectual (ni) esas, ni otras, ni ningunas actividades podrían subsistir»[13].

Baroja, por su parte, se confiesa en *Juventud, egolatría* como «un liberal radical, inconformista y anarquista» (V, 214), y ésta fue la fe política, exenta de todo dogma concreto, que mantuvo a lo largo de su vida. «Liberalismo extremo» que para él era igual que anarquismo (V, 883), pues lo cifraba en una crítica de la vida social y política y en una activa defensa de la libertad de pensamiento contra todo límite e imposición. Un «liberalismo instintivo», como lo califica certeramente Ouimette[14], pues era en él, más que ideología, pasión de libertad, y «romántico» o heroico, es decir, no de transacción y componenda, sino agresivo y militante.

> Todo lo que tiene el liberalismo de destructor del pasado me sugestiona: la lucha contra los prejuicios religiosos y nobiliarios, la expropiación de las comunidades, los impuestos contra la herencia, todo lo que sea pulverizar la sociedad pasada, me produce una gran alegría; en cambio, lo que el liberalismo tiene de constructor, el sufragio universal, la democracia, el parlamentarismo, me parece ridículo y sin eficacia (V, 214-5).

La ideología concreta contaba poco para Baroja pues detrás de ella veía siempre un riesgo de adoctrinamiento y dogmatismo. De otro lado, su escepticismo le llevaba a desconfiar de las libertades recogidas en los programas políticos, pero sin base en la actitud existencial viva. Para él la libertad nunca está establecida, sino en estado insurgente de rebelión y creatividad incesante. Nunca es un regalo, sino una conquista:

> La libertad la llevamos todos en nuestra alma; en ella gobierna; la libertad de fuera, de ejecutar, no la conseguiremos nunca. Los que, con un criterio positivista, mandaran, debían de hacer que la libertad fuera una religión en nuestro espíritu, fuera de él, nada (V, págs. 323-33).

---

[12] Cit. por V. Ouimette, ídem, I, pág. 274.
[13] Ídem, I, pág. 315.
[14] Ídem, II, pág. 36.

digitalia
www.digitalia.us

Se trata, pues, de una actitud o *ethos* liberal cifrada en la autonomía y autarquía del que estriba en el poder de su libertad, al margen y aun en contra de toda convención establecida. Claro está que esta extrema denudación doctrinal del liberalismo lo dejaba tan des-ideologizado que difícilmente podía ser operativo en la vida social más allá del arduo esfuerzo personal por afirmar la propia libertad e individualidad. Y de ahí, paradójicamente, su impotencia práctica y su falta de criterios orientativos en la actuación concreta, de lo que fue la primera víctima el propio Baroja. En general, el extremo sesgo individualista que dieron a su liberalismo estos hombres los sitúa a todos ellos en una tesitura romántica, en la que no hay más ley que aquella que brota del corazón ni más orden objetivo que el que la libertad instituye y trasciende, a la vez, en un proceso eternamente constituyente. Se diría que la libertad tiene miedo a la forma o a darse forma, y se satisface, al modo romántico, en el movimiento de una autocreatividad incesante. De ahí la escasa operatividad social de estos planteamientos, salvo en el elemento de la crítica o en el momento de la resistencia contra la coacción y la presión social.

El individualismo egotista no respondía, por lo general, a la cultura burguesa del propietario, sino a la romántica del hombre creador, de fuerte inspiración nietzscheana. La libertad se reclama en nombre del creador y de su poder espiritual y, por tanto, de la crítica y de la transmutación de los valores, y no del mantenimiento de las viejas convicciones y maneras. El liberalismo que ellos predicaban era fundamentalmente una cultura de la creatividad en un tiempo de indigencia por anquilosamiento del ímpetu liberal. Al igual que se toma al liberalismo como una religión civil, según una caracterización que luego hará canónica la obra de Croce, podría hablarse de una estética civil egotista de lo excelente y aristocrático frente a lo mediocre y plebeyo. Ésta fue otra constante en la mentalidad del liberalismo intelectual, que estamos considerado. Su individualismo no sólo tiene una raíz moral, sino conjuntamente estética en la distinción aristocrática frente a los rasgos amenazadores del hombre-masa, que ya se adivinaba en el horizonte. Cuando tanto se hablaba de justicia social, era necesario reconocer, pensaba Unamuno, que la primera exigencia del *suum cuique tribuere* es dejar a cada uno ser sí mismo y reconocerlo en el valor de su individualidad:

> Y no puede haber justicia donde no hay conocimiento de cada uno, del individuo, de la personalidad. Personalidad que a las veces se quiere barrer en una masa, en una muchedumbre, llámese como se quiera; sindicato, partido, lo que queráis (IX, 375).

Esta fe era una convicción fundamemtal de los liberales, que se expresó en múltiples registros y matices, según las circunstancias, a veces en tonos estéticos de distinción y creatividad, o en los políticos aristocratizantes del hombre superior, en los que era recognoscible la profunda huella de Nietzsche. Lo noble de la exigencia y lo bello de la excelencia se reconciliaban en la figura nietzscheana del superhombre. En Baroja, aún más que en Azorín, es perceptible este influjo, que a veces adopta tonos delirantes. El peligro no era sólo el Estado omnipotente, sino la masa con su presión social difusa y su tendencia a la uniformidad avasalladora. «¡Cuánta falta hace un poco de este liberalismo individualista en la vieja Europa —se queja Martínez Ruiz—, en la vieja Europa en que el espíritu de cor-

digitalia
www.digitalia.us

poración, de sindicación, de casta, de clase, va matando la vieja y gloriosa libertad![15]». Era la misma queja, pero más hirsuta y amarga en el rebelde Baroja:

> Actualmente parece que el formar masas es el ideal de los partidos políticos. ¿Lo será siempre? No lo sabemos. Los individualistas desearíamos que este ideal fuese transitorio y que se volviera a pensar en los eternos valores personales; pero quizá es ya tarde (V, 938).

Y lo era, en efecto. Cuando en 1935 Baroja escribe estas palabras, la rebelión de las masas, por decirlo al modo de Ortega, encuadradas social y políticamente, y casi militarizadas en su movilización, estaba en su pleamar. De la política democrática poco podía esperarse, pues se sustentaba, a su juicio, en el halago a las masas y la retórica populista. De ahí que no quedara otra opción que la política del hombre superior, ajustada a las exigencias de Nietzsche:

> Yo creo que hay que levantar, aunque sea sobre ruinas, una oligarquía, una aristocracia individual, nueva, brutal, fuerte, áspera, violenta, que perturbe la sociedad, y que inmediatamente que empiece a decaer sea destrozada (II, 253).

En cambio, el liberalismo de Antonio Machado, sin merma de su radicalismo de poeta, fue indiscernible de su fe democrática y republicana. Él era, según su expresa declaración, «un viejo republicano para quien la voluntad del pueblo es sagrada»[16]. Su fe sencillamente humana, sin más calificativos ni aditamentos, la dejó expresada poéticamente en el elogio dedicado a Martínez Ruiz;

> desde un pueblo que ayuna y se divierte,
> ora y eructa, desde un pueblo impío
> que juega al mus, de espaldas a la muerte,
> creo en la libertad y la esperanza,
> y en una fe que nace
> cuando se busca a Dios y no se alcanza,
> y en el Dios que se lleva y que se hace (CXLIII)

Y esta fe cordial, fe de poeta, le llevaba a adivinar cualquier posibilidad de redención del pueblo y apostar por ella. No en vano el elogio a Azorín se cierra con una advertencia, que contiene una cortés y leal rectificación de sus planteamientos:

> ¡Oh tú, Azorín, escucha: España quiere
> surgir, brotar, toda una España empieza!
> ¿Y ha de helarse en la España que se muere?
> ¿Ha de ahogarse en la España que bosteza?

[15] Ídem, I, pág. 293.
[16] Ídem, I, pág. 462

digitalia
www.digitalia.us

Para salvar la nueva epifanía
hay que acudir, ya es hora,
con el hacha y el fuego al nuevo día,
oye cantar los gallos de la aurora (Ibíd.)

No era ninguna apuesta revolucionaria, pero estaba en la frontera de lo que la inteligencia liberal, capitaneada por Unamuno y Ortega, se proponía llevar a cabo. Sus gotas de sangre jacobina, educada en el espíritu libre y solidario de la Institución, y su buen corazón, magnánimo y piadoso, lo mantuvieron al abrigo tanto de los ensueños nietzscheanos del super-hombre como de los planteamientos darwinianos del hombre de presa. De ahí que a veces disimule irónicamente su liberalismo, como ha mostrado Victor Ouimette, «para evitar que sus lectores creyeran que se trataba de otra ideología»[17]:

> La libertad, señores [habla Mairena a su alumnos], es un problema metafísico. Hay, además, el *liberalismo*, una invención de los ingleses, gran pueblo de marinos, boxeadores e ironistas[18].

Pero, si bien se observa, al escribir *liberalismo* con letra cursiva quiere identificarlo como ideología en el sentido expreso egoísta y manchesteriano, que criticaron los intelectuales neoliberales de su tiempo, y contraponerlo, a la vez, a una experiencia metafísica y moral de la libertad, en la que puede arraigar un liberalismo de nuevo cuño, esto es, de sentido moral y cultural, que ya no tiene tales señas ideológicas. Que hay un liberalismo éticamente regenerado en Machado parece incontestable si se tiene en cuenta, aparte de otros factores[19], su enérgica defensa de la individualidad creadora y su resistencia a toda consideración homogénea o cuantitativa del hombre. «Por muchas vueltas que le doy —decía Mairena— no hallo manera de sumar individuos» *(OPP,* 384). Y la razón era evidente, pues cada individuo, como había aprendido de su maestro Unamuno, es una magnitud heterogénea, inclasificable e incomparable, un único:

> Sólo he de anticiparos que yo no creo en la posibilidad de una suma de valores cualitativos, porque ella implica una previa homogeneización, que supone, a su vez, una descualificación de estos mismos valores[20].

De ahí que, por distintos caminos, viniera a coincidir, a fuer de liberal democrático, en una repulsa no menos enérgica del hombre-masa. Para Machado valía también, como para Unamuno, que «libertad y democracia significan, pues, en cierto modo, cultura y aristocracia» (IX, 73). Este nuevo modo, popular y republicano, fue su forma de ser liberal.

---

[17] Ídem, I, pág. 511.

[18] Ídem, I, pág. 511.

[19] Estos otros factores tienen que ver con su sentido de la tolerancia y con su defensa de la libertad de pensamiento.

[20] Ídem, pág. 516.

digitalia
www.digitalia.us

2. La política del hombre superior

Lo que alejaba de la política a los intelectuales de la generación finisecular no era sólo su singular y extremado egotismo, que no se compadecía, como bien mostraba Unamuno por todos ellos, con ninguna forma de mediación colectiva ni de disciplina y organización, sino también la convicción de que el fuero interno y el respeto a la propia conciencia estaban reñidos con las conductas dominantes en la esfera política. Como escribía Baroja en *Juventud, egolatría:*

> los hombres probos, honrados, que no piensen más que en su conciencia, no pueden prosperar en la política, ni son útiles, ni sirven para nada. Es necesaria una cierta cantidad de desaprensión, de ambición, de deseo de gloria para triunfar. Esto es lo menos malo que se necesita (V, 219).

Desde estos presupuestos, se entiende su aristocrático desdén ante la política, cuando no su abierta recusación. Reproches y sarcasmos contra la política abundan en los intelectuales de fin de siglo, a la vuelta de su primer radicalismo. Baroja no vacila en señalar la complicidad del histrionismo político con la veleidad irresponsable de las masas:

> El político está a la altura de la masa. Este personaje turbio, aprovechador de todas las corrientes que le pueden encumbrar, se convierte con facilidad extraordinaria en un divo, en un cómico que busca la claque (VIII, 879).

Y en cuanto a Unamuno, son bien conocidas sus diatribas contra la política profesional o de oficio, abogadesca y electoralista, la que «toma a sueldo las ideas» y, como las meretrices, se dedica a «hacer carrera pública». En todas estas críticas, a menudo sarcásticas y mordaces, había algo más que el repudio de la clase política de la Restauración y sus malas artes de reproducción en el poder. Era una aversión por principio hacia la política convencional de masas, democrática o demagógica, como creían, en la que pueden reconocerse las invectivas aristocratizantes contra ella de inspiración nietzscheana. Es la política que cultiva los intereses del «último hombre», la utilidad, el bienestar, la felicidad... «Hoy reina otra clase de espíritu, a saber, el espíritu demagógico, el espíritu de comediante»[21] —protestaba Nietzsche, quien se lamenta de que su Zaratustra, al bajar de la montaña, hubiera cometido el error de «instalarse en el mercado» para predicar el super-hombre. «Vosotros hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores... Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado»[22]. Había, pues, que retirarse del mercadeo político y superar la «superstición politicista» (VIII, 331), como la llama Unamuno, para pensar en otra forma más alta de acción, la política del «hombre superior», según la terminología nietzscheana,

[21] Nietzsche, *La voluntad de dominio,* pr. 463, en *OC,* IX, pág. 297.
[22] *Also sprach Zarathustra,* Werke, III, 522; trad. esp. cit., pág. 382.

digitalia
www.digitalia.us

la que no es dirección y administración de masas, sino cultivo de las personalidades creadoras y fuertes. El egotismo reclama la soledad de los héroes de toda organización y aparato políticos, para poder formar conciencia pública o civil, que no masa electoral. Y de esta pretensión aristocratizante partiparon en mayor o menor medida los intelectuales españoles de fin de siglo. Pero, paradójicamente, lo que les atraía irremediablemente a la política era la vocación de liderazgo moral y cultural, tan viva y operativa en el intelectual de estos años. Esto les llevaba a moverse en una esfera que podríamos llamar meta-política o trans-política, esto es, a la vez trascendente y transversal a la política, que pudiera juzgarla y criticarla sin dejarse contaminar con ella. Era la esfera de los principios trascendentales de la acción política y de las actitudes éticas correspondientes, que le daban un carácter tan fuertemente moralista a su discurso.

Esta paradójica repulsión y atracción por la política explica la fundamental ambigüedad, que los mantuvo siempre aledaños de la política, a veces abiertamente en su contra, y otras, en clara complicidad con ella, salvo el caso señero en este punto de Ángel Ganivet. Su Pío Cid a lo más que llegó en sus trabajos en esta área fue a conseguir un acta de diputado, pero para tener el placer de renunciar a ella casi de inmediato, en la convicción de que todos los partidos son poco más o menos lo mismo. Abiertamente lo había reconocido en sus *Cartas finlandesas:*

> Los que desean aún derramar su sangre generosa por introducir un cambio en las exterioridades del Gobierno, que tengan la bondad de reservarla para empresas más nobles, en las que se ventile el «interés de toda la nación» (I, 699).

Pero, mientras Pío Cid/Ganivet se pone deliberada y abruptamente al margen de la política, los demás se mantuvieron en una ambivalencia con ella, no renunciando a bajar a la arena política, aun cuando con un ánimo distante, «siempre muy fríamente y a baja presión» (V, 217), como dijera de sí mismo Baroja, o bien, a reservarse para aquellos momentos trascendentales, en los que parecía llegada la hora de los «hombres superiores». Azorín fue el más condescendiente con la política, en la que participó regularmente, entre 1907 y 1919, en el partido conservador. Pero, incluso en su caso, en la actitud predominante del analista, más de espectador intelectual que de actor interesado, aun cuando asumió alguna responsabilidad de gobierno como subsecretario de Instrucción pública. Pero aquí, más que la anécdota concreta, me interesa la actitud política de fondo. Para el egotista sólo quedaban abiertos dos posibles caminos en política, o bien el del hombre superior (o, en su defecto, su consejero áulico), o bien el del héroe civil. Martínez Ruiz, y en cierto modo Maeztu, transitan por el primero. Unamuno y Antonio Machado circulan en el segundo. En cuanto a Baroja, no hay más héroe que el yo, y fiel a esta idea permaneció hirsuto y solitario en su egotismo.

Pese a que Azorín había confesado abiertamente su desencanto respecto a lo que podía dar de sí la vida española —«es vano esperar un libertador. ¡Zarathustra no vendrá a España!»[23]—, la verdad es que siguió creyendo y esperando, aun en tono menor, en la posibilidad de un hombre superior en política, o lo que es lo mismo, una personalidad

[23] *Artículos olvidados,* ob. cit., pág. 229.

digitalia
www.digitalia.us

egregia y poderosa. Era, por otra parte, un residuo de su posición regeneracionista de principios de siglo y del interés costiano en el cirujano de hierro. Incapaz o desengañado de su primer ardor revolucionario, «el pequeño filósofo» al estilo de Montaigne, se embarca en un programa regeneracionista templado y cauto, sumándose al lema de la revolución desde arriba, en la creencia de que Maura encarnaba tal hombre superior, al menos así quiso creerlo y hacérselo creer a los demás, «y francamente, con toda fe, con todo entusiasmo —dice de sí mismo— se colocará al lado de las pocas personalidades enérgicas e íntegras que en su patria mantengan la norma ética, la norma de vida honrada y sincera de aquel viejecito austero y digno, que allá en sus mocedades él visitaba y con quien departía sobre el arte y la política»[24]. Puesto que no es fácil de entender la continuidad, que él creía ver, entre Pi i Margall y Antonio Maura, más allá de la «vida honrada y sincera», hay que achacar este juicio en parte a exculpación autobiográfica, y en otra buena parte a su ingenuidad política de «creer grandes hombres a todos los que hablan fuerte», como piadosamente decía de él su buen amigo Baroja. A falta de tener madera para hombre superior, Azorín se consuela con la creencia de haberlo encontrado y de poder seguirlo. Y ya que no su consejero áulico, pretendía ser al menos su teórico o diseñador.

En *El Político* (1908), una obrita escrita «durante una larga convalencia en el campo», como dice en nota introductoria, convalece de hecho de su pasión por los hombres superiores trazando su arquetipo en política con algún guiño a Maura, a quien toma por «el más elegante, culto y clásico de los oradores modernos» (II, 420). Azorín ensaya en esta obra, a la moderna, el género del memorial de príncipes, o más bien de gobernantes, teniendo en cuenta su propia experiencia política, y remitiéndose a la tradición hispánica, a la que cita y glosa oportunamente. Su arquetipo del político está hecho, en parte, con mimbres estoico-senequistas y, en otra buena parte, con las mimbres del maquiavelismo, pero en cierto modo atemperadas en su versión hispánica en Gracián y Saavedra Fajardo. Que se trata de un «hombre superior», concebido al modo nietzscheano en términos de voluntad de poder, es bien explícito:

> No hay más que una cosa: fuerza. Lo que es fuerte es lo que es de derecho. La fuerza hincha y llena cosas e ideas; estas cosas e ideas, mientras están animadas de esta poderosa y misteriosa vitalidad, son las que dominan (II, 385).

En términos de una heráldica zoomórfica, el ideal de la fuerza lo encarnan de consuno el león y la vulpeja. «El león representa la fortaleza; la vulpeja simboliza la astucia. El león es fuerte, grande, magnífico; la vulpeja es hábil, ligera, discreta» (II, 386). Éste es el secreto del poder a lo largo de su historia. Un poder, claro está, que debe saber también reservarse y refrenarse, si llega el caso, como enseñó Gracián, en buena técnica de autoocultación y disimulo. La virtud por excelencia del político es, pues, la fortaleza, y no sólo física, como subraya al comienzo de su obra Azorín, sino intelectual y moral. Es el ideal graciano de la «fuerza contenida» o administrada sabia y prudentemente:

---

[24] «El maestro», en *ABC,* 6 de enero de 1911. Cit. por Ouimette, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* ob. cit., pág. 278.

digitalia
www.digitalia.us

> No dé toda la medida de sí, reserve siempre algo; reprímase. En esto estriba la diferencia que en la región del arte separa a los clásicos de los románticos... Es un signo de aristocratismo, de buen gusto, de mundanidad, este refrenar de la propia energía (II, 418).

En suma, el político ha de ser un dechado de prudencia, donde no escaseen ni la sagacidad ni la astucia, y de compostura estética, de sobria serenidad y de elegancia, de buen sentido y de buen gusto. En él ha de contar por igual la virtud de la eubolia —consistente «en ser discreto de lengua, en ser cauto, en ser reservado, en no decir sino que lo que conviene decir» (II, 373) como la «faz serena», que sabe ocultar «desfallecimientos, decepciones y amarguras» (II, 413)—. Y, sobre todo, el dominio o autocontrol que es la clave del propio poder:

> No haya estas perplejidades e indecisiones en el ánimo del político; si las tuviere, sean para él solo; que los espectadores no las adviertan. Ante los espectadores, ante el público, ante la muchedumbre, un político debe ser un hombre entero, dueño absoluto de sí, con una idea directriz, con una fuerza que va a su finalidad y sabe vencer todos los obstáculos (II, 429-430).

Pero si ésta es la actitud formal o el estilo, el objetivo material no es otro que la maurista revolución desde arriba, o dicho, al modo de Azorín, «innovar dentro del orden», la consigna del liberalismo conservador:

> No quiera renovarlo y revolucionarlo todo. Lograda la posesión del poder, él verá que una cosa son las fantasías de los teoretizantes y otras las manipulaciones de la realidad. Las cosas se han ido formando lentamente; se han formado lentamente hábitos, costumbres, preocupaciones; muchas veces, la justicia abstracta, de los libros, se halla en pugna con sentimientos y derechos que es preciso respetar [...]. El político que quiere hacer algo útil en su país no habrá de desear poner arriba lo que está abajo. Contra lo que el tiempo ha ido estratificando, sólo con el tiempo se puede luchar (II, 404-405).

Azorín está ya de vuelta de las políticas doctrinarias y utópicas, y se inclina por una política circunstancial y gradual, sobre la base de un conocimiento directo de la situación del país. «Huir de la abstracción» —dice—. «La labor del político ha de consistir en estudiar bien el país en que vive y gobierna» (II, 417). Conocerlo y sentirlo e identificarse con él. No es, pues, extraño que le aconseje al político, aparte de conocer bien las tradiciones, costumbres y formas culturales diversas de su país, la lectura de los clásicos, y no sólo para formar su estilo, sino su propio modo de ser: saber ajustarse al talle del propio tiempo, de la propia circunstancia, con libertad y ligereza, creadoramente, trascendiéndola, a la vez, «con un perfume de buen gusto, de elegancia y de distinción» (II, 422).

En suma, el revolucionario de otro tiempo, a través de su conversión al regeneracionismo, se ha vuelto un hombre de orden, ardiente defensor de tradiciones y maneras. «Innovar dentro de un orden.» Todos los criterios se reducen a éste, como todos los valores políticos descansan, en última instancia, para el Azorín liberal conservador en la seguridad jurídica. Como escribirá más tarde:

digitalia
www.digitalia.us

> la palabra que resume todas las conquistas del Derecho político moderno es la de seguridad. Seguridad para que el ciudadano pueda desenvolver libremente sus actividades individuales. Seguridad para ir, venir, moverse por la ciudad y por el campo. Seguridad para el trabajo del obrero y seguridad para el desarrollo de la industria. Seguridad en el esparcimiento del ciudadano y seguridad en las horas de la faena. Sin la seguridad la libertad no existe. Sin la seguridad no existe la Constitución[25].

Sobrevenida la dictadura de Primo de Rivera, Azorín, como otros intelectuales, la recibió con simpatía y expectación. Veían en ella la posibilidad de acabar con el viejo régimen de los corruptos partidos políticos y regenerar la vida española. ¿Había llegado para la política la hora del «hombre superior»? Algunos llegaron a creer que se trataba de aquella figura del cirujano de hierro, prefigurada por el costismo, a cuya luz gustaba de presentarse el propio dictador. Quizá fue Maeztu el intelectual que más abiertamente acarició la idea de que la dictadura venía a realizar los programas del regeneracionismo. En general, se tendía a creer que sería tan sólo un transitorio paréntesis constitucional necesario para el barrido de la vieja clase política, tras del cual habría que sentar las bases de una nueva política. Él, en cambio, confería a aquel período una positiva significación fundacional. «Maeztu se encamina —ha escrito Villacañas— hacia una interpretación constituyente de la dictadura, y no hacia una comprensión meramente comisarial de la misma... Si la dictadura tiene una misión positiva en el futuro político español, entonces tiene que jugarla a fondo, reclamando la dimensión constituyente»[26]. Ésta no era otra que hacer emerger y organizar una voluntad nacional sana y poderosa, ideológicamente centrada, capaz de hacer inviable la tentación revolucionaria. «La posición política de Maeztu —comenta finamente Villacañas— su voluntad de ensayar una oferta política de centro, ecléctica, con tonos liberales y sociales, defensora del orden pero también del progreso, capaz de configurar una *complexio oppositorum* de todas las ideas en circulación, en la misma línea de Urgoiti, era verosímil si y sólo si se realizaba el contacto con la intelectualidad más respetada de España y en un periódico que también daba cobijo a las ideas de la izquierda liberal y socialista moderada»[27]. Pero *El Sol,* que es el periódico aludido, liderado intelectualmente por Ortega, no estaba por esa labor, pues «tras casi tres años de ambigüedad y ante el inmovilismo de Primo, ya se había cansado de apostar por la Dictadura»[28]. En realidad ésta fue la postura de la mayor parte de la inteligencia, debido a un prurito liberal, que les impedía un apoyo abierto al régimen. Tal es también el caso de Martínez Ruiz. Tras un período de simpatía inicial, al que no sería del todo ajeno su fascinación por el hombre superior y quizá la conveniencia de dar una oportunidad al nuevo régimen para su faena devenadora, vino bien pronto, como ha mostrado V. Ouimette, la reserva y el distanciamiento. «Antes de que concluyera el primer año, empero, Azorín llegó a la triste conclusión de que este gobierno no había logrado modificar las actitudes nacionales vigentes que habían

---

[25] En *ABC,* 29-III-1925, recogido en *La hora de la pluma* (HPl*),* ed. y Prólogo de V. Ouimette, Valencia, Pre-textos, 1987, pág. 80.

[26] *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España,* Madrid, Espasa, 2000, págs. 215-216.

[27] Ídem, pág. 224.

[28] Ídem, pág. 227.

digitalia
www.digitalia.us

fomentado el cinismo y la indiferencia de las décadas anteriores»[29]. «En realidad nos hallamos en un ambiente casi idéntico al anterior», reconoce Azorín, quien aun cuando no pone en cuestión la rectitud de intenciones del Directorio, señala no obstante el estancamiento de su obra. «Pero la realidad social es superior a todo. El ambiente de la tradición y del país se sobrepone a las más arrestadas voluntades. Un pueblo no puede transformarse de buenas a primeras»[30]. Paradójicamente, su declaración puede valer tanto como una piadosa exculpación de las limitaciones del Directorio que como una tímida confesión de su decepción ante los resultados. La política del «hombre superior» comenzaba a manifestar sus deficiencias y, sobre todo, sus riesgos intrínsecos en la supresión de los criterios normativos liberales de la acción política. Martínez Ruiz, liberal conservador, se fue sintiendo progresivamente disconforme con el viraje reaccionario del régimen. En el artículo «Vida española. Una entrevista», a comienzos de 1924, ya es notoria esta disconformidad a propósito del discurso del rey en el Vaticano, que tanto irritó la sensibilidad liberal: «Lo que se creía en un principio, un movimiento liberal —se queja Azorín— ha venido, poco a poco (poco a poco o rápidamente) a convertirse en una tendencia conservadora, tradicionalista...» Y ante la pregunta de su interlocutor: «¿De tradicionalismo?», responde sin ambages: «Perdón; de tradicionalismo, no (la tradición es otra cosa); de reaccionarismo»[31], no sin dejar de señalar, como conclusión, el peligro de una radicalización de la vida política a causa de este viraje reaccionario:

> y fatalmente, también, en un plazo más o menos lejano, la conmoción habrá de producirse. No impunemente pueden lanzarse fuera de la legalidad, a ser clandestinas, las ideas de libertad de expresión, de Constitución, de Parlamento, de libre exposición de todas las opiniones[32].

Era el prurito liberal de su alma, resistiéndose a lo que entendía ser la reacción católico-integrista, aliada de nuevo con el militarismo. Su abierto desacuerdo por el confinamiento de Unamuno, como un acto de persecución a la inteligencia[33], su rechazo a la censura, su denuncia de la farsa que suponía tanto la Asamblea Nacional —un consejo áulico— como el proyecto de Constitución, que no era más que una Carta otorgada, le permitían concluir la orientación «francamente ultraconservadora» del régimen[34]. Su decepción desemboca en una abierta denuncia:

> Lo antiguo ha caído; era preciso edificar un nuevo Estado. Y los militares, que noble, generosa y patrióticamente (no les regateemos los elogios) han derrumbado el régimen arcaico, no han tenido la altura espiritual bastante para llamar a su lado, o mejor dicho, para dejar el paso libre a los mismos elementos que habían hecho posible y plausible el derrumbamiento[35].

---

[29] *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* ob. cit., pág. 299.
[30] *La hora de la pluma,* ob. cit., pág. 67.
[31] Ídem, págs. 55-56.
[32] Ibíd.
[33] Ídem, pág. 59.
[34] Ídem, pág. 106.
[35] Ídem, pág. 60.

digitalia
www.digitalia.us

La actitud de Maeztu fue, en cambio, de progresiva conversión hacia la misión regeneradora, que tenía que realizar la dictadura, lo que le obligaba a no retirarle su crédito, antes bien asegurarle su apoyo. Tras *La crisis del humanismo* en 1914 Maeztu ha renunciado por entero al prurito liberal, sustituyéndolo por una disciplina valorativa, inspirada en el clasicismo católico. El liberalismo —piensa Maeztu— es impotente ante la grave crisis de civilización, por la que atravesaba el mundo, precisamente porque ha contribuido a desencadenarla. Ya convertido en columnista de *La Nación,* replica airada y rotundamente a la crítica injuriosa que le había dirigido Luis Tapia desde el campo del liberalismo:

> El liberalismo no se planteó el problema de la civilización. No plantearse un problema es como suponer su inexistencia. Para los liberales las sociedades son fenómenos de naturaleza, como cadenas de montañas, no creaciones aleatorias, que sólo se sostienen en las voluntades unitarias, resueltas a que no se pierdan los valores que son la esencia de las sociedades. Si falta esa voluntad de conservación, las civilizaciones se deshacen. Y es un hecho que en la España de 1923 no nos salvaron de la anarquía sino los pechos del general Primo de Rivera y de sus compañeros. Este tema de la voluntad unitaria social es para ustedes música nueva y disonante *(O,* 210).

Era la ruptura con el liberalismo. Lo decisivo del párrafo, aparte de algunas imprecisiones sobre el modelo de la sociedad liberal, es el énfasis en una crisis decisiva de valores, debido a una situación de anarquía prerrevolucionaria, y la necesidad de una «voluntad social unitaria» para hacerle frente. Ante una crisis tan radical, había llegado el momento del «hombre superior» en política, y esta figura la encarnaba, a su juicio, el dictador. Ramiro de Maeztu se reservaba el papel de consejero áulico, destinado a orientar sus pasos. No se trata propiamente de una política de contrarrevolución, pero si fallaba la idea de una voluntad social unitaria, algo así como un partido nacional regenerador, no habría otro remedio. De ahí la profunda decepción de Ramiro de Maeztu al comprobar que el dictador era sordo a sus requerimientos. Tal como describe Villacañas este lance, «se trata de la coherencia propia de un solitario que, con lágrimas en los ojos, confesaba a sus amigos, ya en 1923, tras la entrevista con Primo, que el cerebro de aquel hombre, de quien dependía todo el programa, estaba bloqueado a cualquier nueva idea»[36]. Pero a Maeztu no le quedaba otra orilla adonde poder retirarse. Habiendo perdido ya el prurito liberal, no tenía otra tabla de salvación que la voluntad heroica de producir con su pluma —de nuevo el idealismo de la palabra— aquella «voluntad social unitaria», que necesitaba apremiantemente el país. Sólo le quedaba la huida hacia delante. En este caso, el hombre superior era él, el caballero del ideal, como lo llama Villacañas, que sacrificaba su interés y su prestigio en esta empresa. En su réplica a Luis Tapia, que equivalía a una réplica a las filas intelectuales del liberalismo —comenta Villacañas— «toda la fuerza dogmática de su alma se transparentó. Maeztu lo entendió todo como un asunto personal, como el odio de los resentidos ante quien lleva la razón, como la ira de los subhombres —ésta, de clara raíz orteguiana, pero también

[36] *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España,* ob. cit., pág. 224.

digitalia
www.digitalia.us

nietzscheana, será una palabra favorita a partir de ahora— contra el superhombre Maeztu»[37]. El egotismo aquí no era, como suele entenderse, el capricho de su yo, sino el sacrificio del propio yo a la idea de lo en sí valioso. Y es que, a partir de este momento, el «hombre superior» ya no podrá ser el dictador, sino el intelectual que tan clara y resueltamente había asumido su compromiso.

En sentido opuesto se orienta el egotismo de Unamuno. No se limitó a criticar la dictadura, sino que se enfrentó con ella, en un cuerpo a cuerpo que le valió el confinamiento en la isla de Fuerteventura y su posterior autoexilio en París. Él no se dejó engañar ni seducir, ni siquiera perdonar. Su egotismo político representa la encarnación viviente de la conciencia liberal frente a lo que llamó, desde el primer momento, un régimen oligárquico fascista, «un nuevo Santo Oficio vestido de guerrera» (VI, 692). La política del hombre superior deviene ahora la postura diamantina y consecuente con una vocación ética, que constituye al yo en cuanto héroe, pues le asigna una misión sagrada e indeclinable. Unamuno no tenía más remedio que aceptar la tarea de contradictor de la dictadura, con la «lengua del no», propia del caballero andante (VI, 1146), si quería ser fiel a la misión quijotesca, que se le reveló, hacia 1904, como el sentido religioso y civil de su propia vida. El egotismo es la conciencia de esta vocación o misión. No es, como suele creerse, el culto al yo empírico o singular, sino el cultivo de la vocación, o lo que llama Unamuno el «yo eterno y verdadero». En este cuidado del yo por su «yo» —en la fidelidad a su vocación— se pone en juego un «universal concreto», pues sin dejar de ser un individuo se esfuerza por encarnar un arquetipo de valor universal. Y en esto estriba la obra, a la vez solitaria y solidaria, del héroe. En resumen, la política egotista es la política heroica. Unamuno no tenía otro modo de entender la política del hombre superior. Acorde con su trascendentalismo religioso era su trascendentalismo político —la política como misión ético-religiosa y hasta profética, centrada en la «representación» simbólica y dramática de los grandes principios emancipadores, que él interpretaba en clave religiosa y no estrictamente humanista—. Una política ejercida al modo romántico, en plena encarnación existencial de tales ideales, como el sentido integral de la propia vida, y en comunión permanente con su pueblo. El héroe es el poeta/profeta, que siente al unísono, sin mediación externa democrática, con las entrañas de su pueblo, y es su vocero y su conciencia, su guía y educador moral. Como poeta alumbra el hontanar de sus mitos y se hace portavoz de sus más secretas aspiraciones. Y, en cuanto profeta, anuncia un porvenir, con el que ya, como vidente, cuenta de antemano. Su obra —de palabra que es acción y de acción por el poder de la palabra— rotura esos caminos del porvenir, más allá y en contra de la acción política concreta. Se diría que es la suya una política oracular, al margen, pues, de convenciones ideológicas y delegaciones representativas, fundada en el poder de los mitos intrahistóricos, tal el del Quijote, como señas de identidad colectiva y fuerzas de transformación histórica. De ahí que Unamuno, como un nuevo Quijote civil, con sus diatribas críticas y arengas de combate contra la dictadura, tanto en sus poemas satíricos como en los manifiestos de las *Hojas libres,* pretendiera movilizar la conciencia popular, o al menos, mantener viva la con-

[37] Ídem, pág. 226.

digitalia
www.digitalia.us

ciencia de la libertad civil, profanada y vejada por obra del militarismo. Frente a la dictadura —una variante de la oligarquía militarista del nacionalcatolicismo, en su fase de organización fascista— Unamuno reinvindica, desde el primer momento, una conciencia liberal republicana:

> En España de aquí en adelante no cabrá el equívoco del liberalismo dinástico, en España ha muerto el alma de la monarquía constitucional, en España desde ahora liberal será sinónimo de republicano[38].

A la luz profética de la España del porvenir, liberal y republicana, la España sometida al Directorio mostraba su rostro más abyecto y sombrío. Valga por todas las críticas el soneto LXXXIX «De Fuerteventura a París»:

> ¡Ay, triste España de Caín, la roja
> de sangre hermana y por la bilis gualda,
> muerdes porque no comes, y en la espalda
> llevas carga de siglos de congoja!
> Medra machorra envidia en mente floja
> —te enseñó a no pensar Padre Ripalda—
> rezagada y vacía está tu falda
> e insulto el bien ajeno se te antoja.
> Democracia frailuna con regüeldo
> de refectorio y ojo al chafarote,
> ¡viva la Virgen!, no hace falta bieldo,
> Gobierno de alpargata y de capote,
> timba, charada, a fin de mes el sueldo,
> y apedrear al loco Don Quijote.

¿Presentimiento de guerra civil en esta España roja de sangre hermana? ¿Conciencia de la agonía interior de España análoga en todo punto a la suya? ¿No hay acaso también, desde la óptica de una política heroica, una expiación para los pueblos que los purga de sus pecados contra el espíritu?

> Vas a morir, mi España; mas no importa,
> que otra, ya pura, llevas en tu entraña (VI, 731).

¿Puede subsistir el héroe sin contar con el pueblo que le asista? ¿Es acaso el egotismo algo más que la *pose* tragicómica del proscrito por llamar la atención sobre sí mismo? Preguntas de este jaez torturaron la conciencia de Unamuno en su exilio de París, cerrado el horizonte de un posible retorno, poniéndolo al borde de la desesperación. En tales casos no hay ningún signo recognoscible de la vocación heroica al margen del propio dolor de inmolación. El héroe tiene que soportar su secreto en solitario, porque no tiene con quien compartirlo. Más que nunca, la fe en la nobleza de la causa por la que

[38] «Un pronunciamiento de cine», en *La Nación* de Buenos Aires, 1 de febrero de 1924.

digitalia
www.digitalia.us

se inmola es su única garantía. Por lo demás, en la medida en que su acción opera en la intrahistoria no puede fijarle plazos ni rendimientos. Al desconectar de la política concreta, el héroe se queda intemporalmente a solas con su secreto. A él sólo se le exige resistir mientras dure la dictadura. Lo demás no cuenta ni puede hacer cuentas sobre ello. La eficacia de su política está en la consecuencia extrema de su testimonio. En medio de su agonía, con todo, le asiste la confianza de salvar con su gesto la dignidad de la conciencia liberal de la afrenta de un silencio ambiguo cuando no complaciente y servil:

> Reputación que sigo acreciendo y agrandando y con el principal de emplear la autoridad moral e intelectual así adquirida en libertar a mi patria de la más abyecta, rapaz y embrutecedora tiranía y de marcar a los tiranuelos —para siempre— con la señal de los réprobos de la historia[39].

3. ¿Política trágica o política de intervención?

¿Mera política testimonial y simbólica, carente de toda relevancia? En sus *Reflexiones sobre la violencia,* Sorel había llamado la atención sobre el papel del mito en la política, capaz no sólo de orientar la acción, sino de aportar la fuerza decisiva para llevarla a cabo. Por eso no ha habido grandes cambios históricos sin contar con algún mito en su horizonte. Un mito es un complejo de imágenes, vinculadas al sentimiento y a la imaginación creadora, dotado de energía suficiente para convertirse, si es creído, en una fuerza histórica:

> Los actuales mitos revolucionarios poseen relativa pureza. Permiten comprender la actividad, los sentimientos e ideas de las masas populares en preparación para una lucha decisiva, y no son descripción de cosas, sino expresión de voluntades. Por el contrario la utopía es producto de un trabajo intelectual, obra de teóricos, que luego de haber observado y discutido los hechos, procuran establecer un modelo al cual puedan compararse las sociedades existentes para medir el bien y el mal que contienen[40].

Tal postura era una reacción contra el intelectualismo, inspirada sobre todo en la filosofía bergsoniana. A diferencia de la utopía, que puede ser desmentida por el acontecer histórico, el mito «no puede ser refutado, ya que es idéntico a las convicciones de un grupo, expresadas en lenguaje de movimiento, lo cual le hace indescomponible en partes que puedan ser aplicadas a un plano de descripciones históricas»[41]. Y, por tanto, cabe colegir que tampoco puede ser derrotado, en la medida en que es trascendente y transversal a la historia. El propósito de Sorel era dar con un planteamiento que a la par que

[39] *Hojas libres,* 5 (1927), pág. 2.
[40] *Reflexiones sobre la violencia,* Madrid, Tip. Francisco Beltrán, 1915, págs. 36-37.
[41] Ibíd. 37.

digitalia
www.digitalia.us

destruyera el prestigio científico de la cultura burguesa, pudiera activar la acción revolucionaria del proletariado frente al socialismo parlamentario, digerido ya por el sistema. Tal mito era para él la huelga general, esto es, la creencia en una acción revolucionaria radical, capaz de asestar un golpe definitivo a la economía del capitalismo. «En las huelgas es donde afirma el proletariado su existencia.» Ahora bien, en la medida en que el mito aporta fuerza, genera también violencia, violencia sagrada o mítica, y se convierte en un arma eficaz de revolución. Mito y violencia estan así en relación intrínseca. Al igual que el mito es el sentido del rito, aquella no es más que la acción ritual en que se realiza el mito. Y aunque una moralidad pacata y precavida nos previene en contra de la violencia, la moral del porvenir será la moral de lo sublime —piensa Sorel— en cuyo nombre será lícito emplear la violencia sagrada de lo que es inconmensurable con todo valor establecido. Concluía así en una apología de la violencia, como un medio indispensable, al igual que la guerra, de civilización:

> La violencia proletaria, ejercida como pura y simple manifestación del sentimiento de la lucha de clases, aparece así con los caracteres de algo bello y heroico. Está al servicio de los intereses primordiales de la civilización, y aun cuando no opta, quizás, por el método más adecuado al logro de provechos materiales inmediatos, puede salvar de la barbarie al mundo[42].

Traigo a colación estas ideas en la medida en que ayudan a esclarecer el nuevo sesgo de la política heroica, en cuanto política de mitos y no de ideas y programas. Permiten entender también el medio en que iba a desenvolverse la política entre guerras, y la apelación a la acción directa con que unos y otros pretendían dirimir el conflicto. De hecho, la apología de la violencia se convirtió en retórica común tanto a la revolución como a la contrarrevolución, apelando cada cual a sus demonios familiares y a la creencia en el carácter sagrado de su propia causa. No pretendo con ello sugerir relación alguna de los planteamientos de Sorel con la actitud de Unamuno, antes bien refutar una interpretación semejante. La diferencia es que en Unamuno, el mito heroico quijotesco estaba al servicio de una revolución cultural, la del hombre nuevo regenerado, y, por tanto, dentro de la matriz de la conciencia liberal, interpretada y vivida en clave romántica. Don Quijote no era un héroe de la violencia, sino de la civilidad y la concordia. La obra del héroe es fundamentalmente la ofrenda sacrificial, que es tanto denuncia de un viejo orden como anuncio y gestación de una forma nueva de comunidad histórica. Ella misma se ejerce contra la violencia establecida, en este caso la dictadura, y no aporta otra violencia que la abnegación con que el héroe consuma su propio sacrificio. En esto consiste precisamente el sentido de la política trágica: en ser un testimonio que asume el riesgo de la muerte. Éste es el testamento espiritual que lega Unamuno a la juventud universitaria en el día de su jubilación como catedrático:

> Hay que hacerse mártires: testigos de esa cultura; y el mártir da su vida por la palabra, por la libertad de la palabra. Da su vida pero no la quita a los otros; se deja matar, pero no mata (IX, 451).

[42] Ídem, pág. 95.

digitalia
www.digitalia.us

El mensaje no era nuevo, aun cuando Unamuno lo perfila ahora en atención a las circunstancias críticas del país en el año de 1934. Pero ya desde el comienzo del siglo venía predicando la «resignación activa» como la actitud propia del alma trágica. Resignación porque ya de antemano el héroe ha asumido su derrota ante los poderes que rigen el mundo, pero activa, militante, porque, pese a todo, no se rinde y confía en el porvenir:

> Y entre tanto resignación activa, que no consiste en sufrir sin lucha, sino en no apesadumbrarse por lo pasado ni acongojarse por lo irremediable, sino en mirar el porvenir siempre. Porque ten en cuenta que sólo el porvenir es el reino de la libertad (I, 949-950).

La verdadera libertad es así una batalla interminable contra el mundo, porque encierra un ideal moral, que, por decirlo con Kant, no se deja realizar completa y adecuadamente en el fenómeno. Así, contra los poderes de la facticidad, se levanta la libertad heroica del *homo noúmenon,* reivindicando la sustancia de un «yo eterno y verdadero». El lema ontológico «ser es obrar», propio de una filosofía de la acción, vale también para la política. Lo que en ella le importa a Unamuno no es el suceso ni el resultado, sino la acción trascendental misma. En ella, como en el mito, se actualiza el sentido entero de la existencia. En política, este sentido se llama liberalismo integral, entendido, como ya se ha indicado, como «el universal concreto de toda política histórica». Se trata de un liberalismo de actitud, trascendental respecto a programas concretos y coyunturas históricas, pues Unamuno lo entiende como la condición ético-existencial de cualquier política. Y en cuanto actitud, siempre está en trance de ganarse y de perderse, incluso en la más asentada y firme democracia, porque constituye, como la propia libertad, una tarea infinita. Sólo cabe luchar por él, incluso a la desesperada, o más precisamente, en la desesperada, sin cálculo de utilidades ni de riesgos. Por eso la política heroica es siempre una política trágica, de in-sistencia y re-sistencia, contra todo y pese a todo, por mor de fidelidad a una exigencia moral incondicionada. La hora de prueba de esta política es la dictadura, cuando la palabra está amordazada. En tal situación, la política como estrategia de medios/fines y acción táctica pierde todo su sentido. Lo único decisivo entonces es el testimonio, oportuno o inoportuno, de la existencia heroica, incluso al riesgo de la propia vida:

> Menester es que el héroe sucumba
> Para cobrar justicia de la muerte (VI, 356).

De muy distinta inspiración y actitud, aun cuando pertenezca al mismo espacio de política heroica, es el pensamiento político de Ramiro de Maeztu. Al pensamiento unamuniano encaja bien, a mi juicio, la denominación de «idealismo ético» o idealismo de la libertad, que propusiera Dilthey para designar el ciclo del pensamiento alemán de Kant a Fichte. No obstante, Unamuno prefería la denominación de espiritualismo, pues su fe moral no era tanto en la idea como en el espíritu, esto es, en la fuerza creadora, que él identifica con la libertad. A Maeztu, en cambio, la palabra 'idealismo' le era poco grata, precisamente por identificarla con la filosofía de ascendencia kantiana, a la que moteja de «idealismo místico» y le dedica una crítica acerba:

digitalia
www.digitalia.us

> Como la ilusión de que el derecho triunfa por sí mismo resultó engañosa, Alemania se convirtió a la creencia de que todo lo que triunfa es justo. El pacifismo radical que mantiene que el derecho es en sí mismo fuerza, es, en teoría, un pecado contra la verdad, porque coloca una red de prejuicios, hábitos, deseos en el lugar de la verdad. Pero, en la práctica es un crimen, porque desarma el derecho y lo deja indefenso frente a las agresiones de los hombres violentos *(O,* 327).

Por lo mismo, no le era tampoco muy aceptable la expresión de «espiritualismo» por su implícito resabio idealista, aun cuando escribiera él una *Defensa del espíritu*. Pero en tal caso se trata de un espíritu dotado de poder y que comparece como tal en la historia real del mundo. Como les recuerda a los idealistas alemanes, que fracasaron en 1848, «no hay otro medio para realizar el derecho en este mundo que el mantenimiento por las armas» (ibíd.). No quiere esto decir, en modo alguno, que sea cierta la tesis contraria de que el derecho se base en la fuerza, pero necesita contar con la fuerza para poder realizarse. «Lógicamente la fuerza y el derecho —afirma *en La crisis del humanismo*[43]— forman dos elementos distintos e incongruentes, dos universales, dos irreductibles, dos *últimos» (O,* 323). El secreto está en su síntesis necesaria. Esta síntesis es ontológicamente posible desde una teoría comprehensiva del poder, lo que ya no es mera fuerza, sino «capacidad de utilizar la energía para un bien superior» *(O,* 1201). Es bien sabido que la intensa lectura nietzscheana del joven Maeztu ha dejado un poso en su obra de culto a la voluntad de poder. Más tarde, tras su conversión religiosa, propende Maeztu a una interpretación metafísica del poder como una propiedad trascendental del ser, equiparable a las ya clásicas de unidad, verdad y bondad. En sentido fuerte, ser es poder, hacerse valer, y el valor reside en la unidad del poder con lo verdadero y lo bueno, es decir, con lo que requiere ser hecho en virtud de su intrínseca perfección. Maeztu llama espíritu a esta unidad de poder, saber y amor *(O,* 1201). El espíritu es así poder, que se expresa o manifiesta en una obra de verdad y de amor, donde revela su condición de *imago trinitatis,* pues Dios mismo, en la unidad de su esencia, es conjuntamente poder, saber y amor. Maeztu discrepa, pues, de las anémicas teorías idealistas del espíritu, al modo de Scheler y Hartman, en las que ve un contrasentido, pues conducir y dirigir la energía sólo es posible en cuanto se es poder. «La verdad es que si el espíritu interesa al poder, al poder inteligente, es porque también es poder y potenciación y consolidación del poder» *(O,* 1203). En suma, no el simple perdurar en el ser, al modo spinosista —aquí podría verse un guiño crítico de Maeztu contra la posición unamuniana— sino hacerse valer y prevalecer.

Desde estos presupuestos ontológicos se comprende su tesis autoritaria en política a partir de su convicción de un poder autojustificado en y por la función —derecho es función— de servir al bien común. Éste es para él el único sentido en que sería aceptable la democracia, no como decisión de libertades soberanas que pactan, sino por el reconocimiento de lo en sí valioso y universal. Democracia no es, pues, «la voluntad única», sino la voluntad de y «en la cosa común» *(O,* 333). Maeztu parece haber aprendido bien la lección realista por la derrota del idealismo moral en la historia. Las ideas no pueden estar desarmadas, so pena de hacer el ridículo en la escena del mundo, como

[43] Para entender el cambio o conversión de Maeztu es fundamental *La Crisis del humanismo,* tratada en el capítulo XXV, «Crítica a la modernidad», par. 4.º.

digitalia
www.digitalia.us

pensaba Marx, ni el poder puede darse en bruto, carente de justificación, pero sobre la base de una nueva síntesis de poder y derecho, conforme al principio de función, Maeztu creía estar en condiciones de proponer una defensa del espíritu contra sus enemigos, entre los que contaba, además del comunismo —adversario acérrimo, según él, del espíritu—, el mismo liberalismo. «Ser es defenderse» *(O,* 1073) —clama frente a un liberalismo que se había vuelto, a su juicio, tolerante y claudicante, por no atreverse a reconocer que la fe en la libertad no es más que la fe en el poder del espíritu:

> Es curioso que algunos hombres que se despiertan con el peligro de la revolución lo hagan por darse cuenta de que el imperio de las masas les parece tan peligroso para el espíritu y para la civilización como lo es, a su juicio, el de cualquier dictadura o tiranía, y que no vean más remedio a los males que tienen que un gobierno justo y una educación inspirada en fuerte espíritu liberal *(O,* 1216-1217).

En este caso, el guiño de Maeztu parece dirigido a Ortega y Gasset con su crítica al advenimiento histórico del hombre-masa. Pero ya no bastaba, a juicio de Maeztu, el espíritu liberal, por muy fuerte y genuino que éste fuera, pues el propio liberalismo había sido cómplice de la rebelión de las masas. «Sólo en una educación que se base en la fe en el espíritu podrá dar a los hombres ese espíritu fuerte de libertad que se desea» *(O,* 1217). Por otra parte, ya no era tiempo de componendas. El agravamiento de la cuestión social y el desarme moral de la democracia, en manos populistas, hacían ya inminente la revolución, que suponía, según Maeztu, un riesgo de muerte para los principios de la civilización, esto es, para todo lo que representa en la historia europea la vida del espíritu. Urgía, pues, «una ofensiva cristiana» *(O,* 1072), la única que, a su juicio, podía salvar a las sociedades modernas de la crisis de autoridad y objetividad, en que estaban sumidas. Y como Maeztu no podía concebir tal ofensiva sino en términos de poder, esto es, de acción social y política, tenía que aplicarse en consecuencia a preparar la contrarrevolución. No había otra alternativa: o revolución o religión, pero religión militante, en ofensiva permanente contra el espíritu revolucionario. No es nada extraño que en tales circunstancias celebre la clarividencia de Donoso Cortés, que vio cómo a la idea de revolución sólo se la puede vencer enfrentándole la idea cristiana de la redención. Al mito revolucionario había que replicarle con otro mito soteriológico, de cuyo sentido es depositaria la fe cristiana: el poder viene de arriba; toda autoridad procede de Dios. Y, ya se sabe, que todo mito, cuando es políticamente operativo, engendra violencia, pero de esto se trataba precisamente, de hacer valer los derechos del espíritu. En circunstancias extremas valen también para ello «las salidas provisionales» de las dictaduras:

> En tiempos de Donoso no se veían otras. Por eso Donoso saludó con júbilo la aparición de Luis Napoleón, aunque nadie vio más claro que él todo lo que había de enigmático, de carbonario, de vacilante, y de supersticioso en esta patética figura. Pero la salida definitiva era por el atrio del templo. Salir de la revolución es entrar en la Iglesia *(O,* 1221).

Otro tanto podría haber dicho Maeztu acerca del dictador, a cuya sombra él había asumido graves responsabilidades políticas. La razón es ahora manifiesta. Al caballero del espíritu no le importan las salidas provisionales, si no se dispone de otras. El buen fin justifica los medios para hacerlo triunfar.

digitalia
www.digitalia.us

Aunque por opuestas razones ideológicas, Baroja siempre fue partidario de una dictadura ilustrada, cuya salida no sería precisamente el atrio del templo, sino el de la Ilustración. En «La formación psicológica de un escritor», su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, la definió como «la dictadura de las personas inteligentes que pudieran realizar con plenitud y orden el progreso de las cosas materiales, dejando a los hombres la absoluta libertad de pensar en cuanto fueran asuntos de espíritu» (V, 885). Como recuerda Ouimette, «esta preferencia no era nueva, ya que aparecía en sus artículos juveniles... No cambió de opinión: nunca dejó de encontrar atractivo el despotismo»[44], aun cuando no fuera el tirano ilustrado, justo y benevolente de sus sueños. Pero el empecinamiento en los sueños ocasiona a veces terribles alucinaciones.

4. ¿Ciudadano de la República o caballero de la Hispanidad?

Sería conveniente, para juzgar el alcance de una política heroica, ver su proyección histórica, aunque esta visión nos aleje mucho de los límites temporales de este trabajo. En el camino de ensoñación hacia la España ideal y necesaria, a los intelectuales de la generación finisecular se les cruzó la historia, que fue asignándole a cada uno su lote de destino. Tras la quiebra de la dictadura, que arrastró con su caída a la monarquía cómplice, como ya había pronosticado Unamuno, el panorama político se simplificó extraordinariamente en sus opciones, en una circunstancia agravada por la doble crisis política y social. En este sentido, Maeztu acertó con sus profecías de enfrentamiento radical, entre otras razones porque estaba coadyuvando políticamente a su verificación. El republicanismo, que apenas si era significativo antes de la llegada de la dictadura, creció en expectativas y en apoyos, atrayendo el interés y la colaboración de los liberales, que creían firmemente en la necesidad de autentificar la democracia, y la de los partidos radicales de signo social, que previeron en la llegada de la República la oportunidad de la revolución. Desde su comienzo la República liberal se hallaba, pues, entre dos frentes, cogida en las tenazas de la reacción y la revolución. Y aun cuando es justo reconocer que hizo cuanto pudo por llevar a cabo un programa de reformas liberales con amplio sentido social, en la intención de realizar desde arrriba la siempre pendiente revolución moderna, lo cierto es que su singladura fue tormentosa y agitada hasta llegar finalmente a naufragar en la Guerra Civil. Unamuno, como Ortega, Azaña, Pérez de Ayala, Marañón, Antonio Machado, y tantos otros, formaron la legión de intelectuales liberales que contribuyeron eficazmente al advenimiento de la II República. Creyeron firmemente que con ello ayudaban a regenerar desde sus cimientos la vida política española. La República representaba el ideal de una España en forma, en posesión de sí misma, y en trance de superar todos sus demonios familiares. Pero éstos parecieron concitarse más vivamente en su contra en la hora en que podían haber sido erradicados del suelo español. No es cuestión de esbozar aquí una historia intelectual de la República. Me importa tan sólo señalar la distinta suerte que les cupo a algunos de los soñadores de la nueva España.

[44] *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* ob. cit., II, pág. 51.

digitalia
www.digitalia.us

Unamuno se comprometió abiertamente con la causa de la República a la que aportó toda la autoridad civil que había cosechado su liberalismo radical en los años de oposición a la dictadura. En cierto modo, su egotismo le hubiera podido llevar a decir «la República soy yo», y pocos se lo habían merecido como él en su largo exilio, pero se limitó a ser el guardián de sus esencias, o de lo que él creía liberalismo republicano integral. Cuando en 1935 fue nombrado ciudadano de honor de la República, en su discurso de agradecimiento recordó veladamente la deuda que ésta tenía con él —«perseguí la dictadura... y decidí hacer de víctima en servicio de España, con lo que seguí mi destino y mi misión» (IX, 459)— pero, a la vez, proclamó su fe republicana, que no era distinta de su fe liberal:

> Discutí la Constitución y la voté, fueran los que hubieran sido mis disentimientos a partes de su contenido. La sabía reformable, y que no hay Constitución consustancial con un régimen ni régimen alguno consustancial con la patria. Tal es mi profesión de fe de ciudadanía española —que se me da de honor— sin rendirme a dogmas que excluyan herejías y aun negaciones (IX, 459).

Obviamente la política trágica no arroja los mejores dividendos en tiempos constituyentes, como los que inauguraba la República, en que se exigen el pacto y la transacción, y por ello, cuando tras el bienio azañista se pusieron de manifiesto sus tendencias más radicales, Unamuno se enrocó en su crítica habitual a toda forma de dogmatismo político y en resistir al nuevo culto idolátrico al Estado republicano. Sobre la República estaba para él la causa de España soberana, y sobre ésta, los derechos sagrados de la Conciencia, que su fe agónica alargaba místicamente en una Conciencia universal. Su obsesión fundamental en este período constituyente fue mantener en la República la unidad de España y la continuidad con la intrahistoria española, en medio de las tentaciones rupturistas y aventuras secesionistas. Se opuso así al radicalismo azañista de una España de nueva planta, por lo que esto implicaba de corte radical con la tradición y de veleidad revolucionaria. Él era por principio de otra opinión, que sonaba a heterodoxia, en la medida en que iba a contracorriente de la tendencia dominante. Su disentimiento, cuando lo hubo, no fue, pues, de la República sino de la fe republicana prevaleciente, que encarnó fundamentalmente la figura de Azaña. Como he mostrado en otro lugar, Unamuno tenía otro modelo de la República distinto al radical, estatalista y jacobino de Azaña. El suyo, en cambio, respondía a una concepción liberal a ultranza,

> lo que yo he llamado alguna vez, frente a los pedantes del republicanismo ortodoxo, una República monárquica; esto es, en lo social, burguesa, o sea de cooperación y no de lucha de clases; en lo estrictamente civil, unitaria, y no de luchas de ciudadanías comarcales; en lo eclesiástico —no religioso— liberal, es decir, de verdadera libertad de cultos, sin menoscabo ni privilegio para ninguno de ellos y sin sustituir a la religión del Estado —que aquí era la católica— por la religión de Estado[45].

[45] Recogido en *Ensueño de una patria,* compilación de Victor Ouimette, Valencia, Pretextos, 1984, páginas 164-165.

digitalia
www.digitalia.us

En suma, una república moderada y moderadora, regeneradora y modernizadora del país, y radicalmente liberal en sus métodos, procurando desactivar la confrontación creciente de la lucha de clases, los conflictos regionales y los resentimientos religiosos. Lo característico del pensamiento político de Unamuno en esta etapa republicana fue repensar su liberalismo, como la única fuerza que podía moderar los excesos democráticos y populistas. Un liberalismo de ancho radio mental y cordial, alterutral y no neutral, esto es, capaz de hacerse cargo de todas las razones en juego y mediar entre los extremos antagonistas, antes de que éstos se endurecieran en una rígida oposición. Era «el principio dialéctico fecundo de la concordancia de las discordancias» (IX, 460), la *concordia discors,* a la que define más explícitamente como «la labor de comprensión y de constantes y de convivencia aun en medio de la guerra civil que es el estado íntimo y fecundo de nuestra España». La mención a la «guerra civil» era una de sus más entrañables y provocativas paradojas, pues él se sabía nacido a la vida de la conciencia en el fragor de una guerra civil, que quiso interiorizar desde *Paz en la guerra* en una contienda íntima y espiritual entre los principios antagonistas, el católico tradicionalista y el liberal progresista. De que aquella agonía interior suya era realmente productiva da buena prueba la conversión de ambos contendientes en y por la lucha, en un cristianismo liberal y civil, desamortizado, y un liberalismo tolerante y comprensivo, respectivamente. No era la síntesis de los opuestos, que anula sus diferencias, pero sí la convivencia fluida, fecunda y pacificadora entre ellos, relativizando la verdad de cada uno desde el reconocimiento del contrario. Ésta era su profesión de fe liberal, que reitera solemnemente cuando recibe el nombramiento de ciudadano de honor de la República:

> Y profeso que lo que ciertos cuitados han dado en llamar la Anti-España es otra cara de la misma España, que nos une a todos con nuestras fecundas adversidades mutuas. A nadie, sujeto o partido, grupo, escuela o capilla, le reconozco la autenticidad, y menos la exclusividad del patriotismo. En todas sus formas, aun las más opuestas y contradictorias entre sí, en siendo de buena fe y de amor, cabe salvación civil (IX, 460).

Se dirá que todo esto no es más que idealismo político o espiritualismo romántico del que cree poder resolver los conflictos con el arte de la palabra creadora; que el poeta/profeta seguía predicando en solitario, sin contacto ni mediaciones concretas con las fuerzas políticas operativas, y que esta paradoja de la guerra civil resultaba equívoca y peligrosa para un pueblo de dogmáticos, al borde de una verdadera guerra civil. Y no le faltan a tales críticas una buena parte de razón, con tal de no desmerecer el esfuerzo del espiritual solitario, durante años de magisterio civil, por reformar la mentalidad española. A la política heroica, tal como la entendía Unamuno, no le quedaba otra salida que resistir a la intolerancia de uno y otro signo y predicar el entendimiento civil, aun en medio de la contienda ideológica, dando su testimonio de viejo luchador liberal:

> Cierto que he infringido a las veces reglas civiles de la apaciguadora guerra civil misma, pero procurando comprender —que es consentir— y estimar las razones y los sentimientos del adversario. Y nada de machacarle ni de anonadarle, y ni vetos ni exclusiones (IX, 460).

digitalia
www.digitalia.us

Era el último mensaje del solitario antes de que estallara la «incivil» Guerra Civil, pero el poeta/profeta se había quedado trágicamente solo, sin pueblo que pudiera escucharle. Sus palabras finales parecen más una plegaria religiosa ante un destino inminente, teñida con un punto de sombrío presentimiento:

> Y quiera Dios que me dicta este mi cristiano evangelio de guerra en la paz y de paz en la guerra —paz y guerra predicó el Cristo— que cuando tenga yo que tomar la causa de uno u otro partido —neutral no se debe ser, y *alterutral* no es, por desgracia, siempre hacedero— logre dominar la desordenada pasión de justicia que a injusticia lleva (IX, 461).

Esta última paradoja parece proferida contra Azaña, pero con el tiempo acabaría remordiéndole a él en lo más íntimo de su conciencia. El desenlace de la historia del héroe solitario es bien conocido: su trágico espejismo en el 18 de julio del 1936, poniéndose del lado del golpe militar, por creer que salvaba —un tic de Maeztu en el viejo luchador liberal— los derechos de la civilización occidental y cristiana contra la barbarie comunista; su remordimiento interior por lo que luego creyó que era un error; su esfuerzo por relativizar el partido tomado y condenar sus excesos y tropelías como en su discurso del 12 de octubre de 1936 en el el paraninfo de la Universidad salmantina, su tremenda agonía interior, ya recluido y vigilado en su casa, al redactar las patéticas páginas del *Resentimiento trágico de la vida,* algo así como su testamento espiritual.

Frente a la alterutralidad de Unamuno —«lo uno y lo otro»—, Baroja se pronunciaba por una neutralidad escéptica, como antídoto contra el sectarismo que veía crecer a un lado y a otro. «Ya entre nosotros no se permite la neutralidad en el deporte intelectual. Ya no se acepta el término medio»[46]. No se trataba, pues, de elegir partido ni siquiera de una síntesis imposible de las ideologías contendientes, sino de ponerse fuera de la cuestión:

> Kierkegaard decía con cierto absolutismo puritano: o lo uno o lo otro. Yo parodiándole, podría decir que, íntimamemnte, en esta cuestión de la política española, si mi opinión valiera, sería ésta: ni lo uno ni lo otro[47].

Pero la inversión de un planteamiento absolutista dilemático no dejaba de ser otro absolutismo, el de la negación. A esto lo abocaba su profundo escepticismo sobre la política. A su juicio, la República, a causa de su fe democrática o de la bisoñez de sus hombres, tampoco había sabido instaurar «una dictadura republicana», capaz de afrontar enérgicamente las reformas de fondo que necesitaba el país. Había, pues, naufragado en su propia retórica populista, fantaseando una seudorrevolución que contribuía a aumentar la confusión y las sectas dominantes. «Parecida falta de fe en los prohombres republicanos —comenta V. Ouimette— se ofrecía como la razón principal por la que Baroja no quiso contribuir con sus servicios al experimento»[48]. A su juicio, tampoco ellos encarnaban al hombre superior.

---

[46] Cit. por V. Ouimette, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo,* ob. cit., II, pág. 102.
[47] Ibíd.
[48] Ídem, II, pág. 73.

digitalia
www.digitalia.us

Otro intelectual, y además poeta, Antonio Machado, nada egotista por cierto, porque ya se había purgado de «la lepra romántica de la subjetividad», y discípulo fiel de Unamuno, fue posiblemente el único que comprendió el drama interior de su maestro en su última agonía. Con motivo de su muerte le dedicó una de sus reflexiones más lúcidas en su «Carta a David Vigodsky»:

> Señalemos hoy que Unamuno ha muerto repentinamente, como el que muere en guerra. ¿Contra quién? Quizá contra sí mismo; acaso también, aunque muchos no lo crean, contra los hombres que han vendido España y traicionado a su pueblo. ¿Contra el pueblo mismo? No lo he creído ni lo creeré jamás *(OPP,* 739).

También Machado tuvo su heroísmo, pero anónimo, fundido y confundido con el heroísmo popular, como quien comparte un destino común. Su fidelidad a la República, como nacida de una opción poética, fue integral. El poeta la había saludado gozosamente, todavía niña, en el aire cargado de promesas de una mañana de abril, y sucumbirá con ella, y de su propia muerte, a los pocos días de su exilio en Collioure. Él no había querido ser más que «un miliciano de la cultura». Lo que le tocó de heroísmo fue parte de su servicio a esta causa, que era la de la República ciertamente, pero con ella y a través de ella, con el pueblo de España. Se ha supuesto por parte de algunos críticos que en esta etapa republicana el poeta sufre una ideologización política ingenua, que ensombrece los últimos registros de su poesía. Yo creo, sin embargo, lo contrario, que Machado poetiza, de palabra y obra, ciertos registros ideológicos y los transfigura en fragmentos de una epopeya sufriente. No pretendo minimizar con ello, en modo alguno, el compromiso político militante de Machado con la causa republicana, sino ensalzarlo existencialmente como un compromiso que respondía más a razones cordiales que a ortodoxias de doctrino. Si hablo de compromiso poético no es por quitarle fuerza; antes bien, se refuerza, a mi juicio, su lucha republicana desde la opción cordial del poeta, sin menoscabo de su conciencia política. De ahí que lo que me importa de veras es la pureza extrema de su convicción, en la que se funde su fe en el pueblo, su sentido de la cultura popular y su visión de un comunismo o comunitarismo lírico. Como poeta, a él no le interesaba tanto la superstición de las formas políticas o ideológicas cuanto la fidelidad a lo fundamental. Y lo fundamental y elemental era para él el hombre del pueblo: «Entre los españoles, lo esencial humano se encuentra con la mayor pureza y el más acusado relieve en el alma popular» *(OPP,* 728). En esto se dejó guiar por su instinto poético antes que por cualquier doctrina al uso. Su liberalismo de raíz institucionista se había transustanciado en una fe democrática popular:

> Mi respuesta era la de un español consciente de su hispanidad, que sabe, que necesita saber cómo en España lo esencialmente aristocrático, en cierto modo, es lo popular. En los primeros meses de la guerra que hoy ensangrienta a España, cuando la contienda no había perdido aún su aspecto de mera guerra civil, yo escribí estas palabras que pretenden justificar mi fe democrática, mi creencia en la superioridad del pueblo sobre las clases privilegiadas *(OPP,* 725-726).

Esta creencia tenía en Machado raíces muy profundas. Forma aquella herencia jacobina que él sentía en la masa de su sangre, filtrada por el espíritu de la Institución,

digitalia
www.digitalia.us

y se fue aquilatando a lo largo de los años, en *Campos de Castilla* y en los otros dispersos y fragmentarios *Campos de Andalucía,* hasta fraguar en la contraposición de la declinante aristocracia rural y la naciente democracia del pueblo. En las «Coplas por la muerte de don Guido» había simbolizado el poeta en la figura inerte del señorito la «fruta vana» de una España «que pasó y no ha sido», la España oligárquica de la Restauración:

¡Oh fin de una aristocracia!
La barba canosa y lacia
sobre el pecho:
metido en tosco sayal,
las yertas manos en cruz,
¡tan formal!
el caballero andaluz (CXXXIII).

Frente a esta estampa de decadencia, contrasta abiertamente el entusiasmo con que describe Machado la formidable lección de ética que recibió de labios de un pastor por las tierras de Soria: «Nadie es más que nadie», que comenta: «magnífica frase que yo me complazco en traducir así: por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el valor de ser hombre. Soria es una escuela admirable de humanismo, de democracia y de dignidad» *(OPP,* 952). No es extraño que volviera a ver el rostro de aquel pastor soriano —su valor y su dignidad— en tantos heroicos milicianos anónimos de la guerra civil. Toda su experiencia del alma popular, intrahistórica, relumbra ahora, más clara que nunca, en la memoria del poeta, y de nuevo le brota del corazón su fe democrática:

> Existe un hombre del pueblo, que es, en España al menos, el hombre elemental y fundamental y el que está más cerca del hombre universal y eterno *(OPP,* 730).

Los adjetivos están todos cuidadosamente elegidos, como esenciales que son. Hombre «elemental» en su desnuda y simple condición humana, sin afeites ni aderezos, y, por lo mismo, hombre «fundamental», porque sólo se puede fundar la sociedad a partir del corazón más recio y simple en sus exigencias. Éste es el hombre intrahistórico, el que queda y permanece frente a la España que pasa sin dejar memoria. Y Machado cree, al modo unamuniano, que en este *homo humilis,* el hombre del *humus,* de la tierra y de la lengua elemental, está el único puerto de acceso a lo esencial humano. Para el poeta hay una evidencia: no es la cultura la que salva a los pueblos, sino la moral, raíz última de toda cultura. Y en moral, el hombre de pueblo puede dar lecciones, sobre todo, al señorito:

> El señorito ignora, se complace en ignorar —jesuíticamente— la insuperable dignidad del hombre. El pueblo, en cambio, la conoce y la afirma; en ella tiene su cimiento más firme la ética popular *(OPP,* 727).

Se podrá decir que es literatura épica de combate, pero se olvida entonces que en los trances duros de prueba es donde mejor se percibe la calidad del hombre. Machado la

digitalia
www.digitalia.us

encontró en el fulgor del rostro de aquellos milicianos desarrapados que marchaban orgullosos a la muerte por defender que «nadie es más que nadie». Esta lección de experiencia debió de hacérserle especialmente clara e intensa durante la Guerra Civil. Como escribe a David Vigodski:

> En España lo mejor es el pueblo. Por eso la heroica y abnegada defensa de Madrid, que ha asombrado al mundo, a mí me conmueve pero no me sorprende. Siempre ha sido lo mismo. En los trances duros, los señoritos —nuestros *barinas*— invocan la patria y la venden; el pueblo no la nombra siquiera, pero la compra con su sangre y la salva. En España, no hay modo de ser persona bien nacida sin amar al pueblo. La demofilia es entre nosotros un deber elemental de gratitud *(OPP,* 737).

Superioridad moral, en primera instancia, pero también cultural, pues Machado piensa que toda creación genuina ha de inspirarse en la tradición y la imaginación popular. El folclore, como había aprendido de labios de su padre, no era para él tradición castiza, sino cultura viva; más aún, simiente de creación, pues las experiencias genuinas y las palabras originarias fluían, como pensaban los románticos, del hontanar del alma intrahistórica. Cultura como permante lección de experiencia, lo aprendido en la vida y para la vida, surgida de la necesidad de ser y de la pasión por vivir con dignidad. «El árbol de la cultura —escribe Juan de Mairena— no tiene más savia que nuestra propia sangre» *(OPP*, 552). Crece desde la raíz de la necesidad y se expande con ancha sombra propicia. Frente a «la solemne tristeza de las aulas», Mairena sabe de la jovial cultura que se prodiga generosa como el agua del buen manantial. «Sólo se pierde lo que se guarda, sólo se gana lo que se da» *(OPP,* 730). Como su maestro Unamuno, estaba el poeta en contra de la «superstición de la cultura», hecha y enlatada para ser consumida a la ocasión, e inane ante las exigencias elementales y fundamentales de la vida.

> Me parece muy bien [le escribe desde Baeza] que se mande a los grandes centros de cultura a la juventud estudiosa, pero me parece muchísimo mejor la labor de usted cuando nos aconseja sacar con nuestras propias uñas algo de nuestras entrañas *(OPP,* 1014).

Estas entrañas espirituales son la cultura popular. Quien no las tiene no puede sentir al hombre, y quien no siente al hombre y no habla al hombre en vano aspira a ser creador. De nuevo es muy oportuna la observación de Mairena: «Ningún espíritu creador en sus momentos realmente creadores pudo pensar más que en el hombre, en el hombre esencial que ve en sí mismo y que supone en su vecino» *(OPP,* 348). Ahora bien, esta cultura popular, desde dentro y en la raíz, está al servicio del pueblo y hace pueblo en la medida en que aumenta «el humano tesoro de la conciencia vigilante» *(OPP,* 729). No es tanto conciencia de clase, en el sentido marxista del término, sino conciencia de comunidad humana. Y es esta cultura, que es lucha por el pan y la conciencia y sentido fraterno de la vida, lo que creía encontrar en el socialismo, un comunitarismo o comunismo poético, donde fuera realidad efectiva que «nadie es más que nadie», porque se ha conquistado la esencial dignidad humana. Como declaró al semanario *Ahora,* «el so-

digitalia
www.digitalia.us

cialismo es la gran esperaza humana ineludible en nuestros días, y toda superación del socialismo lleva implícita su realización»[49]. La unidad de estos tres radicales, el *ethos* democrático, la cultura popular y la utopía socialista explican coherentemente el compromiso de Antonio Machado por la República. Era su idea de la República de inspiración poética, y reducida también, como todo lo poético en él, a lo elemental y fundamental humano. En esta fe democrática y republicana estaba todo el ideario político de Machado. Como escribe a María Luisa Carnelli, en 1938,

> mi ideario político se ha limitado siempre a aceptar como legítimo solamente el gobierno que representa la voluntad libre del pueblo. Por eso estuve siempre al lado de la República española, por cuyo advenimiento trabajé en la medida de mis fuerzas, y siempre dentro de los cauces que yo estimaba legítimos *(OPP,* 757).

La alternativa al ideal republicano desde la tradición católico-integrista vino de parte del pensamiento de Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad,* en 1934, año que iba a ser decisivo para la suerte de la República. La obra se inscribe en el proyecto político de *Acción española,* en cuyas páginas fue apareciendo la mayor parte de los trabajos que la integran. Ya en su Preludio, que data de 1931, el año mismo en que advino la República, se advierte la dimensión programática antirrevolucionaria y antirrepublicana de la obra. Sin tapujos se habla desde el comienzo de la «antipatria» como de una negación estéril, que hay que superar:

> Ya no es una pesadilla hablar de la posibilidad del fin de España y España es parte esencial de nuestras vidas... Y aunque nos duele España, y nos ha de doler aún más en esta obra, todavía es mejor que nos duela ella que dolernos nosotros de modo que no podamos hacer lo que debemos *(O,* 862).

La crítica a la modernidad en *La crisis del humanismo* se proyecta ahora en crítica política a la ideología revolucionaria, que minaba retóricamente buena parte del discurso republicano. Eran tiempos atroces, en que ya corrían aires crispados de confrontación. «También en este plano del espíritu ser es defender —escribe Maeztu con acentos nietzscheanos—. Ser es defender la hispanidad de nuestras almas. La hispanidad, como toda patria, es una permanente posibilidad» *(O,* 1016). La hispanidad no es una raza ni una geografía ni siquiera una lengua, sino un espíritu. Antes que comunidad cultural de los pueblos hispanos, la hispanidad es el modo de ser y la razón de España, tal como se muestra en su obra colonizadora. El espíritu de la hispanidad se encierra para Maeztu en dos ideas fuerza, oriundas del cristianismo: la igualdad esencial del género humano, o lo que es lo mismo, de todos los hombres en cuanto agentes morales, y la defensa del libre albedrío frente al fatalismo de cualquier signo. Estas ideas determinan por vez primera la unidad del mundo:

---

[49] Antonio Machado, *Antología de su prosa,* Comp. de Aurora de Albornoz, tomo IV: *A la altura de las circunstancias,* Madrid, Edicusa, 1972, pág. 52.

digitalia
www.digitalia.us

> Al descubrir las rutas marítimas de Oriente y Occidente hizo (España) la unidad física del mundo; al hacer prevalecer en Trento el dogma que asegura a todos los hombres la posibilidad de la salvación, y por tanto, de progreso, constituyó la unidad de medida necesaria para que pueda hablarse con fundamento de la unidad moral del género humano *(O,* 878).

Ambas ideas forman el núcleo del humanismo cristiano, que España, ciertamente, no tiene en exclusiva, pero al que supo dar un perfil heroico y quijotesco, típicamente español. Lo característico de la hispanidad, según la entiende Maeztu, es haber realizado estas ideas en lucha secular contra el fatalismo del Islam y en contraposición al carácter exclusivista del pueblo judío. Más tarde, la confrontación con el protestantismo, tanto con la idea luterana del *servo arbitrio* como con la de predestinación, así como la proyección misionera en América, consagraron definitivamente en el comienzo mismo de la modernidad el cuño militante, de cruzada o misión, según los casos, de este humanismo.

> El valor histórico de España consiste en la defensa del espíritu universal frente al de secta. Eso fue la lucha por la cristiandad contra el Islam y su amigos de Israel. Eso también el mantenimiento de la unidad de la cristiandad contra el sentido secesionista de la Reforma. Y también la civilización de América en cuya obra fue acompañada y sucedida por los demás pueblos de la hispanidad *(O,* 964).

Es este sentido ecuménico o católico del humanismo español el que opone Maeztu al otro humanismo de la modernidad, ya analizado en *La crisis del humanismo,* al que califica ahora en sus dos modalidades básicas, la liberal y la socialista, como el «humanismo del orgullo» y el «humanismo de la nivelación», respectivamente. Lo del «orgullo» comporta ahora una variante significativa. No es sólo la *superbia vitae* de la egolatría, sino que remite explícitamente al elitismo anglosajón de los pueblos que se creen superiores en la historia. Lo de la nivelación, en cambio, es una clara alusión al colectivismo marxista. Ahora bien, lo decisivo en esta obra de Maeztu no es tanto la crítica al humanismo cuanto a la idea revolucionaria y su concreción democrático-republicana. «El mal consiste en haberse abandonado el gobierno de los pueblos a las ideas de la revolución» (O, 1026). A su juicio, la democracia se había vuelto no sólo niveladora, sino revanchista y revolucionaria:

> Éste es un momento de crisis, porque ya ha desaparecido entre las clases educadas la fe que alimentaban en poder constituirse en regímenes como los de Francia y los Estados Unidos, ahora también en crisis, que conciliasen la democracia y los respetos sociales, el sentido jurídico y la cultura general. Las democracias de ahora no se contentan ya con esta clase de regímenes: quieren ser niveladoras en lo económico y naturalistas, es decir, negadoras de todos los valores del espíritu, en el orden moral *(O,* 978).

A la actitud antisufragista de Maeztu se une ahora su temor a la revolución social, que se anuncia como un destino ineluctable, ante el fracaso de la reforma oportuna. Las grandes expectativas de cambio generadas por la República, al aumentar el desencanto

digitalia
www.digitalia.us

ante lo conseguido, reforzaban tanto más el ansia de la revolución. Pero Maeztu convierte este desencanto en una objeción contra las premisas del pensamiento revolucionario:

> Ahora están desencantados los españoles que habían cifrado sus ilusiones en los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Se habían figurado que florecerían con esplendidez al caer las instituciones históricas, que, a su juicio, o a su prejuicio, estorbaban el desenvolvimiento *(O,* 914).

Por lo demás, Maeztu se cuida de invertir el sentido democrático del viejo tema revolucionario —«libertad, igualdad y fraternidad»— al interpretarlo a la luz del ideal cristiano/ecuménico, en los términos correlativos de «servicio, jerarquía y hermandad», de acuerdo con la idea de función y derecho objetivo, que en ella se inspira. «Jerarquía y servicio son los lemas de toda aristocracia», puntualiza Maeztu, pero adobadas con la otra idea fuerza de «hermandad humana», como corresponde al ideal del humanismo cristiano. Sobre estas bases sueña con una restauración aristocrática del orden social:

> Para salvar a nuestros pueblos de la caída en el naturalismo, habría que reconstruir el orden social, colocando a su cabeza una jerarquía secular, saturada de principios hispánicos, encendida en nuestros viejos ideales, resuelta a dedicar la vida al progreso y educación del pueblo, hasta hacer que prenda entre los más humildes la fe en la libertad espiritual y el ansia infinita de perfeccionamiento (O, 978).

Y después de estas consideraciones, Maeztu desciende al plano histórico político, el de las fuerzas operativas en la historia, para mostrar cómo el espíritu de la hispanidad se ha encarnado en la Monarquía católica y su ideal de cristiandad, a contracorriente del Humanismo y de la Reforma. «El poderío supremo que España poseía en aquella época se dedica a una causa universal, sin que los españoles se crean por ello un pueblo superior y elegido, como Israel o como el Islam, aunque sabían perfectamente que estaban peleando las batallas de Dios» *(O,* 897). A la hispanidad le es, pues, sustancial aquel «patriotismo de la fe», que unificaba la cruz y la espada en una misma empresa. «Nuestros males se reducen a uno solo —se lamenta Maeztu— la pérdida de nuestra idea nacional» *(O,* 1026). La suerte de España, su decadencia cultural a partir del siglo de la Enciclopledia, no hubiera sido tan irremediable «si al escepticismo respecto de sí misma, que es la extranjerización de España, no se hubiera unido el escepticismo respecto de toda la civilización, que es en lo que consiste esencialmente el espíritu revolucionario» *(O,* 948). Ante este planteamiento tan cerradamente integrista, toda la España moderna, progresista, secularizadora y laica tenía que comparecer forzosamente como la «anti-patria» o la anti-España, la que había destruido esta idea unificadora, a partir del siglo XVIII, con su culto extranjerizante, su naturalismo materialista y su humanismo revolucionario. Se diría que Maeztu está ciego para el problema de la secularización inevitable e irreversible de la modernidad, en una época histórica de pluralismo, en que ya no es posible, salvo a costa de violencia, mantener la idea unitarista católica de España. Ahora es el tiempo en que Maeztu reniega de sus fervores en el 98 y planteamientos regeneradores

digitalia
www.digitalia.us

en *Hacia otra España*[50] y vuelve los ojos hacia la tradición católica integrista, en la necesidad de reanudar la misión histórica interrumpida. «Para los españoles —escribe— no hay otro camino que el de la antigua Monarquía católica, instituida para servicio de Dios y del prójimo» *(O,* 1029). En este sentido, Maeztu se sitúa en directa continuidad con la apologética política del nacionalcatolicismo del primer Menéndez Pelayo. Pero, a diferencia de la lucha intelectual de aquél contra el krausismo, ahora se trata de una restauración práctica, urgente, de aquellos principios frente a la revolución social ya en ciernes. ¿Hacia dónde volver los ojos? Viniendo de su experiencia política a favor de la dictadura de Primo de Rivera, en quien quiso ver el cirujano de hierro del costismo, es fácil adivinarlo. No es extraño que en su búsqueda de una vía media entre liberalismo y socialismo, en la que ya venía empeñado, salude ahora con buenos ojos la experiencia fascista creciente en Europa. «Lo peor no es que estemos mal nosotros, sino que, salvo la posibilidad de que los nuevos regímenes de Italia y Alemania señalen un camino de progreso, no haya en el mundo nada que envidiar» *(O,* 1014)[51]. Su crítica al Estado explotador o al Estado-botín, colectivista y absorbente de todas las energías sociales, le hace fijarse en aquella dirección, sin adivinar que también aquello, especialmente aquello, era una divinización del Estado:

> Antes de sucumbir a su imperio, preferirán los pueblos salvarse como Italia, o mejor que Italia, por algún golpe de autoridad que arrebate a los electores influyentes su botín de empleos públicos *(O,* 980).

Pero se trataba verdaderamente de un nacionalsocialismo de inspiración católica, pues «El Estado-botín —precisa Maeztu— no es sino la expresión de un sentido naturalista de la vida, como el Estado-servicio la de un sentido espiritual o religioso» *(O,* 980). La añoranza de la Monarquía católica volvía así disfrazada en la figura de un nacionalcatolicismo, que tenía que conjugar de nuevo la cruz y la espada.

En *La agonía del cristianismo* Unamuno había presentido desde su exilio en París el destino trágico que le aguardaba a España, desgarrada en tan fuertes e irreconciliables antagonismos:

> Quiso propagar el catolicismo a espada: proclamó la cruzada, y a espada va a morir. Y a espada envenenada. Y la agonía de mi España es la agonía de mi cristianismo (VII, 363).

Suena casi a una profecía de la Guerra Civil, ahora incivil, cainita, bárbara como pocas otras, porque, al decir del profeta, no era de ideas, sino de odios y resentimientos.

---

[50] «Yo también quería entonces que España fuera, y que fuere más fuerte, pero pretendía que fuese otra. No caí en la cuenta, hasta más tarde, de que el ser y la fuerza del ser son una misma cosa, y que querer ser otro es lo mismo que querer dejar de ser» *(O,* 964).

[51] «Las piedras de la Roma antigua inspiraron el Renacimiento; y las del Renacimiento han hecho surgir la tercera Italia. La Roma de Mussolini está volviendo a ser uno de los centros nodales del mundo. ¿No han de hacer algo parecido por nosotros las viejas piedras de la Hispanidad?» *(O,* 1023).

digitalia
www.digitalia.us

Unamuno murió el 31 de diciembre de 1936, recluido en su casa y más solitario que nunca en su imposible alterutralidad, desesperado de los *hunos* y de los *hotros,* del fascismo y de la revolución. En medio de su desolación, sus últimas palabras fueron casi un grito de esperanza: «Dios no puede volverle la espalda a España.» La muerte fue más piadosa de lo que él hubiera soñado, pues le privó de los horrores de tres largos y fatídicos años de guerra civil. Unos meses antes moría fusilado en la cárcel Ramiro de Maeztu con una muerte trágica, que venía a tallar su perfil heroico de caballero de la hispanidad, dispuesto a inmolarse por su noble causa. Era el comienzo de los horrores. Y al término de la guerra murió el poeta Antonio Machado en el exilio de Collioure, después de haber compartido hasta el fin la agonía de la España republicana. «Que cada uno muera de *sa belle morte»* —había escrito Juan de Mairena, en sintonía con Rilke—. Su muerte vino también a consumar su perfil de poeta —de poeta civil en estos últimos años de la guerra— fundido con el destino trágico de su pueblo, por fidelidad a su fe democrática.

Estas tres muertes sellan un destino trágico que trasciende a sus protagonistas. La generación finisecular, que había soñado una España ideal y pura, venía a morir víctima de una sangrienta guerra civil. Los dilemas de una política trágica se saldaban, al cabo, en una hecatombe. Por supuesto, no era sólo de ellos la responsabilidad histórica. Pero a la luz de este horrendo Desastre había que pensar, repensar, sobre nuevas bases la relación entre el liberalismo y la democracia. Y más allá aún, las relaciones entre el pensamiento, la literatura y la vida. La quiebra de una política «heroica» abría el camino hacia una política consecuentemente liberal y democrática, como la había ensayado la generación del 14. Pero tras el desastre de la Guerra Civil no tendrá ésta su oportunidad histórica hasta el inicio de la transición democrática.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

SECCIÓN CUARTA

Las nuevas formas expresivas

CAPÍTULO XXVIII

Del soliloquio al diálogo[1]

El camino del soliloquio al diálogo, o lo que es lo mismo, del «yo fundamental» al «tú esencial», constituyó la experiencia de pensamiento de Antonio Machado. Del poeta, porque fue, ante todo, una experiencia lírica, esto es, cordial; pero también del pensador, que hizo sonar siempre en ella el diapasón meditativo. En cuanto camino de poeta/pensador, transcurrió en el interior de la palabra, como la superación de la crisis de la palabra original y solitaria del alma, en las postrimerías de un tardío romanticismo, hacia la palabra integral, la que ya no es música ni pintura, sino «habla» *(OPP,* 893), ejercicio viviente de comunicación. Esta aventura de pensamiento es consustancial al empeño machadiano por trascender el romanticismo, y puede inscribirse, por tanto, con pleno derecho, en lo que llamó, en cierta ocasión, con un punto de retórica, «el gran anábasis de las sombras románticas» *(OPP,* 947). En buena medida, así lo fue, pero como todo auténtico camino, es decir, no meramente metódico sino experiencial, estuvo siempre de lo uno a lo otro, entre el yo y el tú, en ese espacio intermedio, que es, a la vez, «distancia y horizonte: *alma».*

1. EL SOLILOQUIO O DIÁLOGO INTERIOR:

Un rasgo sobresaliente de la lírica machadiana —quizá el más característico— es su preferencia por el soliloquio o diálogo interior. El poeta habla consigo mismo; asiste al desdoblamiento interior de su yo en el contrapunto de voces, que se disputan su alma: la vanidad y la fe poética (XVIII), la desesperación y la esperanza (CLXI, 52), la razón y el corazón (CXXXVII, 7). Pero no se trata sólo de voces interiores. El diálogo inter-

[1] Ensayo recogido en *Antonio Machado. Hacia Europa,* Pablo Luis Ávila (ed.), Madrid, Visor Libros, 1993.

digitalia
www.digitalia.us

no se vuelve progresivo y universal, hasta confundirse con el mundo. Se extiende a todo, sin dejar de ser soliloquio de un corazón solitario. El poeta dialoga con las cosas: la fuente (VI), el agua oculta (XIII), el viento (LXVIII); con todas las horas del alma: el alba (XXXIV), la tarde (XLI y XLIII), la noche (XXXVII); con los signos y claves del destino: el silencio (XXI), el ángel de los sueños (LXIII), la «voz querida» (LXIV), la muerte (XXIX), y hasta sueña dialogar con Dios mismo, desde el fondo de su ensueño (CXXXVI, 21).

Este obsesivo soliloquio refleja estilísticamente el drama interior del alma, suspensa ante sí misma:

> —¿Qué es esta gota en el viento
> que grita al mar: soy el mar? (XIII)

—se pregunta el poeta en términos pascalianos—. Sí. La lírica machadiana fue siempre, desde la primera hora, cavilosa y meditativa, de alma en sombra, que había sido tocada, como habría dicho Unamuno, por las alas del ángel negro de la angustia. Lírica más que de visiones, de interrogaciones, que cavan, como cuchillos, en el fondo, íntimo y lejano a un tiempo, del yo: «... lo que está lejos / dentro del alma» (LXI). Éste era su modo de ser romántico —recuerda Juan de Mairena— no el visionario, sino el interrogativo (JM, XLV, *OPP,* 556).

Desde su primer acorde, la lírica de Machado nace con vocación de autognosis, con el deseo de «sorprender algunas palabras del íntimo monólogo» *(OPP,* 51), como confiesa el poeta. El diálogo interior constituía la forma de su camino de conciencia, su esfuerzo de objetivación, y en él se deja reconocer la aspiración a la objetividad, que será el oriente de su aventura. Ya había enseñado Goethe que, entre la lírica subjetiva y la épica objetiva, el drama «aúna los poderes de ambas en igual grado»[2]. Y dramática quería ser en Machado esta representación de la historia del alma en búsqueda de sí misma:

> —Contigo siempre... Y avancé en mi sueño
> por una larga, escueta galería (LXIV).

Sueño/camino o camino/sueño como modo de alumbramiento interior, de penetración en el misterio del yo, donde debería estar para el romántico el asiento de toda verdad. No es extraño, pues, que en los *Proverbios* el poeta se haya sorprendido a sí mismo en este gesto interrogativo:

> Lo han visto pasar en sueños,
> buen cazador de sí mismo,
> siempre al acecho (CLXI, 69).

Pero es también, por otra parte, una lírica perpleja y dubitativa, y, en última instancia, escéptica. El soliloquio machadiano tiene el aire balbuciente del que no puede resolver

[2] Cit. por M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp,* Oxford University Press, 1976, pág. 243.

digitalia
www.digitalia.us

el enigma —«yo no sé», «no recuerdo», «yo no conozco»...—, como si respondiese a la advertencia que hará más tarde Mairena: «la inseguridad es nuestra madre; nuestra musa es la desconfianza» (JM, XLIV, *OPP,* 550).

Pero esto nos indica que ya se está de vuelta de la exaltación espiritual *(Begeisterung)* del trascendentalismo de la gran poesía romántica. En otras palabras, que el giro copernicano hacia la subjetividad parece haber tocado fondo, y allí encuentra su propio des-fondamiento. Lírica, pues, no de espíritu *(Geist),* sino de alma, esa húmeda y sombría zona de emociones, sentimientos y ensueños que es pasión y pálpito, tiempo de conciencia y palabra en el tiempo. Pero las «revelaciones del ser en el tiempo» distan mucho de un apocalipsis de verdad. En el tiempo sólo hay un hombre perdido al aguardo de una única evidencia —la muerte—, mientras ensaya desesperantes posturas: el refugio en la ensoñación, la búsqueda desorientada, la exploración de signos del gran misterio, o la afirmación del sentido cordial, poético, frente al sin-sentido (XXXV).

Quizá el testimonio más elocuente de este clima de incertidumbre, que se resuelve al cabo en melancolía, sea el que podríamos llamar soliloquio primero:

> Con el sabio amargo dijo: Vanidad de vanidades,
> todo es negra vanidad;
> y oyó otra voz que clamaba, alma de sus soledades:
> sólo eres tú, luz que fulges en el corazón, verdad. (XVIII).

La confesión es rigurosamente romántica. Se trata del hombre escindido. Frente a la verdad del conocimiento se alza la otra verdad del corazón, que le ha sido revelada en la soledad, a la que llama Machado, muy a la romántica, «... la musa que el misterio / revela al alma en sílabas preciosas» *(OPP,* 39). También como en el romanticismo, la luz fulge en el fanal del alma. No la reverbera el mundo, sino que la proyecta el yo, como el único centro irradiante de sentido. Entre las metáforas de la conciencia, Machado, como buen romántico, ha preferido aquéllas, que manifiestan su carácter activo/imaginativo. Ésta es fragua con sus yunques y crisoles (LXXVIII), faro de luz única (CXXXVI, 51), colmena de ensueño (LX), lira, donde pulsa la mano del sembrador de estrellas (LXXXVIII). Metáforas todas ellas, como se advierte, de expresión, según la terminología de M. H. Abrams[3]; a lo sumo, de interacción (lira) y no de impresión, como la cámara oscura o la cera, propias del realismo metafísico. Incluso la metáfora del espejo, tan querida de Machado, aparece invertida en su sentido. No está en función imitativa o reflectante del mundo externo, sino expresiva/reflexiva. Su cristal lo elabora el ensueño y en él desarrolla la conciencia su ley de refracción. Lo que entra en su espacio mágico se transforma en imagen: en imagen del yo, espejo/Narciso que en todo encuentra la réplica de sí mismo. Lejos de mantener la contraposición entre el espejo y la lámpara, metáforas que definen la diferencia entre la epistemología clásica realista y la idealista moderna[4], respectivamente, Machado transforma el mismo espejo en lámpara o la lámpara interior en espejo reflectante. El espejo de fondo de tantos poemas machadianos no

[3] Ídem, págs. 48-53.
[4] Ídem, pág. 57.

digitalia
www.digitalia.us

es más que el mismo fondo del alma, que recoge y recrea, a la vez, la escena según su proyección subjetiva.

Es cierto que el romanticismo perseguía un milagro de transparencia, que haría del yo el lugar de la presencia pura. La soledad o la retracción del mundo ordinario era como el pulimento del alma, la condición de su vuelta interior a la raíz del ser, la *natura naturans,* que sólo se dejaba revelar en la lumbre de la imaginación creadora[5]. Desde este fondo, podía reconstituir el universo en su figura originaria. El lema de Keats, «belleza es verdad» *(Beauty is truth)* expresaba el ideal trascendental de la revelación del ser en la visión poética. Ciertamente el yo romántico pretendía ser un yo fundamental. Todavía Machado era consciente de este propósito. En un poema dedicado precisamente a Miguel de Unamuno, quien había estimulado su voluntad de conciencia, Machado expresa la misma pretensión:

> Pero, en tu alma de verdad poeta,
> sean puro cristal risas y lágrimas *(OPP,* 32).

Pero este yo fundamental debía ser, por tanto, el yo universal, que dispone de la palabra del origen. Más allá del simbolismo, o mejor a su través, la lírica machadiana perseguía también los universales del sentimiento. Pero es justamente esta tarea la que entra en crisis tras la desintegración subjetivista del yo romántico. Machado era bien consciente de ello. En un apunte retrospectivo señala certeramente:

> En la lírica de los románticos el lenguaje tiene todavía una función universal que cumplir: la expresión de la gran nostalgia de todas las almas. Pero, más tarde, en la época postromántica, tras la ruina del idealismo metafísico, lo que el poeta llama su mundo interior no trasciende de los estrechos límites de su conciencia psicológica *(OPP,* 939).

No se hacía ilusiones al respecto. Si algo significa Machado es el intento de ser genuinamente romántico a destiempo y hasta a contracorriente de los efectos deletéreos del subjetivismo de fin de siglo. De ahí la perplejidad radical de su regreso a la interioridad. Éste es el clima que deja traslucir su soliloquio. En el diálogo con el alba de primavera, símbolo del renacimiento, confiesa el poeta la impureza de un cristal, que no le permite alcanzar la memoria del origen:

> Respondí a la mañana:
> Sólo tienen cristal los sueños míos.
> Yo no conozco el hada de mis sueños;
> no sé si está mi corazón florido (XXXIV).

Se está poniendo en cuestión el principio de la autenticidad y hasta la posibilidad misma de un yo originario. Y es que, como reconoce en otro momento, la opacidad temporal del propio ensueño es ineliminable:

---

[5] Ídem, pág. 131. Véase también C. M. Bowra, *The romantic Imagination,* Oxford University Press, 1969, págs. 1-24.

digitalia
www.digitalia.us

Nosotros exprimimos
la penumbra de un sueño en nuestro vaso (XXVIII).

Habrá, pues, que esperar a la otra mañana pura, para saber qué encierra, al quebrarse, el vaso cristalino. Pero el diálogo con la muerte queda igualmente incierto. El destino del yo es tan opaco como su origen. La muerte vuelve a amplificar el enigma:

¿Eres la sed o el agua en mi camino?
Díme, virgen esquiva y compañera (XXIX).

Al poeta no le queda otro recurso que consultar a su corazón en la soledad de la hora nocturna, de la que solía hacer el romántico un oráculo del inconsciente. Con acierto ha visto J. M. Valverde en el poema XXXVII de *Soledades* la prueba de una crisis temprana de la sinceridad romántica en la lírica de Machado[6]. La sinceridad había sido en el romanticismo un criterio de verdad. En una trasposición del plano ético/religioso al ontológico, como indica Abrams, la sinceridad se convierte en sinónimo de verdad existencial y, por lo tanto, en garante de toda verdad[7]. ¿Y dónde cabe mayor sinceridad y mayor prueba de realidad que en la experiencia del sufrimiento? Ésta era para el romántico la puerta de acceso al verdadero mundo sustancial. Pero ni siquiera en el dolor encuentra la noche un testimonio fidedigno:

Pero en las hondas bóvedas del alma
no sé si el llanto es una voz o un eco (XXXVII).

El fanal del alma se ha vuelto opaco, como si se hubiese enturbiado la luz que fulge en el corazón. En el «borroso laberinto de espejos» ha naufragado la aventura romántica del «yo fundamental», y, con ello también, el empeño por alcanzar la conciencia integral en la palabra solitaria del alma. En este sentido, puede afirmarse que la exploración poética del yo, desde el punto de vista de lo originario, se salda con un rotundo escepticismo:

Incomprensibles, mudas
nada sabemos de las almas nuestras.
Las más hondas palabras
del sabio nos enseñan
lo que el silbar del viento cuando sopla
o el sonar de las aguas cuando ruedan (LXXXVII).

---

[6] José María Valverde, *Antonio Machado,* México, Siglo XXI, 1975, pág. 45.
[7] M. H. Abrams, *The mirror and the lamp,* ob. cit., págs. 318-319.

digitalia
www.digitalia.us

2. Hacia el «tú esencial»:

En *Campos de Castilla* emprende Machado, como es opinión común, una nueva dirección de marcha, bien explícita, por lo demás, en su pretensión de escapar al «doble espejismo»: el externo o desvanecimiento del mundo como mero reflejo del yo y el interno o desvanecimiento del yo en su interior laberinto. Frente a lo uno y lo otro, su alternativa será sencillamente «vivir, soñar nuestro sueño» *(OPP,* 52), esto es, comprometerse en destino y palabra con las cosas y los hombres en una historia común. Su lírica adquiere ahora cierta plasticidad épica —la épica humana de *Campos de Castilla,* como la ha llamado Oreste Macrí con acierto— en estos «nuevos poemas de lo eterno humano, historias animadas», como las define el poeta, que aspiran a vivir «por sí mismas» *(OPP,* 52). Las galerías del alma se pueblan de nuevas figuras: el pastor, el labrador, el criminal, el loco, existencias humildes de hombres intrahistóricos, siempre con luz de fondo al campo abierto de Castilla. Parece como si el poeta hubiera encontrado, al fin, el camino hacia la objetividad.

Y, en efecto, la nueva obra se abre con un «Autorretrato», en el que se trasluce la tensión íntima de un soliloquio, que quiere trascenderse en diálogo efectivo:

> Converso con el hombre que siempre va conmigo
> —quien habla a solas espera hablar a Dios un día—;
> mi soliloquio es plática con este buen amigo
> que me enseñó el secreto de la filantropía (XCVII).

La paráfrasis «quien habla a solas espera hablar a Dios un día», aunque es una intuición peculiar del romanticismo, bien pudo habérsela inspirado al poeta el maestro Miguel de Unamuno, quien había hecho la apología de la soledad como el lugar del diálogo con Dios, que abre a la verdadera comunicación humana:

> Sólo en la soledad, rota por ella la espesa costra que aísla a los unos de los otros y de Dios a todos, no tenemos secretos para Dios; sólo en la soledad alzamos nuestro corazón al Corazón del Universo; sólo en la soledad brota en nuestra alma el himno redentor de la confesión recíproca (I, 1252).

Pero, ¿tiene acaso el hombre el «secreto» de Dios? El poeta insiste en que, entre las voces, sólo debe escuchar una. Ésta debe de ser la del «buen amigo», tal vez la misma «voz querida», que en la rima LXIV de *Soledades* le invitaba a ver el alma. Un proverbio posterior viene a aclarar que esta voz única es divina:

> No desdeñéis la palabra;
> el mundo es ruidoso y mudo,
> poetas, sólo Dios habla (CLXI, 44).

Pero el recurso romántico a este Dios oráculo se le ha vuelto también inaccesible. La confesión machadiana no puede ser más sincera:

digitalia
www.digitalia.us

Ayer soñé que veía
a Dios y que a Dios hablaba;
y soñé que Dios me oía...
Después soñé que soñaba (CXXXVI, 21).

¿A quién puede aludir este «buen amigo» con quien conversa el poeta? ¿Quién es este «hombre» que le acompaña? ¿El fondo genérico de lo humano en el yo? ¿Acaso el mejor yo de uno mismo, que nos llama, según Heidegger, al poder-ser más propio de la existencia?[8] ¿O tal vez el «otro» inmanente en el yo, y que por lo mismo nos puede enseñar el secreto de la filantropía? El poema nada nos aclara al respecto, y nos deja más bien una lacerante pregunta: ¿Quien habla a Dios habla al hombre, o, a la inversa, sólo puede hablar verdaderamente a Dios quien ha aprendido a hablar con verdad al hombre? ¿O acaso en el fondo no sea discernible lo uno de lo otro? Dejemos, por el momento, abiertos, al modo machadiano, estos interrogantes.

Pero, con la muerte de Leonor se comienza a ver claro en la dirección del «tú esencial». Nunca como ahora había sentido Machado la necesidad de una palabra compartida ni el apremio hacia un diálogo, ¡ay!, ya imposible, que sólo es gesto e intención:

¿No ves, Leonor, los álamos del río
con sus ramajes yertos?
Mira el Moncayo azul y blanco; dame
tu mano y paseemos (CXXI).

El otro tiene nombre y rostro, historia y figura, aun cuando falte su presencia. Se ha vuelto ahora radicalmente inmanente, sin perder por ello su alteridad radical. La pérdida de su compañía —su voz y su mano amigas— le dejaron sumido en una soledad que ahora se denuncia en su radical miseria. No la soledad/vocación, en la que tenía el romántico su gloria y su imperio, sino la soledad/pasión:

Soledad
sequedad.
Tan pobre me estoy quedando
que ya ni siquiera estoy
conmigo, ni sé si voy
conmigo a solas viajando (CXXVII).

Ésta era la soledad efectiva, la soledad por la pérdida de un tú irrecuperable. Las galerías del alma estaban ahora más desiertas que nunca. Su interioridad se había abierto como la de un corazón herido.

De otro lado, y ya en el plano teórico, los apuntes de *Los Complementarios* muestran hasta qué punto Machado estaba poniendo en solfa el presupuesto del yo fundamental, que se le vuelve sospechoso de complicidad con el irracionalismo. En los años

[8] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga, Niemeyer, 1941, pr. 34, pág. 182.

digitalia
www.digitalia.us

de Baeza menudean las reflexiones de fuerte tono crítico sobre la filosofía de Bergson, a cuya intuición inculpa de rendir «culto a las potencias tenebrosas y místicas del siglo XIX. De ella se pretende extraer —agrega con una punta de ironía— la luz que alumbra lo esencial» (C, 54-55). Esta sospecha se mantendrá inalterable, pues en el borrador del discurso para la Academia vuelve críticamente sobre «la conciencia vital, que el filósofo pretende derivar del instinto» *(OPP,* 913).

El yo profundo bergsoniano, al que en el «Poema de un Día» había dedicado un elogio displicente —«No está mal / este yo fundamental» (CXXVIII)—, cede su prerrogativa al otro Yo teórico de la crítica kantiana, «el que nunca es cosa sino vidente de la cosa» (C, 156), es decir, in-objetivable. Fácilmente se advierte el interés ético de la reflexión machadiana. Lo que está en juego es la idea de libertad:

> La intuición bergsoniana, derivada del instinto, no será nunca un instrumento de libertad, por ella seríamos esclavos de la ciega corriente vital. Sólo la inteligencia teórica es un principio de libertad (de libertad y de dominio) *(C,* 56).

El apunte machadiano concluye con un «Sin embargo...» *(C,* 57). Tal como comenta con tino J. M. Valverde, «es el aviso de que esta actitud antibergsoniana no constituye tampoco ninguna optimista fe dogmática en el futuro valor de ese intelectualismo esencialista, sino una liquidación de la "fe negativa" del siglo XIX»[9]. Y en efecto, aunque Machado acierta al sospechar que «aparecerá, si es que ya no anda por el mundo», una «ideología antibergsoniana» *(C,* 57)[10], conoció muy tardíamente, como confiesa Mairena, el renacimiento de la intuición eidética del movimiento fenomenológico (JM, XXX, *OPP,* 490). La prerrogativa de la inteligencia teórica no está en un presunto conocimiento eidético, sino, al modo kantiano, en la capacidad de tomar distancia sobre lo inmediato, para poder constituirlo objetivamente. El énfasis recae, por lo tanto, sobre una nueva experiencia de la libertad, del yo práctico, purgada de todo irracionalismo.

¿No le conduce este planteamiento a una posición escéptica? Sin duda. Y así lo reconoce Machado:

> A mi juicio, el gran pecado de la filosofía moderna consiste en que nadie se atreve a ser escéptico *(C,* 55).

Pero, como advierte finamente Valverde, «ese escepticismo, cada vez más hondo, es justamente lo que permite preparar las condiciones previas a una auténtica creencia, no basada en ideas, sino en el simple reconocimiento de que existe el prójimo, el otro»[11]. La alternativa al escepticismo metafísico habría que buscarla de nuevo, al modo kantiano, en el orden práctico, en la nueva creencia cordial en la existencia en sí

---

[9] J. M. Valverde, *Antonio Machado,* ob. cit., págs. 121-122.

[10] «Idea bergsoniana» transcribe Domingo Ynduráin en su edición, con un notorio contrasentido y en contra de toda evidencia documental (cfr. 30R en la edición facsímile. *Los Complementarios,* Madrid, Taurus, 1971, pág. 57. En lo sucesivo será citado por *C).*

[11] J. M. Valverde, *Antonio Machado,* ob. cit., pág. 123.

digitalia
www.digitalia.us

del tú, de inspiración cristiana, tal como atestigua la carta a Unamuno (*OPP,* 1024-1025) y cuya expresión más concisa es, sin duda, la de los *Proverbios y Cantares:*

> No es el yo fundamental
> eso que busca el poeta
> sino el tú esencial (CLXI, 36).

Ésta es la exigencia que subyace, según creo, a la hipótesis metafísica de la heterogeneidad del ser, «el ser vario (no uno) cualitativamente distinto» *(C,* 43). Y, por tanto, el reconocimiento de la alteridad, la existencia en sí del otro:

> Sólo existen, realmente, conciencias individuales, conciencias varias y únicas, integrales e inconmensurables entre sí *(C,* 121).

Pero estas mónadas no son herméticas, sino abiertas eróticamente las unas a las otras, por la pasión de la alteridad.

Paralelamente, Machado se orienta hacia una teoría comunitarista del sentimiento:

> El sentimiento no es una creación del sujeto individual, una elaboración cordial del yo con los materiales del mundo externo. Hay siempre en él una colaboración del tú, es decir, de los otros sujetos (C, 171).

Y, como el sentimiento, la palabra, que no nace de lo privado e íntimo, sino que adviene o sobreviene desde la esfera previa de lo común *(C,* 172). Y en la misma medida se aleja del planteamiento bergsoniano, que había visto siempre en las exigencias de la vida social, y en particular del lenguaje, el peligro de una refracción del yo fundamental en un yo de superficie[12].

A esta apertura del yo, como una herida de pasión, la llama Machado certeramente, amor, «la sed metafísica de lo esencialmente otro» *(OPP,* 323). Aquí está el punto de partida de la nueva metafísica martiniana, encerrada, como en su almendra poética, en una abismática soleá:

> Gracias, Petenera mía:
> en tus ojos me he perdido;
> era lo que yo quería *(OPP,* 324).

Perderse en los ojos de la Petenera es tanto como hacer añicos el espejo interior del yo. Reconocer que frente a él hay otro espejo, en el que puede abismarse. Comenta Machado en *Reflexiones sobre la Lírica:*

> Se diría que Narciso ha perdido su espejo, con más exactitud, que el espejo de Narciso ha perdido su azogue, quiero decir, la fe en la impenetrable opacidad de lo otro, merced a la cual —y sólo por ella— sería el mundo un puro fenómeno de reflexión *(OPP,* 916).

---

[12] Henry Bergson, *Essai sur les données inmédiates de la conscience,* en *Oeuvres,* París, Ed. Du Centenaire, PUF, 1970, pág. 85.

digitalia
www.digitalia.us

El azogue no era más que el efecto de la interioridad, o si se prefiere, de la soledad del alma romántica, que, como recuerda Machado más tarde, «fue causa de su desesperanza y motivo de su orgullo» *(OPP,* 949). Pero es esta soledad la que entra ahora definitivamente en crisis. En un aforismo Machado destruye el privilegio de la soledad en el orden del conocimiento:

> En mi soledad
> he visto cosas muy claras
> que no son verdad (CLXI, 17).

En otros, nos pone en guardia contra el narcisismo (CLXI, 3) o nos advierte del contrasentido de un corazón solitario:

> Poned atención:
> un corazón solitario
> no es un corazón (CLXII 66).

No. El verdadero corazón está abierto en una tensión erótica de trascendimiento, en su «impulso hacia *lo otro* inasequible» *(OPP,* 329). El tú es lo único que escapa a la apariencia del reflejo. Su mirada es «una representación inquietante», reconocerá más tarde de Mairena (JM, XXVII, *OPP,* 479). Es la de un yo, frente al mío, en su irreductible singularidad. Así se afirma en el primero de los *Proverbios y Cantares:*

> El ojo que ves no es
> ojo porque tú lo veas,
> es ojo porque te ve (CLXI, 1).

En la mirada de la Petenera naufraga la fe del solipsismo. En ella se abre ahora el único misterio, que no es el «yo», sino el «tú»:

> Los ojos porque suspiras,
> sábelo bien,
> los ojos en que te miras
> son ojos porque te ven (CLXI, 40).

La tensión erótica es la que ha hecho saltar la magia del espejo, como señala un comentario a las rimas eróticas de Abel Martín:

> Quiere decir que el amante renunciaría a cuanto es espejo en el amor, porque comenzaría a amar en la amada lo que, por esencia, no podrá nunca reflejar su propia imagen *(OPP,* 324).

El «fantasma mala sombra», sobre el que tan finamente ironiza Mairena, deja paso al «tú esencial», así llamado porque trasciende toda apariencia u objetivación por medio de la imagen; esencial en su alteridad y trascendencia incondicionadas:

digitalia
www.digitalia.us

Enseña el Cristo: a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro.
Dijo otra verdad:
busca al tú que nunca es tuyo,
ni puede serlo jamás (CLXI, 42 y 43).

El «tú esencial» queda así caracterizado, desde el amante, por una triple exigencia: es el tú que se *necesita,* el que se *busca y el* que *nunca* se *alcanza.* Salta a la vista la asombrosa similitud entre este «tú» y el otro divino de la «Profesión de fe» (CXXXVII, 6). Y es que, con el tema de lo esencialmente otro, Machado ha abierto una experiencia poético-metafísica de alcance religioso, una nueva fe o creencia que oponer a la racionalista del solipsismo. Nunca ha estado Machado más cerca del diálogo con Dios que tras la muerte de Leonor, cuando echa en falta en su soledad su «tú esencial», su verdadera compañía, que le ha sido arrebatada. Porque diálogo, o semilla de él al menos, es la imprecación religiosa, entre queja resignada y grito de rebeldía:

Señor, ya me quitaste lo que yo más quería.
Oye, otra vez, Dios mío, mi corazón clamar.
Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía.
Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar. (CXIX).

¿Aprendemos a hablar a Dios desde la pérdida del tú, del hombre concreto?... ¿no será, pues, hablando con el hombre, esforzándose en un diálogo inacabable, como se prepara el hombre para hablar con Él?...

3. El diálogo de la complementariedad

Con la fe cordial Machado ha puesto la base de una efectiva relación dialógica. No es casual que el segundo de los *Proverbios y Cantares,* tras el reconocimiento de la trascendencia del tú, se centre sobre el diálogo:

Para dialogar:
preguntad, primero;
después... escuchad (CLXI, 2).

El tema de la «mirada», ligado a la metáfora del espejo, deja paso al de la «llamada», como más consonante con la relación intersubjetiva. Y, como fundamento de la nueva actitud, la convicción de que la verdad no se da en la soledad de la autoconciencia, sino en la comunicación:

¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela (CLXI, 85).

digitalia
www.digitalia.us

Sin embargo —preciso es reconocerlo— la metafísica trágica del apócrifo Abel Martín no supo estar a la altura de la intuición en la soleá a la Petenera o, tal vez, se quedó deliberadamente a su zaga, en el intento de buscar una tradición pensante, en la que poder inscribir su propio principio de alteridad. Podría alegarse a este respecto que la «heterogeneidad del ser» fue para él, como hombre que era del ochocientos, más una hipótesis metafísica que verdadera fe cordial. Tal vez por jugar a la metafísica, Machado no acabó por tomarse en serio las exigencias de la nueva posición. Me inclino a pensar más bien que Martín estaba casi exclusivamente interesado en hallar una comprensión de la práctica poética, es decir, del pensamiento cualitativo, concreto y mitopoiético, como revés del pensamiento lógico, y en este sentido no reparó lo suficiente en el nuevo horizonte.

El caso es que Martín hace de la imposibilidad de alcanzar el «tú» una lectura meramente negativa. Se queda confinado en el mundo de la imagen, que nace del fracaso del amor, y se complace, como buen onanista, en el objeto erótico, que, como todo objeto, es producto de una proyección subjetiva *(OPP,* 326). Se enreda, en fin, al modo del XIX, en un monismo idealista, de modo que, a la postre, el krausismo especulativo se impone a la inspiración cordial. Hay, sin duda, una contradicción, como apunta Donald Shaw, entre «la diversidad del ser y la existencia de una única mónada»[13], pues, en última instancia reduce la multiplicidad de las conciencias a no ser más que destellos y reverberaciones en el caleidoscopio del «gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo» *(OPP,* 316).

Pero cabe una lectura positiva, que vea en el fracaso del amor la condición de su perpetuo renacimiento, en un trance continuo de salida de sí. Esta posición era más coherente con la exigencia de la fe cordial. Si el segundo apócrifo, Juan de Mairena, no la llevó íntegramente a cabo, no fue, a mi juicio, porque «mantuviera su fe ochocentista» *(OPP,* 437), como supone Machado (pues en otros pasajes le atribuye la creencia en la existencia en sí del otro), sino porque en la economía de los apócrifos, la tarea de Juan de Mairena, discípulo, al fin y al cabo, de Abel Martín, era la de perseguir, como buen sofista, al pensamiento lógico en su propia madriguera y abrir así una nueva experiencia del pensar[14]. Pero el camino que emprende Mairena le conduce a la existencia dialógica.

Podría añadirse —lo que, por lo demás, es cierto— que a Machado/Mairena le faltaba una base intelectualista para el ejercicio dialógico del pensamiento. No creo, sin embargo, que sea ésta la razón fundamental. Su diálogo no pretendía ser un acuerdo de razones, sino un afronte de creencias. Como se sabe, Machado estaba convencido de la necesidad de completar la *Crítica* kantiana con una crítica de la creencia, pues «por debajo de lo que se piensa, está lo que se cree» (JM, XXXIII, *OPP,* 500), como verdadero motor de la conducta, aparte de que «las creencias son más fecundas en razones que las razones en creencias» (*CSD, OPP,* 613). De la clase de Sofística a la de Metafísica «sólo podían pasar en formas de creencias últimas o de hipótesis inevitables, los conceptos que

[13] Donald Shaw, *La generación del 98,* ob. cit., pág. 202.

[14] Véase mi artículo «El socratismo andaluz de Juan de Mairena y la experiencia del pensar», en *Ínsula,* Madrid, (1989), núms. 19-21, págs. 506-507.

digitalia
www.digitalia.us

resistan a todas las baterías de una lógica implacable» (JM, XXXVII, *OPP,* 520). Lo que hace suponer que lo propio de la clase de Metafísica era el ejercicio dialógico entre aquellas creencias últimas, irreductibles, en las que se encuentra el hombre. Pues las creencias, antes que en sistema, se dan en bipolaridades —«tan creencia es el sí como el no», recuerda Mairena— aunque esta oposición, lejos de ser agónica, al modo de Unamuno, constituye más bien un juego de complementariedad, donde cada creencia se afirma contra y, a la vez, reclama a su contraria y se deja invadir por ella. Ejemplos de esta profunda bipolaridad de las creencias estarían en la exigencia conjunta de la fe en el sentido y en el sin-sentido, que sostienen la vocación de la palabra[15]; o en otro orden de consideración, entre la identidad y la diferencia, sin las cuales no podría funcionar la razón. De ahí que el diálogo en que se interesa Machado no lo sea tanto de razones, al modo socrático/platónico, como de creencias contrarias/complementarias, en su recíproca co-pertenencia. A la dialéctica lírica, como modo de aspiración a conciencia integral, sucede la nueva dialéctica existencial entre «conciencias varias y únicas, integrales e inconmensurables entre sí» *(C.,* 121).

Pero esta comunicación en y por la alteridad del ser no pretende producir la identidad, sino explorar la diferencia. Quiero decir que no busca el acuerdo objetivo, sino el juego de la complementariedad. Un apunte sugestivo en esta dirección podría verse en la dialéctica lírica de los sexos. En lo «eterno femenino» había encontrado Machado un testimonio único de la heterogeneidad del ser. Su apócrifo Abel Martín, «hombre erótico y mujeriego», según lo pinta su autor, se turba ante la presencia inquietante de la mujer, a la que dedica «un culto apasionado». Fruto de esta experiencia erótica son algunas de sus rimas:

> La mujer
> es el anverso del ser *(OPP,* 317).

O bien aquella otra en la que se insinúa un diálogo existencial de complementariedad, en el que florece la vida y el conocimiento:

> Sin la mujer
> no hay engendrar ni saber *(OPP,* 318).

Este modo, tan lírico, de entender la dialéctica intersubjetiva de los sexos es tan sólo una sugerencia. A la hora de aducir un modelo en apoyo de su intuición, Mairena se remite al diálogo cervantino:

> Y aquí nos aparece el diálogo entre dos mónadas autosuficientes y, no obstante, afanosas de complementariedad, en cierto sentido, creadoras y tan afirmadoras de su propio ser como inclinadas a una inasequible alteridad *(CSD,* XI*, OPP,* 628).

No se trata, empero, como en el de Shakespeare, de un «diálogo entre solitarios» *(OPP,* 628), en el que se superponen los monólogos o soliloquios sin interferirse. Don

[15] Ídem, pág. 20.

digitalia
www.digitalia.us

Quijote y Sancho conversan y se comunican, pese a la locura del caballero y al craso sentido común del escudero, como prueba una historia de fidelidades en común. Cada uno requiere y necesita del otro, no para afirmarse polémicamente frente a él, sino para apoyarse contra él, y despertar así, a lo largo de la plática, el otro yo de uno mismo. Idealismo y realismo, como creencias opuestas, no militan aquí con su panoplia de argumentos —aunque tampoco los excluyen—, sino como actitudes existenciales, que se pervierten en su aislamiento y se ahondan y fecundan en su comunicación. Incluso en su desacuerdo, don Quijote y Sancho no dejan de comunicarse, es decir, de pro-vocarse en sus respectivas creencias y de con-vocarse en una interminable conversación. Cada uno se vuelve al otro, que le de-vuelve su otro, sin dejar de ser él. Pero cada uno, repuesto en su otro por el otro, ya se sabe diferente en sí mismo. Precisa Machado:

> Pero aquí ya no se persiguen razones a través de la selva psíquica, ya no interesa tanto la homogeneidad de la lógica como la heterogeneidad de las conciencias. Entendámonos: la razón no huelga: es como cañamazo sobre el cual bordan con hilos desiguales el caballero y el criado *(CDS,* XI, *OPP,* 6-28).

La metáfora de «bordar con hilos desiguales» es el modo de ganar el «logos variopinto», cualitativo o heterogéneo de Abel Martín para una praxis dialógica. Podría añadirse que el diálogo machadiano se sitúa entre la dialéctica cordial del Cristo y la socrático/platónica. Si con la primera tiene en común su aliento ético, con la segunda le une su aspiración a conciencia. Situado en la esfera del «alma», que no es ni cuerpo animado ni espíritu, explora un ámbito de experiencia pre-lógico o pre-reflexivo, donde la razón hunde sus raíces. Si ésta es, pues, «hija del diálogo», como recuerda Mairena (JM, VI, *OPP,* 403), más que madre suya, exige como su condición de posibilidad el previo estar abierto al otro y dejarse invadir por su diferencia, es decir, el reconocimiento de la heterogeneidad del ser y la práctica afectiva e imaginativa de su exploración lúdica. El diálogo de la complementariedad proyecta así la dialéctica cordial en el orden del sentimiento y la imaginación, y abona, a la vez, la otra dialéctica socrático/platónica, al explicitar las creencias sustentadoras de sus razones. En definitiva, la participación en la verdad acontece en este juego de la complementariedad en la misma trama de nuestras actitudes y perspectivas y el engarce de nuestras razones. Las creencias, cuando son genuinas e inevitables, no renuncian, en contacto con otras creencias, a dar razón de sí mismas, pero lejos de imponerse a las razones de la parte contraria, descubren en el diálogo su condición de parte, tan sólo parte, en el acontecer único de la verdad. Y es que, como defiende Merleau-Ponty, «el punto más alto de verdad sigue pues siendo tan sólo perspectiva y podemos comprobar, junto a la verdad por adecuación que sería la del algoritmo —si es que alguna vez el algoritmo puede llegar a desprenderse de la vida pensante que lo sostiene—, una verdad por transparencia, implicación y recuperación, una verdad en la que participamos, no porque estemos pensando *la misma cosa,* sino porque a cada uno, a nuestro modo, nos concierne y nos alcanza a todos»[16]. Así dialogaban Sancho y don Quijote. No lograban, ni se lo proponían, estar de acuerdo, pero podían convivir,

[16] M. Merleau-Ponty, *La Prosa del Mundo,* Madrid, Taurus, 1971, pág. 193.

digitalia
www.digitalia.us

esto es, compartir un mundo, que estaban haciendo en común a través del juego de sus diferencias. No aspiraban a una identidad totalizadora de sus razones, sino al reconocimiento de su complementariedad. Al término del diálogo, no eran *los mismos,* pero no se habían vuelto lo *igual.*

4. Destinarse al otro

Diálogo, pues, policéntrico, imantado por distintos campos gravitatorios, como una constelación de fuerzas, y esencialmente abierto, porque cada parte reclama a la otra, no para ser mediada por ella, sino para sentirse recíprocamente implicada en el acrecentamiento de la verdad común. En él la palabra está en trance emergente, constituyente, como una fuerza que aúna en el mismo juego de sus tensiones. Sólo en cuanto habla, alcanza la palabra, como quería Machado, la integridad de su sentido *(OPP,* 893). Porque hablar es destinarse a lo otro y al otro, y apalabrarse con él, comprometiéndose en un destino en común.

> Con palabras hablamos a nuestro vecino, y cada cual se habla a sí mismo, y al Dios que a todos nos oye, y al propio Satanás que nos salga al paso (JM, XXI, *OPP,* 455).

Se diría que la aspiración a conciencia integral, que en otro tiempo se confiaba a la poesía, se transfiere ahora al habla como ejercicio viviente de comunicación. Palabra, por tanto, empeñada a y con un tú concreto, engarzada con él como el anillo, siempre abierto, de una alianza. El camino de pensamiento conducía así a Machado, al término de su aventura, a su convicción humanista fundamental:

> El que no habla a un hombre, no habla al hombre;
> quien no habla al hombre, no habla a nadie *(PPP,* 570).

A partir de ella se invierte el sentido del soliloquio del *Autorretrato.* La conversación interior con el hombre que va consigo exige el diálogo efectivo con el tú concreto, y sólo a través de él se prepara el hombre para hablar a Dios un día. Porque el Dios interior, desde esta metafísica de la alteridad, no es más que el *tú de todos,* principio inspirador de una comunicación viviente:

> Porque es allí, en el corazón del hombre, donde se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como un *tú de todos,* objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un *alter ego* —la superfluidad no es pensable como atributo divino—, sino un Tú que es Él (JM, XXXIII, *OPP,* 503).

Las consecuencias prácticas de este diálogo existencial son incalculables. De un lado, la fe cordial entraña un *ethos* altruista de compasión y colaboración, diametralmente opuesto al egolátrico de la fe metafísica en el *solus ipse* (JM, XXXVIII, *OPP,* 527). Si la razón identificadora genera un espíritu de poder/dominio, tanto en relación con el orden

digitalia
www.digitalia.us

natural como con la vida social, el cultivo de la diferencia posibilita, por el contrario, el descentramiento del yo y el ansia de trascendimiento, donde encuentra Machado el sentido genuino de la ética. No sólo la razón es hija del diálogo, sino también la humanidad, porque sólo en tanto que somos un diálogo está completa —completándose mejor— la figura total del hombre. De otro lado, en la dimensión política, suponía una fecunda autentificación del ideal democrático, haciéndolo compatible con el espíritu de la *areté,* exigencia y excelencia. No se trata, por tanto, de producir consensos, y mucho menos transacciones, que es una técnica de mercader, sino de mantener abierta la inteligencia de lo común, en el juego de las diferencias individuales. «Por muchas vueltas que le doy —decía Mairena— no hallo manera de sumar individuos» (JM, I, *OPP,* 384). Ya se conoce la repugnancia que sentía Machado al concepto de «masa» —una creación de la burguesía—, y es de suponer que el término no le resultaría menos antipático en el contexto de cultura de masas o democracia de masas. La razón de este desapego a lo cuantitativo sociológico era la misma que tenía a lo cuantitativo lógico, como un vaciamiento del verdadero pensar. Su actitud no podía ser más explícita:

> Sólo he de anticiparos que yo no creo en la posibilidad de una suma de valores cualitativos, porque ella implica una previa homogeneización, que supone, a su vez, una descualificación de estos mismos valores (JM, XXXVI, *OPP,* 516).

Lo cual, sin embargo, no implica un espíritu elitista, por aquello de que «nadie es más que nadie» —expresión del humanismo machadiano y de su fe democrática popular—; y, sobre todo, porque la excelencia o exigencia, que en el fondo es lo mismo, no es patrimonio de nadie. Pero cada uno tiene también su propio rostro, y no el rostro de nadie. Todas las voces son, pues, necesarias para cantar a coro, pero han de estar bien timbradas para no confundirse.

Por ambos motivos, el ético y el político, el diálogo de la complementariedad constituía la base del ideal pacifista de Machado/Mairena, al que pudo ser fiel aun en medio de una lucha civil/incivil, como la calificara Unamuno, que él mismo no había elegido. No la retórica pacifista al uso, que las más de las veces suele encubrir indiferencia o miedo, ni el ingenuo pacifismo de la paz a todo trance, sino la metafísica de la paz, que opone el diálogo a la disputa y el gesto fraterno a la voluntad de dominio.

El diálogo de la complementariedad nos abre hoy una perspectiva original para mirar a Europa. Habitualmente se identifica a Europa exclusivamente con la Ilustración, es decir, con el progreso científico/técnico y la organización democrática del Estado. Pero existe también, como recordaba el maestro Unamuno, la Europa del idealismo, el romanticismo y la fe fraterna. Para explorar de nuevo esta Europa heterogénea, será preciso tomar en serio la propuesta machadiana del diálogo de la complementariedad, no del consenso, que ponga en juego todas las cuerdas y contrastes. Como dijo Heráclito —la clave última, a mi juicio, de la metafísica machadiana—, la armonía invisible está tejida de tonos opuestos.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXIX

El ensayo existencial

En otra ocasión me he referido a los tres radicales que determinan el espíritu del ensayo[1] desde Montaigne: un yo en experimentación, un pensamiento en fermentación y una vida en tensión creadora. Se trata de ver ahora cómo se modulan estos radicales en el ensayo existencial. Prefiero el calificativo «existencial» al de «espiritual» —(«ensayos espirituales» llamó en algún momento Unamuno a los suyos)—, pues se presta a menos equívocos. Lo de «existencial» merece, sin embargo, una aclaración, ya que todo ensayo, explícita o implícitamenete, lo es en alguna medida, en cuanto que traza un camino de experiencia, en que se expone y pone a prueba el yo. Pero ahora es el yo mismo objeto directo e inmediato de experiencia, pues se ha convertido para sí mismo en el lugar de lo problemático *(Mihi quaestio factus sum).* ¿Quién soy yo?, ¿qué será de mí? —parece clamar en su perplejidad radical—. «Pero —como advierte Unamuno— la dificultad de la existencia es el interés del existente; al que existe le interesa infinitamente existir» (VII, 174). En esta cuestión le va su ser. El término «existencial» designa esta profunda autoimplicación de yo en su ensayo, pues lo que últimamente está en juego es precisamente su sí mismo. Todo lo demás sólo le importa en la medida en que concierne al destino de su yo. La actitud de Unamuno en este punto es bien precisa: «Existe, en efecto, para nosotros todo lo que, de una u otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros; la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal» (VII, 123). Lo que se dice del conocer vale igualmente para cualquier otra actividad y su correspondiente esfera de acción. En toda teoría, al igual que en toda praxis, hay siempre un para qué. Y el para qué último, envuelto y presupuesto en cualquier otro, es para Unamuno el alma humana. He aquí la intuición básica del ensayo existencial.

---

[1] «El espíritu del ensayo», en *El ensayo: entre la filosofía y la literatura,* J. F. García Casanova (ed.), Granada, Comares, 2002, págs. 1-32.

digitalia
www.digitalia.us

1. La actitud del ensayo existencial

No me propongo analizar aquí los ensayos unamunianos de este signo desde comienzos de siglo hasta su obra de madurez *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Lo que importa en este caso no es tanto el desarrollo temático, cuanto la forma misma del ensayo y la experiencia en que se inspira. La autoexperimentación es una constante en la obra de Unamuno, ya sea de modo recto o en el oblicuo de sus personajes de ficción. Toda ella —el ensayo, la novela, el teatro, la lírica, el epistolario— se nos presenta como un gigantesco laboratorio experimental de lo que puede dar de sí la condición humana, de sus diversas suertes y avatares, de sus figuras y lances de existencia. Más aún, Unamuno convierte la autoexperimentación en lema expreso de su quehacer, como ya la había prescrito como lema de vida a una de sus más célebres criaturas de ficción, el Augusto Pérez de *Niebla.* Tras recomendarle Víctor a Augusto que hay que confundir, «confundir sobre todo, confundirlo todo», le pregunta aquél azorado:

> —¿Qué quieres decir con eso?
> —Experimenta en ti mismo.
> —Sí, que me suicide.
> —No digo ni que sí ni que no. Sería una solución como otra, pero no la mejor (II, 661).

Que se trata de una prueba en que está íntegramente en juego y comprometido el sujeto de la experiencia se confirma por otros pasajes complementarios de la novela: «Todo el que se mete a querer experimentar algo, pero guardando la retirada, no quemando las naves, nunca sabe nada de cierto» (II, 648-649). Éste es el sentido genuino de la autoexperimentación existencial, tal como la practicó Unamuno en sus ensayos. Los que éstos buscan es autoesclarecimiento del enigma de la vida, pero no por modo teórico sino práctico, existencialmente, haciendo la experiencia radical de su sentido o sin-sentido. La autognosis que persigue el ensayo es el fruto de esta rigurosa puesta en cuestión de toda representación y creencia apaciguadoras. En este sentido, Unamuno repudia expresamente la duda metódica cartesiana por artificiosa e insincera, para embarcarse en una duda de pasión, en que está en juego la totalidad de la existencia. Como en la tragedia, el conocimiento de sí se alcanza padeciendo el destino que se es: «Y no ha de pasar por alto el lector que he estado operando sobre mí mismo; que ha sido éste un trabajo de autocirugía y sin más anestésico que el trabajo mismo. El goce de operarme ennoblecía el dolor de ser operado» (VII, 296).

Desde esta actitud experimentalista radical sólo cabe un pensamiento en fermentación. Fermentado, de una parte, por la duda, a la que toma Unamuno por la forma genuina del pensar —«Y pensar es dudar y nada más que dudar... Y es la duda lo que de la fe y del conocimiento, que son algo estático, quieto, muerto, hace pensamiento, que es dinámico, inquieto, vivo» (II, 649)—. Pero, de otra parte, fermentado también en y por la reflexión, al filo mismo o sobre el texto de la propia experiencia. La reflexión es el modo de tomar conciencia o asumir en conciencia lo que previamente ha sido vivido,

digitalia
www.digitalia.us

experimentado en carne viva de pasión. También la meditación tiene este origen patético. No es una mirada exenta, contemplativa, sino un ir y venir y recorrer atravesando la aporética de lo vivido. Muy gráficamente la llama Unamuno en alguna ocasión «pensamiento en lanzadera», «pensando, despensando y repensando, que es propiamente la rumia o la meditación» (VII, 1529). Al fermentar el pensamiento, no produce éste propiamente conceptos, sino actitudes o modos de habérselas con la vida misma, y consecutivamente las ideas implicadas en tal actitud. De ahí que pueda hablarse de una vida en tensión de todos sus registros. Quiero decir con esto que en el ensayo existencial se piensa y se vive con todo el ser, «con todo el cuerpo y toda el alma», en un compromiso integral con lo que se escribe. «Si un filósofo no es un hombre —precisa Unamuno— es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre» (VII, 118). Pues bien, en el ensayo existencial no cabe ni el remedo ni la pedantería. Frente a la filosofía de los especialistas o profesionales del pensamiento, propugna Unamuno una filosofía subjetiva, autoimplicativa, surgida de las propias experiencias de la vida y tendente a resolver no tanto problemas teóricos como conflictos existenciales; filosofía práctica de inspiración y destinación, pues práctico es el empeño de la existencia por autoaclararse y justificarse, buscando la conciliación de sus diversos y dispares intereses.

A diferencia del intelectualismo, lo que cuenta para el pensador subjetivo, al modo de Kierkegaard, es «existir en la verdad», o mejor aún, serla, en la medida en que ésta puede ser asumida y apropiada en cuanto fundamento justificativo de la vida. En el ensayo existencial no cabe, pues, el antagonismo entre vida y verdad ni llevar su cuenta por partida doble. Verdad y vida se envuelven e interpenetran. Conforme a la propuesta unamuniana, hay que buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad. Ante todo, la verdad en la vida, pues la verdad sólo brota cuando la vida escarba en sus entrañas buscándose sincera y auténticamente el alma, y, a la recíproca, la vida en la verdad, pues la verdad existencial salva, y «en el culto de ésta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir a la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta» (III, 267). Es, pues, la vida la prueba de la verdad ya que ésta no tiene otro sentido que asistir a la vida. Tal como proclama Unanuno en *La vida de don Quijote y Sancho* —un ensayo concebido a modo de glosa a la vida heroica del caballero y ejercitación en su seguimiento:

> Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obra de muerte. La vida es el criterio de la verdad, y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón (III, 130).

No queda con ello abolido el examen; tan sólo varía la piedra de toque o contraste, que no está ya en el orden lógico, sino en el ético/existencial. Puesto que la vida es el único criterio, toda idea tiene que estar sometida a la prueba práctica de su fecundidad vital. El ensayista, como el pensador subjetivo, puede decir al modo de don Quijote: «De cuanto he dicho verdadero seré yo»; de ello doy fe de vida. A lo que agrega Unamuno por comentario: «A lo que digo que entonces la tal ilusión es la verdad más verdadera, y que no hay más lógica que la moral» (III, 212).

digitalia
www.digitalia.us

2. «Decirse a sí mismo»

Aunque la obra de Miguel de Unamuno pasa por ser el canon del ensayo existencial, sus caracteres pueden rastrearse en otros compañeros de generación, que compartieron la misma crisis de fin de siglo, sin tener por ello que hacerles cargar con los mismos presupuestos teóricos unamunianos. Se advierte fácilmente la revolución formal llevada a cabo en el género si se compara el nuevo ensayo, a partir de 1900, con el ideológico dominante en el XIX. Vuelve la dimensión autobiográfica a lo Montaigne, pero radicalizada como la historia dramática del alma. La sinceridad de la confesión se convierte así, al modo romántico, en garante de su verdad: «No he querido callar lo que callan otros —exclama Unamuno— he querido poner al desnudo, no ya mi alma sino el alma humana» (VII, 183). Y aun cuando pueda sentirse algún pudor en desnudar el alma, como es el caso de Baroja, a la postre se acaba por hablar de sí mismo pues, como decía Montaigne, es el propio yo lo que se tiene más a mano. «Yo, por mi parte —confiesa Baroja— no tengo fe alguna en mi obra; pero, en cambio, siento una gran curiosidad por todo lo que está cerca de mí, y nada tan cerca de mí como yo mismo» (V, 11). Concibe así *El tablado de Arlequín* (1904) como un mundo/teatro interior del yo —«el modo de representarse en mi conciencia las cosas del mundo, como quien asiste a una función de magia» (ibíd.). En el ensayo, piensa Montaigne, no cuenta tanto la materia como la dis-posición de la misma, en virtud de la postura ensayada por el yo. Es la tesis explícita barojiana en *La caverna del humorismo:* «No encontrando el mundo hecho a nuestro gusto, lo descomponemos y lo rehacemos a nuestra imagen y semejanza» (V, 402). En cuanto a *Azorín,* que lee a Montaigne ávidamente desde comienzos de siglo, tomándolo como su patrón tutelar, no puede ocultar su admiración por la «continua ostentación del yo» (I, 833) de que hace gala, y al que, a su manera, se esfuerza en imitar «el pequeño filósofo» a lo Montaigne, que es el propio Martínez Ruiz. Y es que para la generación finisecular «escribir es decirse a sí mismo», según expresión unamuniana (VII, 1339), esto es, esclarecer y dar cuenta de la propia vida, que se convierte ahora en materia prima del arte. «La tarea de escribir —asegura Montaigne— parece ser síntoma de un siglo desbordado. ¿Cuándo escribimos tanto sino desde que andamos en turbación?»[2]. Se diría que la experiencia de la crisis fuerza al escritor a atenerse a sí mismo y buscar en sí y por sí, falto de referencias normativas externas.

Ahora bien, no se trata sólo de que la biografía pueda dar habitualmente materia de inspiración, sino de que aporta fundamentalmente la forma misma del relato. El carácter errabundo del nuevo ensayo debe su trazo a la dispersión y fragmentación de la vida misma. No hay método para conducir la vida. No hay «más camino que el que uno se hace con los pies al andar» (VII, 474), declara Unamuno en expresión que luego A. Machado eleva a lema poético: «Caminante, no hay camino / se hace camino al andar.» Este camino puede ser, como en Unamuno, arduo y tortuoso, lleno de «contradicciones íntimas» (VII, 283), o bien, cambiante y voltario en Baroja,

[2] *Essais,* París, Gallimard, 1962, III, 9.

digitalia
www.digitalia.us

como la rueda del tiempo y el humor, o en fin, vacilante y errático como en los relatos de Azorín. Quizá sea éste quien acierte con la formulación más nítida del nuevo estilo novelístico:

> Ante todo, no debe haber fábula..., la vida no tiene fábula; es diversa, multiforme, ondulante, contradictoria... todo menos simétrica, geométrica, rígida, como aparece en las novelas... (I, 863).

Y en sus *Memorias inmemoriales* se reafirma de nuevo contra los que habían tachado de incongruente a *La Voluntad,* pues «tan incoherente como pueda ser mi libro es la vida. Y nadie le reprocha su incoherencia» (VIII, 334).

El vagabundeo es ahora la actitud espiritual dominante. Y de ahí la digresión, el ir de acá para allá, sin orden ni concierto, «a lo que salga», conforme al título que dio Unamuno a algún ensayo, «sin saber adónde ha de ir a parar, descubriendo terreno según se marcha, y cambiando de rumbo a medida que cambian las vistas que se abren a los ojos del espíritu» (I, 1195). Y es que «hay que dejar siempre suelto el cabo de la vida» (I, 1204) para nuevas experiencias. No se crea que son cosas de Unamuno. Suelto deja siempre el cabo Azorín en la constante irresolución de un alma que no acaba de encontrar forma. Es revelador en este sentido el autojuicio con que se cierra *La Voluntad,* con la carta de Martínez Ruiz a Baroja, a propósito de Antonio Azorín: «Esta segunda vida será como la primera: toda esfuerzos sueltos, iniciaciones paralizadas, audacias frustradas, paradojas, gestos, gritos... Pero ¡qué importa!» (I, 993). Errabundos son también los héroes barojianos como hechos de la misma pasta de su autor. Como asegura Baroja en el Prólogo a sus ensayos *Las horas solitarias:* «Un libro que comienzo con este propósito no puede tener un plan arquitectónico, y éste no lo tiene. He ido escribiendo sin orden lo que me ha ido pasando por la imaginación y me han sugerido los acontecimientos» (V, 229).

Este ir a la deriva es muy característico de toda la generación de fin de siglo, dejándose seducir por las diversas sugestiones del camino, ya sean sucesos, cosas y personas, libros, fantasías e ideaciones libres, incluso palabras, como otras tantas incitaciones a diversificar la marcha: «de las palabras a la deriva / viva mientras viva / mi pobre alma» (VI, 1381) —exclama Unamuno, declarando así la inspiración filológica de su pensamiento—. El ensayo o pensamiento libre no conoce otro método que el de la sugestión. Y éste es el estilo propio de la vida, nada metódica ni sistemática, antes al contrario, fortuita y fragmentaria siempre. Dicho en términos unamunianos, el ensayo existencial es vivíparo como engendrado sin otro plan que la experiencia directa de la vida. «El argumento se hace él solo» (II, 615), como dice Unamuno de su nivola; o se hace, deshace y rehace al vivir, conforme se vive y desvive, tal como ocurre en *¿Cómo se hace una novela?* Éste es, por lo demás, el modo romántico de escribir, que «se limita a copiar e interpretar la vida a su capricho» (V, 232) —piensa Baroja, también viviparista—, pero al capricho de la vida misma, que es voluble y antojadiza.

Es, pues, comprensible que en el ensayo existencial, más que la reflexión, actúe la imaginación o esa forma mixta de un pensar imaginativo, a destellos, en imágenes y corazonadas. Hofmannsthal acertó con la fórmula de «pensar con el corazón», y creo que

digitalia
www.digitalia.us

puede aplicarse con toda justicia al nuevo ensayo de comienzos de siglo. Se trata, por lo general, de una asociación ideativa libre sin otro soporte que el intuitivo del suceso errático, la imagen visionaria o la carne de la palabra. La fantasía constructiva, lejos de entorpecer la experiencia, la suscita y promueve, y hasta le brinda una cierta orientación. De nuevo se acusa aquí la inspiración romántica en el ensayo, pues, aun yendo a la deriva, va alumbrando caminos que ninguna reflexión metódica podría recorrer. Luego, si acaso, vendrá a su zaga la razón o la reflexión meditabunda como en su seguimiento. Tal como asegura Unamuno, «de la fantasía surge la razón» (VII, 125): «Los más locos ensueños de la fantasía tienen algun fondo de razón, y quién sabe si todo cuanto puede imaginar un hombre no ha sucedido, sucede o sucederá alguna vez en uno o en otro mundo. Las combinaciones posibles son acaso infinitas» (VII, 184).

En algún momento, estas fantasías pueden rayar en la pura fantasmagoría, como advierte el propio Unamuno a sus lectores antes de iniciar una nueva singladura en *Del sentimiento trágico de la vida:* «Pero en lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de raciocinio; es decir, mucho más. No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso» (VII, 183). Al margen de la advertencia, que sólo hay que tomar en prenda de sinceridad, ¿no es acaso la ensoñación o la fantasía la sustancia de la vida humana? No hay que extrañarse, pues, de que ésta constituya también la trama básica del ensayo. Antonio Machado llega incluso a declararnos «meros hombres de fantasía» en permanente invención de sí. Claro está que aquí, como en el ensayo, la fantasía es entendida a la romántica, en cuanto órgano de visión o alumbramiento, capaz de sondear la mina inagotable de virtualidades que encierra todo lo real en sus entrañas. Y de ahí que, en otro momento, nos aconseje Mairena «la visión vigilante, porque vuestra misión es ver e imaginar despiertos» (JM, XIV, *OPP,* 429). ¿No puede valer esta fórmula machadiana como una certera definición del espíritu del ensayo?

3. Siguiendo a Montaigne

La re-invención del ensayo, conforme a su intuición fundacional en la aurora del mundo moderno, es uno de los hechos más relevantes de las letras hispánicas en el comienzo de siglo. En este sentido, los *Essais* de Montaigne constituyen el canon para entender la variopinta miscelánea que se nos ofrece en algunas de las primeras novelas de Azorín o en las Memorias de Baroja. *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904), ya desde su título, remiten al espíritu del ensayo, al igual que *Antonio Azorín,* (1903) de cuyo protagonista puede decir su autor:

> Y si él y no yo, que soy su cronista, tuviera que llevar la cuenta de su vida, bien pudiera repetir la frase de nuestro común maestro Montaigne: *Je ne puis tenir registre de ma vie par mes actions; fortune les met trop bas; je le tiens par mes fantasies* (I, 999).

Casi en términos análogos, intercambiando tan sólo «fantasías por comentarios», porque las glosas a la vida forman, al cabo, parte de la misma fantasía con que la vida

digitalia
www.digitalia.us

se interpreta a sí misma, viene a confesar Baroja en el Prólogo a *Las horas solitarias:* «como yo no he encontrado para mí ese excitante para la acción y sí la soledad en donde germina fácilmente el comentario, en este libro habrá más comentario que acción» (V, 232). Uno y otro, de modo expreso o implícito, consciente o inconscientemente, se acogen al numen inspirador del ensayo. En especial, Montaigne inspira a Martínez Ruiz el tipo de «pequeño filósofo», es decir, filósofo en tono menor y de la vida cotidiana, en que, tras la crisis de fin de siglo, se refugia Azorín en la meditación errabunda y el soliloquio interior. Es la misma conciencia hiperestésica del yo, ensimismada en el análisis de sus vivencias y en el moroso recuento de los diversos lances de su vida. *Il y a plusieurs années que ie n'ay contrerolle et n'estudie que moi; et si i' estudie autres chose, c'est pour soubtain le coucher sur moi, ou en moi, pour mieux dire,* lee Antonio Azorín en Montaigne, viéndose reflejado en la actitud del «hombre de Burdeos», como lo llama, que como él se ha sentido vivir (I, 1102-1103).

Pero, aún más que la actitud, lo que importa verdaderamente es el estilo a lo Montaigne, conjugando el templado esceptismo con la ironía y el humor melancólico con la ensoñación. En esta memoria estremecida de lo vivido, tenue y sutilmente asistida con un gesto de reflexión, de glosa de la vida que se escapa o que ya se fue, se condensa el estilo del nuevo Azorín. La memoria de las sensaciones se funde con el ensueño de las acciones y la rumia de las lecturas, en un comentario fluido y disperso, abierto e inacabable. Y, a la vez, la expresión se hace directa, espontánea y fresca, repudiando todo gesto de brillantez y alcanzando aquella difícil «sencillez en la forma», en que puede reconocerse, a mi juicio, la influencia del estilo de los *Essais*. Especialmente, en *Las confesiones de un pequeño filósofo,* escrito en primera persona y en un gesto que es, a la vez, de evocación y meditación —«yo quiero evocar mi vida —escribe Martínez Ruiz— en esta soledad (...) parece que resurge en mí, viva y angustiosa, toda mi vida de niño y de adolescente» (II, 38)— se da la misma miscelánea de los *Essais,* una trama sutil de apuntes biográficos, escenas diversas, impresiones, reflexiones, comentarios, sin más lógica que la discursiva y digresiva de la propia vida: «yo no quiero ser dogmático y hierático —declara Azorín— y para lograr que caiga sobre el papel, y el lector la reciba, una sensación ondulante, flexible, ingenua, de mi vida pasada, yo tomaré entre mis recuerdos algunas notas vivaces e inconexas —como lo es la realidad— y con ellas saldré del grave aprieto en que me han puesto mis amigos» (II, 38).

Algo equivalente se encuentra en buena parte de la obra de Baroja, a la que él mismo denomina «ensayos». Tanto *El tablado de Arlequín* (1904) como *Juventud, egolatría* (1917), o bien *Las horas solitarias* (1918) o la *Caverna del humorismo* (1919) responden a esta factura. Ya sea a modo de teatro interior o de cueva secreta o de vitrina pintoresca, todo, en suma, remite a la conciencia del yo. Al filo de la vida, sin obedecer al orden pautado de una cronología, el autor desgrana todos los registros de su experiencia. Hay retazos sueltos de biografía, divagaciones y meditaciones, bocetos de ideas que desarrollar, juicios variopintos sobre cosas y personas, y en todo se hace notar la historia íntima del yo:

> Así como se puede decir que el mundo es una representación de nuestra conciencia y ésta, a su vez, una creación de los sentidos, se puede asegurar que nuestra obra es

digitalia
www.digitalia.us

> la proyección de nuestro espíritu hacia afuera, y nuestro espíritu, una creación de nuestra voluntad (V, 401).

Muchos años más tarde, en *Vitrina pintoresca* (1935), Baroja seguirá manteniendo la misma postura, a la contra de la literatura de signo social: «Para mí, en literatura, no hay más que la unidad humana, con su identificación, su nombre, su apellido, temperamento y demás circunstancias» (V, 715-716). Los ingredientes últimos, dirá en otro momento, son «egotismo y sistema. Éste me parece el fondo de toda obra humana» (V, 403). ¿No hubiera sido mejor haber dicho «egotismo y ensayo»? Pues, cuando no hay sistema, esto es, «un conjunto armónico de medidas» —y éste es el caso habitual de la vida humana, como bien sabía Baroja— «la tendencia humana innata es construir... El hombre es un animal de instintos contructores. También es destructor. No se puede construir sin destruir» (ibíd.). Pues bien, de este sutil juego de destrucción y construcción, siempre renacido e inacabado, vive el espíritu del ensayo.

4. El ensayo existencial y sus afines

Azorín ha visto muy sagazmente que «las Memorias de Baroja son una reedición de los *Essais* de Montaigne» (VIII, 398-399). Se habla también en ellas, en primera persona, de lo vivido y experimentado, intercalando en el propio texto de la vida el comentario variopinto que ha ido suscitando el mundo en la conciencia del yo. Pero otro tanto cabe decir, como se acaba de mostrar, de sus propias prosas novelísticas —*La Voluntad, Antonio Azorín* y *Las confesiones de un pequeño filósofo*— en que la materia biográfica está fermentada por lecturas, cavilaciones y reflexiones de muy diversa índole. Se trata, pues, de unas memorias, que no persiguen tanto la identidad biográfico-narrativa, cuando el ensayo permanente de la inventiva y el juicio del autor. Memoria vale aquí en el sentido de vida asumida, presente a sí misma, y haciéndose presente en todo lo demás. En este punto se aprecia una notable diferencia con los *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908) de Miguel de Unamuno, donde la memoria guarda la intencionalidad reconstructiva, propia del recuerdo. Unamuno se propone, como indica el título de su obra, simplemente recordar, ir reconstruyendo el hilo argumental de la propia vida. Bien es verdad que no hay recuerdo puro o libre de imaginación, pero en cuanto recuerdo implica una actitud de creencia en la realidad vivida de lo que se cuenta. Diametralmente opuesta a la actitud unamuniana es la tardía de Azorín en sus *Memorias inmemoriales* (1943), que así las llama precisamente porque falta en ellas la pretensión fidedigna del recuerdo reconstructor. Según su criterio, una autobiografía pura, esto es, no novelada ni reflexionada a modo de ensayo, es imposible pues «la vida no se torna a vivir; lo que antes quisimos, no podemos quererlo ahora con el mismo amor» (VIII, 334). Azorín adopta por ello una actitud distante ante su propia vida, viéndola como si fuese la vida de otro, analizándola y juzgándola como un fragmento enteramente objetivo. Y como epílogo añade una fría y aséptica nota biográfica. Claro está que esto no le quita a sus *Memorias inmemoriales* la misma carga de subjetividad de cualquier otro escrito del género, pero da a entender que su postura, como la de Baroja, no es primariamente recor-

digitalia
www.digitalia.us

dar, sino recrear una vez más, siquiera sea de modo indirecto, a través de un biógrafo fingido, el propio yo.

No hay, pues, ni en Azorín ni en Baroja una literatura de confesiones. Ambos sienten cierto pudor en desnudar el alma. El levantino la inicia tímidamente en *Diario de un enfermo* (1901), como testimonio inicial de su crisis de finales de siglo —«mi tristeza se pronuncia de forma dolorosa. Estoy jadeante de melancolía. Siento la *angustia metafísica»* (I, 694)—, pero de inmediato la envuelve con aire novelesco. A Unamuno, en cambio, que hace un culto impúdico a la sinceridad, no le importa brindar la historia de la suya, incluso en sus trances más secretos. En su *Diario íntimo* (1897-1902), escrito a raíz de su crisis religiosa de 1897, y como un análisis de la misma, Unamuno se confiesa, al modo agustiniano, procurando verse en verdad y humildad, como ante la mirada de Dios, aunque sin poder dejar testimonio de un reencuentro con la fe. Estremecen estas páginas en que la pasión exacerbada del autoanálisis se mezcla con un sentido muy fresco y vivo de la experiencia religiosa. Viene a dar así una prueba más de la inspiración fundamentalmente romántica de su obra. Como indica J. Marichal, «Rousseau, Sénancour, Amiel, esta trinidad literaria determinó el destino espiritual de Unamuno y su vocacion de escritor de confesiones»[3]. De Rousseau le viene el culto a la sinceridad y la tendencia a la ostentación de su propio yo —«la falta de intimidad [se queja Unamuno] es, en efecto, una de las causas que me han hecho más irrespirable el ambiente moral de nuestra sociedad» (I, 1198)—; de Sénancour, el aire trágico y sombrío, que se respira en el *Obermann;* y de Amiel, la pretensión de hacer del *Diario* un abreviatura de la propia vida. Bien es verdad que, en alguna ocasión, Unamuno ha protestado contra la manía del diarismo: «La lectura del *Journal intime* de Amiel me ha producido este triste efecto: el malogrado —¡y tan malogrado!— ginebrino se pasó la vida empollando su único huevo», frente a lo que protesta Unamuno: «nuestro diario deben ser nuestras palabras, nuestros escritos, nuestras cartas, lanzadas a todos los vientos con ráfagas de nuestra alma» (I, 1201). En este sentido, toda su obra, desde su lírica a sus ensayos o su teatro, fue diarismo o autobiografía, como ha mostrado Ricardo Gullón. Muy especialmente fue diarismo su lírica, muy a menudo fechada, y convertida expresamente en historia del alma en su *Cancionero* (1928-1936), a modo de glosa lírica o trasmutación poética de la experiencia de cada día. Junto a las Memorias es obligado referirse al inmenso, oceánico, *Epistolario* de Unamuno, que aún espera una edición completa, y donde muy a menudo, especialmente en la correspondencia con los íntimos, como Pedro Múgica o Zulueta, llega a vaciar su alma, o bien aporta, cuando escribe a los intelectuales de su tiempo (Giner, Ortega, Maeztu, Marañón), las claves de su evolución espiritual. Más decisivo en este punto es, si cabe, el *Epistolario* de Ganivet, muy especiamente el que mantiene con su amigo Francisco Navarro Ledesma, pues en él se nos descubre una personalidad sombría y contradictoria, muy distinta a la que deja transparecer en sus novelas, en especial en *Los trabajos de Pío Cid*. Unamuno, que mantuvo con él una corta pero intensa correspondencia, llegó a apercibirse de la profundidad de aquella alma desolada y trágica.

[3] *La voluntad y el estilo,* Madrid, Revista de Occidente, 1971, pág. 187.

digitalia
www.digitalia.us

Un modo habitual de proceder del ensayo, ya desde Montaigne, consiste en partir de un hecho, una situación, un libro, una cosa o un personaje, para tejer en torno a él una reflexión oportuna. A veces el ensayo se explaya en el comentario de un texto clásico o en la ponderación de una cita, al filo siempre de las circunstancias inmediatas, sin romper el cordón umbilical con la actualidad del presente. El doble texto, el de la vida y el de la literatura, se entretejen así en una misma urdimbre. El ensayo se transmuta en glosa libre, esto es, no hermética ni especializada, en hermenéutica subjetiva apropiadora. Luego, la estrategia se autonomiza, adquiere volumen y relieve suficientes para constituir por sí sola un género independiente. En el comienzo del siglo hay dos casos muy relevantes de este tipo de ensayo. Uno, el menos conocido, *El alma castellana* (1900) de José Martínez Ruiz, donde está el germen de su obra posterior de sondeo de la vida intrahistórica cotidiana de España —*Los pueblos* (1905*), La ruta de don Quijote* (1905), *España* (1909), *Castilla* (1912*), Un pueblecito. Riofrío de Avila* (1916), *Una hora de España* (1924)—. El otro, más notorio, *Vida de don Quijote y Sancho* (1904) de Miguel de Unamuno, en que acierta con el núcleo directivo de su filosofía, al filo del comentario a las hazañas del héroe cervantino.

En *El alma castellana,* Martínez Ruiz muestra su genio literario en la reconstrucción, entre arqueológica y poética, de diversos ambientes y situaciones históricas. El texto o los documentos literarios en que se apoya para la reconstrucción de las distinta escenas están citados al final de cada capítulo e incorporados vivencialmente a la narración. Más que de un comentario se trata de una recreación dramática, por la que el texto literario o histórico cobra vida independiente y pone ante los ojos el mundo que encerraba. Esta técnica pictórica/literaria —impresionista, pues bastan unas cuantas impresiones para revivir una entera situación—, que Azorín maneja con asombrosa maestría, produce una enorme fascinación por la presencia viva y directa de los acontecimientos. Los temas son tan variopintos como la vida misma. Cito «el amor» y «el misticismo», es decir, el amor mundano y a lo divino, respectivamente, para dar cuenta de la envergadura temática de la obra. En *La ruta de don Quijote,* la técnica presenta nuevos matices. La reconstrucción del ambiente no se apoya en textos —el cervantino está supuesto, pero no comentado—, sino en la directa observación de la vida cotidiana, el paisaje y paisanaje, que diría Unamuno, para descubrir, a su través y como en su trasfondo, la circunstancia concreta y la coyuntura histórica en que surgió *El Quijote*. Concebido a modo de reportaje periodístico por los lugares manchegos de las andanzas de don Quijote —conviene tener presente que el artículo de periódico puede entenderse como la miniatura de un ensayo—, la obra recrea los tipos humanos, la psicología, la vida cotidiana, el medio físico y social que dieron la pasta de los personajes cervantinos. Argamasilla, El Toboso, Ruidera, Criptana... desfilan ante nuestros ojos en una compleja galería de tipos y escenas cotidianas, en el ritmo y el pulso de la vida intrahistórica. La figura de don Quijote reverbera en los semblantes y el paisaje manchego como una alucinación:

> Sólo recorriendo estas llanuras, empapándose de este silencio, gozando de la austeridad de este paisaje, es como acabamos de amar del todo, íntimamente, profundamente, a esta figura dolorosa... (II, 272).

digitalia
www.digitalia.us

El viaje y la glosa no dejan de tener su moraleja, que revela la clave hermenéutica de comprensión de la magna obra cervantina. A propósito de la exaltación española, rayana en ocasiones en un carácter alucinatorio colectivo, Azorín comenta como cierre de su obra: «Y ésta es —y con esto termino— la exaltación loca y baldía que Cervantes condenó en el Quijote; no aquel amor al ideal, no aquella ilusión, no aquella ingenuidad, no aquella audacia, no aquella confianza en nosotros mismos, no aquella vena ensoñadora, que tanto admira el pueblo inglés en nuestro Hidalgo» (II, 313).

Muy otro es el clima espiritual que encontramos en la *Vida de don Quijote y Sancho,* de Miguel de Unamuno, en sintonía con el espíritu heroico del caballero. Se trata ahora de una glosa por libre del texto cervantino, tomándolo como un producto anónimo del alma española, en que se deja reconocer el espíritu intrahistórico de España. «El genuino motivo de su preferencia por la forma del comentario —ha escrito F. Schurr— es su posición fundamental de diálogo interior. En el debate con otro yo encuentra él (Unamuno) su postura y su norma»[4]. La obra está, pues, en continuidad con el ensayo existencial unamuniano, desde la frontera de 1900, pero cobrando ahora el aire de «meditaciones filosófico-religiosas o *reveries»,* como las llama el propio Unamuno. La técnica unamuniana de combinar la composición de lugar, en torno a diversas escenas del texto cervantino, con la apropiación activa del espíritu de don Quijote, recuerda los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, en este caso los ejercicios quijotescos que hubo de hacer Unamuno, tras su crisis espiritual de 1897, para encontrar una nueva creencia, la fe quijotesca de la que será apóstol laico de por vida. La importancia de esta obra es decisiva en la evolución espiritual unamuniana. En ella se atan los diversos cabos sueltos de sus ensayos de comienzos de siglo en una nueva actitud y un nuevo paradigma de existencia, en el que va implícita, o mejor puesta en obra, representada dramáticamente, toda una filosofía. «Y, en efecto —confiesa a un amigo— creo que mi libro es todo un sistema filosófico, el esbozado en los ensayos de *La España moderna,* desarrollado con pasión»[5]. Pero, más que sistema, yo lo llamaría poema existencial, en que nos da Unamuno, como poeta de raza que era, un «mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» *(OC,* I, 1178). Un don Quijote leído en clave romántica, acentuando sus rasgos más dinámicos y exultantes, su desmedida ilusión, su fe intrépida, su esfuerzo heroico, la exaltación lírica y sentimental de su alma, hasta convertirlo en el héroe de la voluntad, que buscaba la generación finisecular. Unamuno se propone la tarea de reanimar el quijotismo como un mito intrahistórico, en cuyo cristianismo cordial, fundido con un liberalismo libertario, podría encontrar España su nuevo *ethos* civil. En este sentido no sería aventurado interpretar la *Vida de don Quijote y Sancho* como una guía espíritual, pues se señala un camino que hay que seguir, en medio del extravío, para salir del aturdimiento y el marasmo. No en vano lo vinculó Unamuno, a partir de la segunda edición, a su ensayo *El sepulcro de don Quijote* (1906), manifiesto frenético y apasionado de una revolución cultural, que rescatase el sepulcro de don

[4] *Miguel de Unamuno, Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls,* Múnich, Francke, 1962, pág. 76.

[5] *Cartas 1903-1933,* Madrid, Aguilar, l968, pág. 83.

digitalia
www.digitalia.us

Quijote de cuantos curas y bachilleres han secuestrado su espíritu. «Y allí donde está el sepulcro, allí está la cuna, allí está el nido. Y de allí volverá a surgir la estrella refulgente y sonora, camino del cielo» (III, 54).

En el género ensayo o próximos a él habría que clasificar también aquellos comentarios que al margen de todo canon hermenéutico y rigor metódico se proponen reactualizar los clásicos, haciéndolos contemporáneos nuestros. De ahí que estén más próximos al ensayo que a la crítica literaria del exégeta, pues se ejercita en ellos un modo de lectura creativo, recreativo, en diálogo directo con los textos, y, a la vez, con los problemas y exigencias de la propia circunstancia. Es la lectura del «ensayista lector-bricoleur» frente al «especialista, lector-profesional». Entre los caracteres que destaca Giordano —«argumentación polémica, valoración del detalle, intrusión de la subjetividad»— merece subrayarse el último, que lo avecina con el que vengo llamando ensayo existencial. El cuarto ensayo, *De Mística y Humanismo,* de la gavilla *En torno al casticismo* (1895), de Miguel de Unamuno, pudiera servir de antecedente. Pero también en esto ha sido Azorín un maestro insuperable. El texto clásico es abierto como un mundo que pudiéramos habitar de inmediato, pues en él nos reconocemos al cabo a nosotros mismos. Sus múltiples comentarios a los clásicos —*Lecturas españolas* (1912), *Clásicos y modernos* (1913), *Al margen de los clásicos* (1915)— no pretenden ser otra cosa, según declaración del propio Martínez Ruiz, que «notas puestas al margen de los libros. La impresión producida en una sensibilidad por un gran poeta o un gran prosista: eso es todo» (III, 175), pero bajo tan modesta propuesta alienta el empeño de reviviscencia de los clásicos, como una nueva sensibilidad, un nuevo modo de sentir e interpretar el mundo, en que podamos acogernos como en la propia casa. Es «el deseo —escribe en la dedicatoria de *Clásicos y modernos*— de buscar nuestro espíritu en nuestros clásicos. A través de los clásicos, que dejando aparte enseñanzas arcaicas, deben ser revisados e interpretados bajo una luz moderna». Pero nótese que se trata de una hermenéutica de sinfronismo —«no pueden ser comprendidas las épocas pasadas sin ese poco de simpatía» (IV, 576)—, pensando y sintiendo al unísono —«La lógica del entendimiento nos guiaba» (IV, 577)—, mediante esa técnica tan azoriniana de fundir tiempos diversos en un mismo latido vivencial. La actualidad del clásico equivale a una transfusión recíproca de espíritu, mediante un sutil entrelazamiento de horizontes, de modo que puedan hacerse ambos coetáneos, el pasado y el presente, en el instante mágico de la lectura.

Vengamos ahora a los libros de viaje, y a sus gemelos los de paisaje, emparentados ambos con el ensayismo. El viaje es una metáfora muy fiel del ensayo. Al viajar nos alejamos de lo habitual y conocido, vacamos de los cuidados que nos agobian cada día y adoptamos la disposición de lo virtual y posible. «Sé bien de lo que huyo, pero no lo que busco»[6] —decía Montaigne—. «El viajar hace soñar» —confiesa A. Machado—. Esta búsqueda indefinida, errática, a lo que salga, dejando el ánimo libre para cualquier sugerencia o promesa del camino, es muy afín a la actitud de vagabundeo del ensayo. Los libros de viaje representan siempre un camino de experiencia, no metódico, sino fortuito y abierto, contrastando horizontes, costumbres y formas de vida. Es bien sabido que los

[6] *Essais,* III, 9.

digitalia
www.digitalia.us

escritores de fin de siglo forman una generación andariega y soñadora. De algún modo prosiguen el gesto de los viajeros románticos, sólo que ahora la actitud es más ávida y perspicaz, menos libresca y prejuiciosa. Libros de viaje son casi todos los de Azorín, siempre atento a la llamada del camino:

> —¿Se irá Vd. a los pueblos, Azorín?
> —Sí, sí, doña Isabel —le digo yo—; no tengo más remedio que marcharme a los pueblos. Después ella junta sus manos con un ademán doloroso, arquea las cejas y suspira:
> —¡Ay Señor!
> .....
> Yo le digo al cabo a doña Isabel:
> —Doña Isabel, es preciso partir (II, 242 y 244).

Quizá en esta actitud, en esta secreta impulsión al viaje —«es preciso partir»— se guarde el hálito de su inquietud por lo desconocido. «Lo desconocido es el misterio de la vida» (III, 279). Azorín viaja tanto en el tiempo como en el espacio, por la historia y por la geografía españolas. En este sentido, tan libro de viajes es *Una hora de España* como *Los pueblos*. A veces viaja como curioso reportero como en *La ruta de don Quijote* o en las notas sobre «Andalucía trágica», incluidas en *Los pueblos;* otras como simple soñador meditabundo, como en *España, Castilla* o *Tomás Rueda.* Lo que persigue secretamente en sus viajes por la historia es siempre lo mismo, escapar al condicionamiento del tiempo, alcanzar ese vislumbre de eternidad en que tiempos y lugares se funden y confunden: «¿Estamos en 1560, o en 1570, o en 1590? Es una hora de España lo que estamos viviendo. Es una hora de la vida de España lo que vivimos —con la imaginación— en este atardecer, frente a la inmensidad del mar» (IV, 491-492). Cuando se mueve en el orden espacial las cosas cambian. Su voluntad de lo inmediato y concreto se robustece y afirma. Viajar es ahora ampliar perspectivas, reconocer las señas de lugares, por donde va dejando el alma la huella de su paso. Pero en uno y otro caso, Azorín reconstruye pacientemente la trama de la vida cotidiana con el barro de la costumbre.

Baroja también viaja, quizá con una curiosidad más fina y vivaz que la de Azorín. Sus *Ciudades de Italia* (1949) es una muestra de sagacidad de observación y buen tino en sus juicios, con una mentalidad a medias entre la avidez del antropólogo cultural y la curiosidad de un turista culto. Su mirada es más objetiva, quiero decir más analítica y crítica que la de Martínez Ruiz, donde la observación, por muy minuciosa que sea, está siempre traspasada por el ensueño. Su técnica es muy afín al ensayismo: recopila un conjunto variopinto de datos (cosas, tipos, costumbres, gestos), que le suscitan una emoción o una divagación libre o una reflexión sobre la marcha. Viaja también por España, y en *Orillas del Duero,* título tan machadiano, nos ha dejado sus visiones paisajísticas de Castilla. Por lo demás, de su capacidad para reconstruir fidelísimamemnte lo más difícil de captar, el ambiente interior de las ciudades, como es el caso de Córdoba en *La feria de los discretos,* ha dejado buenas y abundantes pruebas en su novelística.

Viaja igualmente Maeztu por España y Europa, pero con mentalidad más de ideólogo que de fino y sensible observador de ambientes y costumbres. Éste es precisamen-

digitalia
www.digitalia.us

te el caso del más errabundo de la generación, Ángel Ganivet, en su permanente exilio profesional como cónsul, fino y ávido conocedor de los hombres, costumbres, y formas de vida de los países en que le tocó vivir. Sus *Cartas finlandesas,* cuyo antecedente más inmediato pudieran ser las *Cartas marruecas* de Cadalso, escritas con gran espontaneidad y naturalidad de estilo, como dirigidas a sus compañeros de la Cofradía del Avellano en Granada, están llenas de noticias pintorescas sobre las costumbres, el paisaje, los tipos humanos de Finlandia, agudas y caprichosas reflexiones, sugeridas al contraste con otras formas de vida, y extravagantes ocurrencias como la atrabiliaria lección de política (carta número cuatro), en que desahoga su desdén hacia la democracia. Complementaria de las *Cartas finlandesas* es su obra *Hombres del Norte,* galería de retratos de tres ilustres escritores noruegos, Jonas Lie, Björnson e Ibsen, con sendos y valiosos estudios sobre sus obras, especialmente el que dedica a Ibsen, con quien simpatiza Ganivet intelectualmente.

Muy otro es el caso de Unamuno. Éste viaja siempre como un poeta, lo que sustancialmente fue, haciendo vibrar el acorde de su alma al contacto de lo que ve y vive. Hay también abundante erudición en sus notas de viaje, como propias de un hombre de muy vasta y aquilatada lectura, pero siempre se impone, sobre todo, el pálpito de su alma, en las emociones y sensaciones que le despierta el viaje. No es extraño que un precioso libro de viajes, *De Fuerteventura a París* (1924), dé también lugar a un extraordinario poemario lírico con el mismo nombre. Unamuno viaja infatigablemente, sobre todo por España —realiza también un viaje a Italia, del que nos ha dejado unas evocadoras «Notas», entre paisajísticas y culturales—. *De mi país, Por tierras de Portugal y España* (1911) *y Andanzas y visiones españolas* (1923) constituyen un friso denso y vario de sus experiencias de viajero, a las que hay que unir «Canarias, Divagaciones de un confinado», «Madrid», «Castilla y León», y tantos y tantos otros. No hay tierra española que Unamuno no haya pisado con emoción y celebrado con alma piadosa, comprensiva. Y su actitud de viajero es invariablemente la misma, persiguiendo la alianza del «país, el paisaje y el paisanaje», como reza uno de sus artículos, una triple vía de acceso al alma intrahistórica de su pueblo, la que queda sustantivamente por debajo de los avatares de la historia.

digitalia
www.digitalia.us

Capítulo XXX

Los apócrifos machadianos[1]

Entre los secretos de la obra machadiana, ninguno hay, a mi juicio, tan fascinante y sugestivo como sus "apócrifos". Estas extrañas criaturas, que hablan con voz propia y se afirman con un estilo existencial irreductible, van creciendo en las páginas de Antonio Machado a partir de los años 20 hasta casi borrar a su autor. ¿Cómo nacen estos personajes?, ¿a qué profunda motivación responden?, ¿cuál es, en suma, su razón de ser?

1. La cuestión del apócrifo

Cuestiones de esta índole no han dejado de inquietar a los comentaristas machadianos. A menudo se ha propuesto una clave psicológica de interpretación, donde caben los más dispares registros: se trataría del envelamiento en el apócrifo de la propia voz filosófica, debido, como señala Pablo A. Cobos, a «la timidez congénita» del poeta, que le impide aparecer abiertamente como filósofo[2]; o a la necesidad, según la fina sugerencia de José María Valverde, de «tomar distancia respecto al filosofar, sin dejar por ello de ejercerlo»[3]. Se ha apuntado también al «anhelo de ver reflejada su personalidad desde los ángulos múltiples de un espejo polifacético»[4], como ha escrito José Luis Abellán, o al propósito, según cree Rafael Gutiérrez Girardot, de encubrir su relación sentimental con Pilar de Valderrama, volviéndola apócrifa —la Guiomar de sus versos— e intercalándola entre los apócrifos Martín y Mairena, en una clara función de disimulo[5]. Sin

---

[1] Ensayo recogido en *Antonio Machado hoy* (1939-1989), de Paul Aubert (ed.), Madrid, Casa de Velázquez, 1994.

[2] Pablo A. Cobos, «Humor y Pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos», *Ínsula,* Madrid, 1972, pág. 161.

[3] José María Valverde, *Antonio Machado,* Madrid, Siglo XXI, 1975, pág. 171.

[4] José Luis Abellán, *Sociología del 98,* Barcelona, Península, 1973, pág. 103.

[5] Rafael Gutiérrez Girardot, *Poesía y prosa en Antonio Machado,* Madrid, Guadarrama, 1969, pág. 97.

digitalia
www.digitalia.us

merma de la ingeniosidad de tales conjeturas, que en alguna medida pueden proporcionar un factor de explicación, parece evidente que la creación artística no se deja comprender psicológicamente con el recurso al talante, el estado de ánimo o las intenciones expresas o encubiertas de su autor. Semejantes explicaciones psicológicas pasan de largo sobre los supuestos culturales internos de la obra de arte.

En otro orden de consideración más explícitamente cultural, se ha señalado la afinidad entre la creación apócrifa machadiana y el lema de los «ex-futuros» de Miguel de Unamuno. Oreste Macrí fue el primero en rastrear esta pista, al llamar la atención sobre la coincidencia en la fecha del inicio de los apócrifos machadianos y la aparición, poco antes, del heterónimo unamuniano «Rafael», autor apócrifo de las rimas a *Teresa*[6]. Dada la devoción de A. Machado por Miguel de Unamuno, del que se sentía ferviente discípulo, ¿cómo no suponer en este punto, como en algunos otros, un contagio expresivo del poeta de *Soledades* por el filósofo? Y aunque no fuera posible probar esta influencia, habría que conceder al menos, como cree Aurora de Albornoz, que Unamuno actuara de partero de estas personalidades, que andaban ya pululando en el alma de Machado, como los fantasmas y las sombras de sus sueños, a la espera de una oportunidad de existencia[7]. Los apócrifos serían, pues, interpretados en clave cultural, la realización simbólica de posibilidades existenciales, que la realidad había dejado abortadas. No simplemente la filosofía, sino «la vocación pedagógica fundamental, que comparte (Machado) por lo demás, con los otros escritores de la generación del 98»[8], como señala Bernard Sesé, haciéndose eco en este tema de las opiniones vertidas por Jean-Pierre Bernard; y no en vano se nos presenta Juan de Mairena como un pedagogo revolucionario. Obviamente, es innegable este carácter de la creación apócrifa como realización imaginativa, pero se trata de saber si obedece a un impulso existencial de expresión o tiene más hondas raíces.

En este sentido me parece muy sugestiva la indicación de la raíz romántica del apócrifo, ya sea como expresión del carácter proteico o infinito del yo o como realización del movimiento de la ironía. Pablo A. Cobos sugirió la afinidad del humorismo machadiano con la ironía romántica[9], que fue explorada más tarde de forma brillante por Eustaquio Barjau, inspirándose en un trabajo de Walter Biemel sobre el tema[10]. Según Barjau, aquí estaría la clave cultural pertinente para entender la creación apócrifa machadiana. A través de los personajes apócrifos y de sus mundos respectivos, el alma romántica ponía en juego su aspiración al infinito, mediante el ensayo de múltiples formas de existencia, que quedan superadas, borradas, en un permanente brinco de trascendimiento. «La verdadera ironía (en el sentido romántico)... no es ironía si no es universal: práctica de la suprema libertad, superación de

---

[6] Cit. por Aurora de Albornoz, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado,* Madrid, Gredos, 1968, pág. 297, n. 22.

[7] Ídem, págs. 303-310.

[8] Bernard Sesé, *Antonio Machado, el hombre, el poeta, el pensador,* Madrid, Gredos, 1986, pág. 601.

[9] Pablo A. Cobos, *Humor y pensamiento...,* art. cit., pág. 26.

[10] Eustaquio Barjau, *Teoría y práctica del apócrifo,* Barcelona, Ariel, 1975 y Walter Biemel, «La ironía romántica y la filosofía del idealismo alemán», *Convivium,* Barcelona, núms. 13-14 (1962), págs. 27-48.

digitalia
www.digitalia.us

todo»[11]. El fundamento de tal práctica no es otro que la subjetividad infinita, que en su aspiración a lo incondicionado ha de elevarse por encima de toda determinación, liberarse de toda forma particular de existencia, en un proceso de autoaniquilación, que es al mismo tiempo, como pensaba Schlegel, autocreación[12]. Pero en este movimiento infinito de autotrascendimiento, el yo no se empeña en un juego de negación, arbitrario e irresponsable, como le reprochaba Hegel a los románticos, sino en su transformación interior, según advierte Walter Bienel, «la necesidad del constante superarse a sí mismo si el hombre no quiere anquilosarse en lo limitado»[13].

Es preciso reconocer que la interpretación de lo apócrifo, propuesta por Eustaquio Barjau, sobre el supuesto de la ironía romántica, es sin duda original y seductora. Y, hay, en efecto, textos machadianos que nos hacen pensar en la existencia poética a lo Schlegel, inventora de mundos brillantes para disolverlos de nuevo en la nada, como sugieren algunos de los *Proverbios y Cantares:*

> Yo amo los mundos sutiles
> ingrávidos y gentiles
> como pompas de jabón.
> Me gusta verlos pintarse
> de sol y grana, volar
> bajo el cielo azul, temblar
> súbitamente y quebrarse (CXXXVI, 1).

O en aquel otro en que parece referirse —¿denuncia o registro?— al juego romántico de la paradoja:

> El hombre es por natura la bestia paradójica,
> un animal absurdo, que necesita lógica.
> Creó de nada un mundo y, su obra terminada.
> Ya estoy en el secreto —se dijo— todo es nada (CXXXVI, 16).

No faltan, en cambio, otros textos que nos hacen pensar en un proceso de autotransformación espiritual progresiva, a lo Hegel, y que Machado vincula expresamente con la creación apócrifa:

> Cuando una cosa está mal, decía mi maestro —habla Mairena a sus discípulos—, debemos esforzarnos por imaginar en su lugar otra que esté bien; si encontramos, por azar, algo que esté bien, intentemos pensar algo que esté mejor. Y a partir siempre de lo imaginado, de lo supuesto, de lo apócrifo; nunca de lo real *(OPP,* 422).

---

[11] *Teoría y práctica del apócrifo,* ob.cit., pág. 78.
[12] Walter Biemel, «La ironía romántica», art. cit., pág. 35.
[13] Ídem, pág. 47.

digitalia
www.digitalia.us

Y, *sin embargo,* como hubiera dicho Mairena, no hay en Machado rastro de una pretensión de absoluto, que mantuviera en vilo una voluntad infinita de trascendimiento[14]. El fino escepticismo maireniano no se compadece con semejante pretensión totalizadora, así como su compromiso cordial con el futuro de la conciencia le impide entregarse a un simple juego intrascendente. Como Kierkegaard, Machado ha superado desde dentro tanto el movimiento infinito de la ironía de Schlegel como el movimiento infinito de la idea de Hegel[15], en un proceso de autentificación existencial. Por otra parte, es este mismo proceso el que hace entrar en crisis el principio romántico de una subjetividad infinita, empeñada en constituirse en un fanal interior de verdad y transparencia, como ha señalado muy certeramente José María Valverde en su comentario al poema XXXVII de *Soledades*[16]. La interpretación de Machado en clave exclusivamente romántica no da cuenta ni del proceso de crisis interior de su obra ni de su esfuerzo por desembarazarse del yo interior especular y sus secretas galerías de fantasmas, para abrirse a lo real, buscándose afanosamente el lugar de los ojos[17]. También como Kierkegaard, Machado ha sufrido la quiebra del yo romántico y se ha enzarzado en una lucha intestina con el romanticismo. Ya se le llame «desubjetivación» (despertar del sueño) o apertura cordial a la alteridad, o ambas cosas conjuntamente, es innegable que se trata de un dato consustancial al espíritu machadiano.

En verdad que en esta lucha Machado no logra liberarse enteramente —como al cabo ni el mismo Kierkegaard—, de la matriz romántica, pero en todo caso es inequívoca su intención de marcha. De ahí la tensión interna, que anima su creación apócrifa, entre el solipsismo intramonádico y el objetivismo, la inmanencia y la trascendencia, o por decirlo en sus propios términos, el «yo fundamental» de la introspección y el «tú esencial». Por similitud con la experiencia existencial de Kierkegaard, he elegido por lema de este trabajo una expresión del filósofo danés que viene a recoger muy bien, a mi juicio, la pluridimensionalidad del apócrifo machadiano, «un ensayo de esfuerzos fragmentarios»[18]. Ante todo, una *actitud experimentalista,* que ensaya en los apócrifos las distintas suertes o figuras de esta salida de sí y trascendimiento a lo radicalmente otro. Se vuelve, pues, del revés el principio romántico de una subjetividad infinita, y en su lugar aparece un yo fragmentario, disperso y heteróclito, que no puede establecerse, ni siquiera en un movimiento infinito, como universo integral de conciencia. En segundo lugar, una *teoría de la creación* o del esfuerzo inventivo —el *on poietikón*— a igual distancia del mero juego intrascendente y de la aspiración a conciencia integral. Pero en cuanto esta creación se sabe y se declara apócrifa, es decir,

---

[14] El mismo Barjau tiene que reconocer que «en la actitud machadiana no se encuentra este punto de solemnidad, de conciencia de encaminarse a lo absoluto, que se encuentra a veces en los últimos (los románticos).

[15] Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes,* París, Vrin, 1967, pág. 113.

[16] José María Valverde, *Antonio Machado,* págs. 41-43.

[17] Es la entrañable historia de la caña dulce en la versión de Mairena, que acaba con la cariñosa amonestación de la madre: «No, hijo mío, ¿dónde tienes los ojos? He aquí lo que yo he seguido preguntándome toda mi vida» —agrega Machado *(OPP,* 507).

[18] Søren Kierkegaard, *Estudios Estéticos,* II, en pág. 33, edición *Obras y Papeles,* Madrid, Guadarrama, 1969.

digitalia
www.digitalia.us

fábula o constructo de sentido, ha superado el espejismo de su coincidencia con la realidad y puede por tanto resolverse en un proceso de experimentación incesante. Y, por último, una tesis ontológica fuerte, *el mundo es fábula,* tanto el mundo objetivo de la lógica como el comunitario de la poesía, porque el ser es una reserva de significación inexhausta. No hay, por tanto, ni sistema conceptual totalizador ni experiencia poética exhaustivadora. En cuanto *mundus fictus* todo es fragmento, ocasional y provisional, metáfora en desarrollo de una experiencia creadora inagotable. Sin perjuicio de este aire de familia, lo que, a fin de cuentas, lo diferencia de Kierkegaard, es que en este éxodo del romanticismo, a través de su propio terreno, no se trata de emigrar por estadios diferentes —el estético y el ético— sino del carácter ambivalente, poético-ético de la creación: poético porque «realiza diferencias esenciales» y ético en cuanto está inspirado por la exigencia de alteridad (= abrirse al tú). En definitiva, en Machado lo religioso no viene a coronar, como en Kierkegaard, los estadios precedentes en un salto hacia la trascendencia, sino que más bien los alienta, pues sólo la pasión de trascendencia —nostalgia y búsqueda a un tiempo— puede mantener en ruta el impulso de creación.

No pretendo con esto en modo alguno insinuar una influencia de Kierkegaard en Machado, ni siquiera indirectamente, vía Unamuno, lo que, aparte de ser harto improbable, hubiera modificado, de haberse dado, los términos mismos en que Machado plantea el problema. Basta para mi propósito con mostrar una afinidad espiritual entre ambos autores, que los convierte en testigos de excepción de la crisis romántica y del esfuerzo por trascenderla. Bien pudo aquel modesto profesor de «lenguas vivas», como se definió a sí mismo Antonio Machado, en brega con el ambiente disolvente de la provincia española, y sin más estímulo que los gritos de ¡alerta! del maestro Unamuno y el gesto meditativo de Ortega y Gasset, descubrir en sí mismo, en la inspección de sus humores y la reflexión sobre su obra, una aventura de pensamiento que lo aproxima y empareja con el camino kierkegaardiano.

2. Alma en borrador

Como puede rastrearse en el Cuaderno *Los Complementarios,* lo apócrifo machadiano tuvo una oscura y lenta gestación en los años de Baeza, en medio de una profunda crisis espiritual, para florecer más tarde en el clima estimulante de Segovia. La crisis fue, como de poeta, una crisis de la palabra, debida a una aguda experiencia del sinsentido, con ocasión de la muerte de Leonor:

> Mas hoy... ¿será porque el enigma grave
> me tentó en la desierta galería,
> y abrí con una diminuta llave
> el ventanal del fondo que da a la mar sombría?
> ...
> No sé, Valcarce, mas cantar no puedo;
> se ha dormido la voz en mi garganta (CLXI).

digitalia
www.digitalia.us

En la soledad de Baeza, con la hora de su corazón varada en otro tiempo y en otra tierra, Machado experimentó la impotencia de la palabra en su confrontación con lo enigmático insondable. No era sólo el desfallecimiento ocasional de su voz lírica. La crisis de la palabra significaba también el fracaso de la pretensión a conciencia integral, y envolvía con ello en el silencio al propio creador. La experiencia del sin-sentido llegó a ser pavorosa. Como se sincera en carta a Unamuno, «¿a qué vino esta carnavalada que el universo juega en nosotros o nosotros en él, y esta inquietud del corazón para qué y por qué es?» *(OPP*, 1022). El tema de la carnavalada, la fiesta de la confusión universal, se hace obsesivo por estos años, como muestra un apunte sobre la obra del pintor Solana:

> Este realismo de pesadilla que anima trapos, calaveras y maniquíes y amortigua los rostros humanos exaltando cuanto hay en ellos de terroso e inerte, es el sueño malo del arte español, tal vez la visión complementaria de nuestra vigilia estética *(C,* 40).

Pero, a decir verdad, el sueño malo le rondaba también a él, en la visión onírica del absurdo que nos sobrecoge en *Los Recuerdos de sueño, fiebre y duermevela* (CLXXII), cuya versión en prosa —el «fragmento/pesadilla»— está fechado en Baeza. También la vigilia estética del poeta guardaba en su revés complementario un reino de sombras y de monstruos.

Se comprende que los años de Baeza fueran también de honda preocupación religiosa y cavilosa dedicación a la filosofía. Ayudado por ésta, emprende Machado, como ha mostrado Valverde, una revisión crítica del presupuesto bergsoniano, que tan bien parecía avenirse con su propia práctica poética[19]. La crisis de la palabra no podía menos de afectar a aquel «yo fundamental» del bergsonismo, capaz de penetrar en las mismas entrañas de la vida. En el fondo se trata, según creo, de un nuevo asalto al principio romántico de la autenticidad y autotransparencia interior, al que ya se ha hecho referencia. ¿Es realmente libre y originario este yo —se pregunta Machado— o se pierde erráticamente en la multiplicidad puntual de sus vivencias, como arrastrado por la corriente? ¿Dónde encontrar la genuina libertad, en la intuición simpatética o en la inteligencia teórica? Apuntando al parecer a Kant, registra Machado:

> Sólo conociendo intelectualmente, creando el objeto, se afirma la independencia del sujeto, el que nunca es cosa, sino vidente de la cosa *(C,* 56).

A la luz de esta exigencia, se produce un autodistanciamiento respecto a su propia voz lírica, claramente expreso en el texto que subrayo:

> ¿Por qué hemos renunciado —y yo el primero—, durante tanto tiempo, a esta suprema libertad? *Todo cambia, pasa, fluye, se trueca y confunde,* incluso lo que llama-

[19] José María Valverde, *Antonio Machado,* ob. cit., pág. 116.

digitalia
www.digitalia.us

mos nuestra personalidad. Todo menos ese lejano espectador, que es el yo hondo, el único que ve y nunca es visto *(C,* 56).

Como en el *Poema de un día,* Kant parece haberle ganado la partida por el momento a Bergson. Más tarde, la salida de estas aporías será un compromiso[20] entre Kant y Bergson, como muestra la metafísica del apócrifo Abel Martín. Pero lo que importa ahora es subrayar la íntima tensión del alma de Machado por estos años, como acusa un poema de *Proverbios y Cantares:*

> No extrañéis, dulces amigos,
> que esté mi frente arrugada;
> yo vivo en paz con los hombres
> y en guerra con mis entrañas (CXXXVI).

¿Crisis pues, de identidad? ¿Ensayo de la propia diferencia? ¿Búsqueda acaso de posibilidades inéditas, para explorar así la profundidad enigmática del propio yo? El «yo fundamental» se ha vuelto lo más problemático, el auténtico lugar del enigma. La crisis de la palabra acaba provocando una crisis de la personalidad. No ha de sorprender por tanto que el tema del yo se haga obsesivo por esta época, aunque no tan exasperadamente como en Unamuno, porque Machado tenía sin duda en menos aprecio el suyo. Vuelve el tema de la farsa con un acento subjetivo: es «la careta de carnaval», que se le antoja, remedando a Hamlet, su calavera (CLVIII) o «el demonio bufón» (CXXXVIII) que se mofa de su tragedia, primer apunte de la autoburla machadiana. Así, poniendo en juego todas sus cuerdas, analizando todos sus registros —el demonio bufón de sus sueños y aquel otro, cavilosos e inquisitivo, de la vigilia estética— se aprestaba Machado, en medio de la crisis, a enfrentarse con el enigma del yo.

El Cuaderno de *Los Complementarios* se abre, por lo demás, con unas notas sueltas, que ya preludian la teoría de lo apócrifo. «Sólo publico para librarme del maleficio de lo inédito» *(C,* 51) —dice la primera—. Lo inédito, como lo no-nato, nos persigue continuamente reclamándonos su derecho a la existencia, porque sólo en ésta puede acreditar su valor. Como precisará más tarde Mairena, «lo inédito es como un pecado que no se confiesa y se os pudre en el alma, y toda ella la contamina y corrompe» *(OPP,* 567). Existencialmente hablando, lo inédito equivale a una posibilidad que queda abortada, en puro balbuceo interior, y que, por lo mismo, no permite el juego de su sobrepasamiento. La segunda nota deja traslucir una experiencia, donde se presiente el mundo de *Los Complementarios.* «Nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he escrito la contraria» *(C,* 51). Y es que el pensamiento acusa su finitud en la falta de un acceso unívoco y directo a la realidad. Tiene que moverse en

[20] Por compromiso entiendo la distinción de un doble mundo: el objetivo del pensamiento cuantificador, curiosa lectura de un kantismo bergsonizado, y el poético del pensamiento cualificador, más afín a la metafísica bergsoniana.

digitalia
www.digitalia.us

ella en «vueltas y revueltas», con una intensa movilización de cuerdas y contrastes, en el movimiento de una reflexión dia-lógica, que nunca encuentra un punto definitivo de reposo. Nada se piensa del todo, de una vez por todas, en el cierre del universo de la significación, sino siempre de camino, en un permanente ensayo que, como dijo Montaigne, no puede resolverse.

En la tercera nota está la almendra de la reflexión poética machadiana: «arte es realización» *(C,* 51), es decir, *poiesis,* no mera reproducción o reflejo, sino actividad productiva de significado[21]. Machado parece referirse en concreto al modo de llevar a cabo la intención artística, pero hay que tener presente que lo específico de ésta es «infundir vida en un objeto sensible dado» *(C,* 176), esto es, transformarlo en un símbolo «sustentador de un mundo ideal» (Ibíd.). Arte es, pues, creación en cuanto constitución de mundo. Se diría que la auténtica realidad es la poemática. Pero ésta, a su vez, en cuanto poema, llama de nuevo al espíritu de creación, que no se deja fijar definitivamente en obra. El arte realiza la posibilidad, sin cerrar por ello el campo de lo posible, dejándolo más bien abierto a una nueva experiencia. Quizá sea éste el sentido genuino de «los mundos sutiles, ingrávidos y gentiles», que acaban estallando como pompas de jabón.

En todo caso, importa subrayar que el arte como realización tiene que ser entendido a la luz de la tesis machadiana de la heterogeneidad del ser, que también aparece por estos años en un apunte de *Los Complementarios,* antes de endosársela al apócrifo Abel Martín:

> Siendo el ser *vario (no uno),* cualitativamente distinto *(C,* 43).

El sentido primero y más obvio de la tesis no es otro que el reconocimiento de la diferencia interna al orden de lo real. Ha sido concebida, por tanto, en réplica directa a la tesis ontológica eleática sobre la identidad, el ser uno y lo mismo. Ya se le revelara esta tesis a Machado en la inspección del «fluir de la conciencia» *(C,* 120), en conexión —a mi entender— con el bergsonismo, o al filo de la lectura de la *Crítica* kantiana y en similitud al «en-sí» irreductible al orden objetivo, como parece sugerir este apunte, el caso es que la heterogeneidad del ser, según la nota de *Los Complementarios,* significa además que es otro que el pensar, irreductible a él, y por tanto incompatible con un constructo meramente lógico. Ambos sentidos parecen implicarse en Machado, pues si el ser es otro que el pensar no será en sí homogéneo ni unívoco, como lo concibe el pensamiento abstractivo. Podría añadirse un tercer sentido de heterogéneo, que tiene que ver expresamente con la alteridad, y que, a mi juicio, acaba siendo el dominante. Machado establece una confusa y secreta alianza entre alteridad y diferencia, como si entendiese que la diferencia ontológica interna conlleva la pluralidad de conciencias percipientes (videntes) frente al univocismo de la conciencia absoluta; o tal vez a la inversa,

[21] Sobre la influencia de Theodor Lipps en las ideas estéticas de Antonio Machado, véase Giovanni Caravaggi, «Teoría del linguaggio poetico in Antonio Machado», *Linguistica e Letteratura,* III, Pisa, 1978, página 93 y sigs.

digitalia
www.digitalia.us

que el hecho de la pluralidad de sujetos exige la diferencialidad y complementariedad de sus visiones. En cualquier caso, conviene precisar que en modo alguno se trata de una tesis filosófica, pues como recuerda Machado en otro apunte:

> ... en sana filosofía no hay derecho a postular ni la homogeneidad ni la alteridad del ser, sino que se impone el reconocimiento de la antinomia kantiana *(C,* 121).

De ahí la necesidad —bien kantiana por cierto— de que sea el corazón quien tome partido, es decir, la fe cordial, en la medida, como después se mostrará, en que la tesis de la heterogeneidad es más consonante con la concepción poética y ética de la existencia. Más que tesis es, pues, una creencia, quizá la más radical del alma machadiana, que milita contra el *solus ipse,* en cualquiera de sus versiones trascendentalista o romántica.

La heterogeneidad del ser impone condiciones diamantinas respecto al pensamiento y a la intuición:

> ... siendo el ser *vario (no uno),* cualitativamente distinto, requiere del sujeto para ser pensado un frecuente desplazamiento de la atención, y una interrupción brusca del trabajo que supone la formación de un precepto para la formación de otro. Las nociones correlativas de cambio y límite engendran las pseudo representaciones (del tiempo y del espacio) *(C,* 43).

Es decir, el conocimiento sólo puede llevar a cabo su labor analítica mediante una congelación cosificadora de la mutabilidad viviente de la sustancia, estableciendo límites y puntos de transición, cuñas y mediaciones, en el seno de la realidad heteróclita. Explicación, como se ve, más propiamente bergsoniana que kantiana, y que en un híbrido de ambos señala ya el carácter apócrifo del llamado mundo objetivo. «Espacio» y «tiempo» homogéneos son, pues, formas de ordenación, que Machado toma por espurias, seudorrepresentaciones, en relación con la heterogeneidad del ser —y su espacio/tiempo, diríamos, ontológico/existencial— y, sin embargo, al modo kantiano, necesarias para el trabajo objetivante de la conciencia.

Enzarzado en su polémica con Kant, el apunte de *Los Complementarios* silencia, en cambio, lo que requiere del sujeto la tesis de la heterogeneidad del ser, respecto, no ya a ser pensado, sino experimentado o percibido. Y, sin embargo, aquí está, a mi juicio, la cuestión decisiva. ¿No impone acaso esta creencia metafísica exigencias contrarias a la fundamentalidad y exclusividad del yo romántico interior? Si el ser es heterogéneo, el yo no puede adecuárselo ni convenir en él, en una significación absoluta (= sistema); ni puede, mientras se mantenga adherido a la identidad (yo = yo), estar abierto a la real diferencia. Desde el punto de vista del espíritu de creación, la heterogeneidad del ser requiere la transformación incesante del sujeto para la aventura de la exploración poemática de la diferencia[22]. El mito del yo fundamental, con su exigencia de

[22] Como ha precisado Gaetano Chiappini, «in altre parole, l'apocrifo machadiano appare come il naturale e spontaneo (se non necessario) svolgimento di una avventura vitale che arrive ad una svolta non programmata ma che ha trovato le condizioni per rivelarsi dal fondo della "heterogeneidad del ser"» («L'Itinerario apocrifo di Antonio Machado», *La Collina,* Siena, 1987-1988, núms. 9-10, 27 b).

digitalia
www.digitalia.us

autotransparencia interior, salta por los aires. Se hace añicos como si un rayo de luz traspasara el espacio mágico interior de un espejo, que ya no puede retenerlo. Y con ello cae también la pretensión a una forma exhaustiva de identidad y totalización de la experiencia. El yo está abierto por una herida, por donde mana su pasión de alteridad/diferencia incurable. A partir de ahora no le queda otra actitud que la experimentación apasionada.

En este contexto de ideas, adquiere su verdadero relieve el apunte machadiano a un texto de Marcel Proust, en que éste pone en duda el carácter genuino de la naturaleza que manifestamos en la segunda parte de nuestra vida: «... elle est quelques fois une nature inverse, un véritable vêtement retourné». Machado se pregunta si acaso este envés no pudiera ser la auténtica faz del vestido, en el supuesto que desde el principio se hubiera llevado del revés, agrega:

> Y no conviene olvidar tampoco que nuestro espíritu contiene elementos para la construcción de muchas personalidades, todas ellas tan ricas, coherentes y acabadas como aquella —elegida o impuesta— que se llama nuestro carácter. Pero este personaje, ¿está siempre a cargo del mismo actor? *(C,* 220).

Aquí está, a mi juicio, la partida bautismal de los apócrifos machadianos. Como salida a la crisis de la palabra integral, Machado toma conciencia de la necesidad de poner en juego nuevas posibilidades expresivas, nuevos estilos existenciales, «el alfabeto completo» que, según Kierkegaard, debe tener el alma para expresar las determinaciones de lo real. Se trata, pues, de un yo polifónico, ventrílocuo, tan heteróclito y disperso como la heterogeneidad del ser: un yo fragmentado en personalidades apócrifas, esto es, ocultas y espurias en relación con el yo originario, in-ventadas en un esfuerzo de auto/exploración; en definitiva, el yo del creador.

Como ha hecho notar Pablo A. Cobos, el germen fructificó en el clima espiritual más apacible y estimulante de Segovia[23]. En la segunda colección de *Proverbios y Cantares,* dedicados a Ortega y Gasset, aparece de nuevo el tema del apócrifo, pero en un nuevo clima, como si viese, al fin, la salida al quiebro de su voz: «Mas busca en tu espejo al otro / al otro que va contigo» (CLXI, 4)[24]. No se sabe bien si este otro es realmente otro que el yo u otro yo de uno mismo. Un poemita posterior precisa: «Busca tu complementario / que marcha siempre contigo / y suele ser tu contrario» (CIXI, 15). El tema ha encontrado ya su propio cuño. En verdad que Machado no aclara la razón de esta «contrariedad», pero Kierkegaard acertó a formularla en un contexto gemelo:

> En general la imperfección de todo lo humano consiste en que sólo podamos alcanzar lo que anhelamos a través de su contrario... estos (los psicólogos), por ejemplo,

[23] Pablo A. Cobos, «Humor y pensamiento...», art. cit., págs. 162-163.

[24] Gaetano Chiappini ha mostrado muy bien esta transformación del espejo en ojo, que reconoce al otro ojo en su alteridad y complementariedad insustituibles (cfr. «L'Itinerario apocrifo di Antonio Machado», art. cit., 21).

digitalia
www.digitalia.us

> constatan que el melancólico posee insuperable sentido del humor, que el lujurioso suele ser más idílico, que con frecuencia, el disoluto no carece del sentido moral más agudo y, finalmente, que el escéptico es en la mayoría de los casos un espíritu muy religioso. Todo esto quede dicho entre paréntesis, porque lo único que me interesa destacar ahora es cómo la bienaventuranza solamente se vislumbra a través del pecado[25].

La clave de este extraño fenómeno de contrapunto interior está, como advierte Kierkegaard, en la imperfección. Es ésta la que impide al yo trascender-se sobre toda diferencia, siquiera sea en un movimiento infinito. En cuanto finito, se ve obligado a probar la diferencia, ensayando el paso (= salto) al contrario, en un camino de reflexión, donde no cabe mediación ni síntesis. El yo polifónico es, por su finitud, antifónico; sólo se mueve en el contrapunto y la tensión de los contrastes. No tiene nada de particular que con tantas voces contrapuestas se origine alguna vez una algarabía, como advierte Mairena a sus discípulos:

> No es fácil que pueda yo enseñaros a hablar, ni a escribir ni a pensar correctamente porque yo soy la incorrección misma, un alma siempre en borrador, llena de tachones, de vacilaciones y de arrepentimientos *(OPP,* 402-403).

Quebrado el principio de la subjetividad infinita, en cualquiera de sus formas, la schlegeliana o la hegeliana, sólo queda la historia de un yo rapsódico, fragmentado, en la experiencia de la heterogeneidad. Conviene precisar con todo que, para Kierkegaard, los apócrifos especifican posibilidades contrarias, estructuralmente hablando, de la existencia, formas o estadios —la estética, la ética y la religiosa— que son incompatibles entre sí y entre las que se transita por la dialéctica subjetiva del salto. Machado, en cambio, se refiere a las posibilidades vocacionales o contrarias/complementarias, porque se trata de diferencias cualitativas internas de lo mismo. De lo mismo, pero no de lo igual. Nada ha criticado Machado con tanta insistencia como la hipóstasis idealista de la identidad del yo. Ésta no es más que un fetiche o una máscara, que en nombre de la abstracción cosificadora se intenta apoderar de la persona viviente. El maleficio de lo inédito, al que antes se hacía referencia, está en conexión con este otro maleficio del yo idéntico, soberano, que reprime y condena al no-ser, abortando la diferencia inmanente.

Tras la crisis de la palabra, y como salida de la misma, lo apócrifo se convirtió para Machado en una práctica de autognosis, que lejos de destruir el enigma del yo, lo explora y confirma. A la luz de este gesto meditabundo del que anda prendido en el propio enigma, se ha captado Machado en uno de sus *Proverbios:* «Lo han visto pasar en sueños... / buen cazador de sí mismo, / siempre al acecho» (CLXI). Obviamente el poeta se explora como poeta, en la búsqueda de otras formas de sensibilidad, de otras voces, que puedan cantar por sí mismas. No es extraño que esta

[25] S. Kierkegaard, *Diapsalmata ad se ipsum,* núm. 8, en *Obras y Papeles,* ed. cit., VIII, págs. 61-62.

digitalia
www.digitalia.us

autoexploración apócrifa coincida con la voluntad de despertar, de trascender el sueño de la subjetividad monádica, al que se refieren las *Reflexiones sobre la Lírica* (1925):

> Si el soñador despierta, no ya entre fantasmas, sino firmemente anclado en un trozo de lo real, será el respeto cósmico a la ley que nos afirma en nuestro lugar y en nuestro tiempo, la fuente de una nueva y severa emoción, que podrá tener algún día madura expresión lírica *(OPP,* 829).

Pero la conquista de esta nueva disposición requería de una larga tradición estética. No podría darse en el vacío ni acontecer por generación espontánea. Como precisa Machado al respecto,

> como nuestra misión es hacer posible el surgimiento de un nuevo poeta, hemos de crearle una tradición de donde arranque y él pueda continuar. Además, esa nueva objetividad a la que hoy se endereza el arte, y que yo persigo hace veinte años, no puede consistir en la lírica —ahora lo veo muy claro— sino en la creación de nuevos poetas —no nuevas poesías—, que canten por sí mismos *(OPP,* 833).

Ahora bien, la experimentación poética de la diferencia reclamaba una auto-objetivación de su propia práctica literaria y de sus creencias implícitas, que había de pasar por la filosofía. De esto se ocupa Abel Martín, filósofo/poeta, complementario del poeta/filósofo, y encargado de formular la crisis del solipsismo romántico. Tras la metafísica de poeta de Abel Martín, habría de ser su discípulo Juan de Mairena el que llevase a cabo, en una sabia combinación de escepticismo y librepensamiento, la exploración de la frontera entre las dos sensibilidades. Y, tras la labor de zapa y tanteo de Mairena, sería Pedro de Zúñiga, el poeta de la nueva hora, de la nueva sentimentalidad, que ya balbucía en el alma de Machado:

> Poned atención:
> un corazón solitario,
> no es un corazón (CLXI).

Como ha llamado atinadamente la atención Hugo Laitenberger, «sólo al tener presente la *tríada* originalmente planeada se llega a descubrir la intención originaria de Machado al componer (o proyectar) sus poetas-filósofos»[26] de realizar el movimiento de tránsito del subjetivismo al objetivismo, que ya se había ensayado, por otra parte, en su obra poética. De ahí que, según Laitenberger, lo apócrifo no represente una nueva fase evolutiva en la obra machadiana, sino una «dilucidación filosófica del propio

[26] Hugo Laitenberger, «Los apócrifos de Machado: Consideraciones preliminares a una explicación coherente», *Ínsula,* Madrid, (1989), núm. 45, págs. 506-507.

digitalia
www.digitalia.us

desarrollo poético, concluido ya en gran parte, y dentro del sentido evolutivo de éste»[27]. Creo que esta hipótesis podría aceptarse como correcta, a condición de que se tenga en cuenta que esta autorreflexión machadiana sobre el sentido de su obra poética la alarga y profundiza, al darle a ésta una conciencia lúcida, metafísica si se quiere, de su trabajo —el *on poietikón*— y una explícita dirección de marcha. Lo que he llamado antes las diversas suertes de trascendimiento del yo romántico, solipsista e integral, se confía ahora al complementario filósofo/poeta, que vigila, por así decirlo, u objetiva el camino del poeta/filósofo. Más aún, se requiere de una pluralidad de yoes, complementarios a su vez entre sí, para llevar a cabo una experiencia existencial, esto es, teórico-práctica, de trascendimiento, que encierra el sentido más profundo de la empresa machadiana.

Este sabio juego de contrarios/complementarios remite, por tanto, a lo largo de su ejercicio, a la real diferencia inmanente en el alma de Machado: la doble cuerda del «canto» y la «meditación», el poeta y el filósofo, registrando cada uno la misma experiencia en una clave distinta. La creación apócrifa, en suma, realiza una reflexión en la imaginación, que permite que lo imaginario pueda ser trascendido en virtud de la mirada reflexiva, y que lo reflexivo, lejos de inhibir, sea el fermento de nueva creación imaginativa.

3. Conservar al hombre imaginativo

He indicado antes que la heterogeneidad del ser constituye el supuesto metafísico de la práctica de lo apócrifo. Al calificarla Machado de «fe poética» pretende subrayar, a mi juicio, el sentido fuerte de aquello que posibilita la creación. En cuanto tal la opone explícitamente a la otra «fe racional» de la metafísica eleática, la coincidencia de pensar y ser, «como si a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo» (OPP,* 388). Pero en un universo así, extático e idéntico consigo mismo, no cabe la novedad ni por consiguiente la creatividad. Creo que éste es el motivo capital de la postura machadiana. La heterogeneidad implica la novedad radical, la mutabilidad esencial de la sustancia, como la define Abel Martín, donde mana la diferencia inmanente, que ninguna identidad puede cancelar. Esto significa que el ser no se deja reducir ni a una constelación fija de hechos —la «hechología» que tan duramente había criticado el maestro Unamuno— ni a un sistema conceptual. En cuanto otro que el pensar es siempre una reserva potencial de significación y de experimentación, que incita a una permanente aventura.

Pero donde hay novedad ha triunfado la posibilidad sobre el orden lógico/necesario; es decir, se ha abierto el hueco o la holgura, que permite la existencia del creador. Lo real fáctico de la experiencia inmediata no se alza como un destino insuperable. Es más bien un pretexto u ocasión para la aventura de lo posible. Se da, pues, una transforma-

[27] Ibíd.

digitalia
www.digitalia.us

ción continua de la realidad en posibilidad, en un rapto permanente de trascendimiento. La pasión de la posibilidad se apodera del alma, como Kierkegaard acertó a expresarlo en el tono más elocuente:

> Si yo fuera aún capaz de desear algo para mí, ello no sería ni las riquezas ni el poder, sino la pasión de la posibilidad, ese ojo eternamente joven y eternamente ardiente que por todos lados ve posibilidades. El goce decepciona pero la posibilidad no. No hay, desde luego, ningún otro vino que sea tan espumoso, tan aromático y tan embriagador[28].

No era otro, a mi juicio, el sentido machadiano al declararnos «meros hombres de fantasía» *(OPP,* 663), o por decirlo de modo kierkegaardiano, que existen en cuanto posibilidad, embarcados en su conquista, en una permanente in-vención de sí, que es también exploración de la heterogeneidad del ser. El primado de la imaginación es incontestable, como el modo de participar en una realidad heterogénea y enigmática, cuyo diseño no está en el haber del sujeto. Es el *puede ser* del tiempo de la inminencia creadora, el *quizá* o *sin embargo* de la reflexión maireniana, como un signo del que está en camino[29]. Y la imaginación es principio de libertad, una fuente de renovación y trascendimiento, como nos cuenta la parábola machadiana del marinero, metido a jardinero, que cuando estaba su jardín en flor siente de nuevo la llamada de la aventura:

> Y el jardinero se fue
> por esos mares de Dios (CXXXVII).

Sin embargo, este hacer camino poética, imaginativamente, no es una práctica de evasión, sino de exploración vidente. Se trata, como precisa Mairena, de «un ver e imaginar despiertos» *(OPP,* 429), en visión vigilante. La actitud existencial última es experimentalista. Y en este sentido apunta el consejo maireniano: es preciso conservar «siempre al hombre imaginativo para nuevas experiencias poéticas» *(OPP,* 457). Lo que últimamente importa no es el poema ni el poeta, sino la capacidad poética de hacer nuevas experiencias, de «trazar caminos» o abrir estelas en la mar. De nuevo Kierkegaard nos proporciona una clave existencial de interpretación:

> Me parece que estoy predestinado a padecer hasta lo último de todos los estados de alma posibles y a tener que hacer toda clase de experiencias. No hay un instante que no me encuentre como un niño arrojado en alta mar y obligado a aprender a nadar... No cabe duda que es una manera espantosa de hacer experiencias[30].

---

[28] S. Kierkegaard, *Diapsalmata ad se ipsum,* núm. 85, ob. cit, págs. 98-99; Hugo Laitenberger, «Los apócrifos de Machado: Consideraciones preliminares a una explicación coherente», art. cit., pág. 46.

[29] Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz,* Bremen, Storm, 1947, pág. 18, comentando un texto de un apócrifo de Kierkegaard.

[30] S. Kierkegaard, *Diapsalmata,* núm. 59, ob. cit., pág. 82.

digitalia
www.digitalia.us

La creación es en verdad un viaje de pasión y descubrimiento; también de metamorfosis interior, pero que no tiene a la vista ninguna meta absoluta, ni la vuelta a la patria, la casa del origen, como el viajero romántico, sino la pura y simple exploración de la diferencia. El poeta —nos advierte Mairena, recordando a Shakespeare— es un «creador de conciencias» *(OPP,* 450), en función de experimentalista, es decir, de dar voz a los más diversos registros de la condición humana.

Pero la tesis de la heterogeneidad del ser, como ya se ha indicado, implica también alteridad. Más aún: se revela inseparablemente unida a la tensión erótica de trascendimiento hacia el otro real. Según la doctrina de Abel Martín, la conciencia se vuelve reflexiva en el límite de su esfuerzo de transitividad:

> Entonces reconoce su limitación y se ve a sí misma como tensión erótica, impulso hacia l*o otro* inasequible... Descubre el amor como su propia impureza, digámoslo así, como su *otro inmanente* y se le revela la esencial heterogeneidad de la sustancia *(OPP,* 329).

Dejemos a un lado, de momento, esta nota trágica de Martín sobre el fracaso último del esfuerzo de trascendimiento, para retener tan sólo la «sed metafísica de lo esencialmente otro» *(OPP,* 323), como un factor determinante de la creación. Lo *otro en el ser,* diferencia inmanente o universal cualitativo, está para Machado en función del *otro* yo, del otro ojo, que viene a descentrar mi espectáculo y traspasar el espacio interior del espejo hasta hacerlo añicos. El sujeto imaginativo, que hace la experiencia, no es absoluto e infinito. Está herido de alteridad, eróticamente descentrado por una tensión de trascendencia ineliminable. Se encuentra, pues, en un perpetuo trance de trascendimiento:

> El hombre quiere ser otro. He aquí lo específicamente humano. Aunque su propia lógica y natural sofística lo encierren en la más estrecha concepción solipsística, su mónada solitaria no es nunca pensada como autosuficiente, sino como nostálgica de lo otro, paciente de una incurable alteridad *(OPP,* 551).

Se comprende, pues, que la fe poética en la heterogeneidad sea también una fe ética o fe altruista, como la califica Mairena, «una creencia en la realidad absoluta, en la existencia en sí del otro yo» *(OPP,* 527), y en calidad de tal la contraponga al *ethos* egolátrico de la identidad. Ésta reprime la diferencia, la subyuga bajo el poder de lo uno y lo mismo, y con ello se encierra en el solipsismo de la mónada autosuficiente, que cree ser todo el universo. Al romper Machado con la clave de bóveda de la monadología leibniciana en la armonía universal, ha puesto la pasión incurable de la alteridad en la misma raíz del yo, como una herida que lo mantiene abierto. El hacer experiencias no responde sólo a un impulso poético de exploración, sino al poético/existencial de salir al encuentro del otro. La creación deja de ser el reflejo unívoco del mundo en el espejo solitario *(solus ipse),* para erigirse en el juego inventivo de la diferencia entre mónadas, pacientes de alteridad, es decir, abiertas en su indigencia, y cuyas visiones no son por eso exclusivas, sino exigitivas y complementarias.

digitalia
www.digitalia.us

A juzgar por un apunte de *Los Complementarios,* Machado parece aceptar el perspectivismo de Ortega y Gasset, renunciando «a una imposible visión ubicua» *(C,* 168), aun cuando no descarta la otra tendencia —creencia mejor— en la visión totalizadora, propia del pensamiento objetivo. Y, en efecto, se trata de un perspectivismo ontológico de raíz poética, que hace que cada perspectiva, consciente de su limitación, se abra a la otra complementaria y se comunique así con ella. Al modo de Mairena, podría decirse que es preciso también conservar al hombre erótico para nuevas experiencias poéticas, porque no hay creación genuina sin apetito de trascendimiento. Para Platón, *eros* era el *daimon* de la dialéctica. Para Machado/Mairena lo será de la creación.

A diferencia, pues, de Kierkegaard, Machado no separa la existencia poética y la ética, el yo del juego creativo y el del compromiso moral, como dos estadios contrapuestos. Lo originalmente machadiano es este esfuerzo por aunar lo poético y lo ético, el espíritu de creación y el de apertura/trascendimiento al otro, en un mismo acorde. Esto es sin duda motivo de una profunda ambigüedad de su posición, si la comparamos con la analítica kierkegaardiana de los tres estadios de existencia, pero a la vez, de una fecunda inspiración humanista. De ahí que la creación no pueda ser nunca mero juego intrascendente ni el compromiso moral puede estar ayuno de fantasía constructiva, sino una conjunción de lo poético de lo ético, en forma de una esperanza abierta y militante por el porvenir de la conciencia.

4. El mundo fábula

Ahora bien, para un sujeto erótico, «mero hombre de fantasía», el mundo ha de ser apócrifo, es decir, inventado más que dado; supuesto o construido, en virtud de la misma reserva potencial de significación de la heterogeneidad del ser. El rechazo machadiano de lo inmediato responde tanto al impulso ético de rebelión frente a lo inevitable, como al poético de creación. Así, el llamado idealismo de Machado, su irrealismo o su «escandalosa preferencia por lo irreal», como la ha llamado Barjau[31], nace de la voluntad de preservar la diferencia y con ella el ímpetu de trascendimiento. Paradójicamente, Machado se complace en llamar apócrifas aquellas esferas de la existencia más resistentes y tenaces frente al espíritu de creación. Apócrifo no es solamente el futuro, pues ha de ser escrito e inventado, sino también el pasado, «en cuanto vivo y en constante función de porvenir» *(OPP,* 480); apócrifos son también los padres, porque cabe «inventarse otros más excelentes todavía» *(OPP,* 441), como advierte Mairena en eco de Nietzsche. Apócrifos son los dioses, tanto los no confesados como los públicos y convenidos. Y apócrifo, esencialmente apócrifo, es el Dios interior y personal de Machado, en cuanto criatura del hombre,

[31] E. Barjau, *Teoría y práctica del apócrifo,* ob. cit., pág. 67.

digitalia
www.digitalia.us

hecho a la medida de sus sueños y necesidades, como declara la profesión de fe machadiana:

> Yo he de hacerte, mi Dios, cual tú me hiciste
> y para darte el alma que me diste
> en mí te he de crear (CXXXVII).

La creación apócrifa tiene por tanto que ver con aquello que ya nunca puede estar dado en su trascendencia inasequible, exige un camino de búsqueda y construcción inagotable. Se diría que mientras más nobles y excelentes son las esferas de valor que están en juego, más se complace Machado en declararlas apócrifas, sujetas a invención creativa, precisamente porque su misma excelencia las hace inasequibles. Resultan así apócrifos por antonomasia el amor y la verdad, en su constitutiva referencia a lo otro trascendente. El amor se declara hijo de la fantasía, en razón de la inasequibilidad del tú, que escapa a cualquier objetivismo *(OPP,* 372). Y lo es también la verdad —no en vano había asociado Platón *eros* y *aletheia—,* en virtud de la misma trascendencia del ser:

> Se miente más de la cuenta
> por falta de fantasía
> también la verdad se inventa (CLXI),

Donde el verbo «inventar» suena en toda su pregnancia significativa, entre el «descubrimiento y la creación». Y sin embargo, esto no la hace privada e íntima, sino pública y social, en el esfuerzo solidario de su invención dialógica:

> ¿Tu verdad?
> No, la Verdad,
> y ven conmigo a buscarla.
> La tuya guárdatela (CLXI).

No se pueden borrar, sin embargo, las diferencias entre los apócrifos Martín y Mairena. Sin representar estadios existenciales diferentes, al modo de Kierkegaard, encarnan con todo diferentes modos de entender la creación. En la «metafísica intrasubjetiva» de Abel Martín, varada todavía en la crisis del romanticismo, el fracaso del impulso de trascendimiento reenciende el impulso de fabulación. El «trágico erotismo» martiniano alimenta el poder de la imagen. Se diría que el imposible otro trascendente reverbera en el espejo del alma, donde la fantasía lo sueña o lo inventa, en el límite de su esfuerzo por alcanzarlo. Surge así el mundo apócrifo de la apariencia. Poco importa a este respecto que se trate de la apariencia objetiva de la lógica o de la bella apariencia de la poesía. Ambas son fábulas, como declara Martín: tanto el conocimiento como la poesía son hijos del fracaso del amor. En el caso de la lógica, la abstracción inhibe o desrealiza lo sensible inmediato, dando lugar a las formas objetivas de representación:

digitalia
www.digitalia.us

> ... el impulso de lo otro inasequible realiza un trabajo homogeneizador, crea la sombra del ser *(OPP,* 333).

La creación es aquí des-creación, pues «el concepto de no-ser —sostiene Martín— es la creación específicamente humana» *(OPP,* 335), es decir, ensombrecimiento o vaciamiento del contenido sensible en las formas abstractas, que constituyen «el palacio encantado de la lógica» *(OPP,* 334). En ningún momento Machado ha ocultado su admiración por esta construcción lógica del mundo como orden objetivo de apariencias, específicamente moderna y de inspiración kantiana, a la que ya en *Los Complementarios* dedica un apunte elogioso: «La anulación de lo inmediato psíquico para crear la realidad de segundo término, el objeto intelectual, tiene su grandeza y su encanto. Algún día lo cantarán los poetas. Pero los poetas están todavía bergsonizando mientras Bergson poetiza» *(C,* 56). Incluso cabe pensar que la primera ocurrencia de un mundo apócrifo debió de tenerla Machado al filo de lectura de Kant y en el intento de poner sordina a su bergsonismo de fondo. Así parece sugerirlo un apunte de *Los Complementarios:*

> Llamamos no ser al mundo de las formas, de los límites, de las ideas genéricas y de los conceptos vaciados de su núcleo intuitivo, al mundo cuantitativo, limpio de toda cualidad *(C,* 43).

Como ya vio Schopenhauer, el mundo objetivo no es más que representación. De ahí que pueda argumentar Mairena:

> Lo apócrifo de nuestro mundo se prueba por la existencia de la lógica, por la necesidad de poner el pensamiento de acuerdo consigo mismo, de forzarlo, en cierto modo, a que sólo vea lo supuesto o puesto por él, con exclusión de lo demás *(OPP,* 461).

Pero no es menos apócrifo, a fin de cuentas, el mundo de la poesía, que realiza el camino inverso, devolviéndole al ser «su rica, inagotable heterogeneidad» *(OPP,* 334). No se trata, en modo alguno, de volver a lo inmediato psíquico, sino de recrearlo y reanimarlo, tras la des-animación de la lógica, mediante la fuerza de los símbolos poéticos. Propiamente hablando, la poesía es mitología post-reflexiva, la leyenda luminosa de los registros heterogéneos del ser, tal como lo experimenta afectiva e imaginativamente el hombre:

> Borra las formas del cero,
> toma a ver,
> brotando de su venero,
> las vivas aguas del ser *(OPP,* 337).

El pensamiento poético o cualificador no es, pues, más que una red de metáforas, con que el poeta pone en relación, dinámica y expansivamente, los núcleos irradiantes de significación en el mundo de la vida. No es menos fábula que la lógica, aun cuando

digitalia
www.digitalia.us

lo sea en un sentido inverso, ni responde menos que ella al poder de la imagen. Sólo que ahora, como en el mito, la imagen es la cosa misma. No está en función de suplencia de conceptos, como reprocha Machado al conceptismo barroco, sino por sí misma, como intuición significativa, que se ha hecho carne de palabra en la fragua del sentimiento. La imaginación hace hablar al sentimiento y traduce en visiones ejemplares las hondas experiencias de realidad, que en él se nos abren. Piensa Machado:

> Si entre el hablar y el sentir hubiera conmensurabilidad el empleo de las metáforas sería no sólo superfluo, sino perjudicial a la expresión *(C,* 70).

En este sentido, Machado nos previene una y otra vez del abuso conceptista de la metáfora que enturbia la visión prístina:

> Silenciar los nombres directos de las cosas, cuando las cosas tienen nombres directos, ¡qué estupidez! *(C,* 72)

Pero para corregir de inmediato:

> Pero Mallarmé sabía también, y éste es su fuerte, que hay hondas realidades que carecen de nombre (Ibíd.).

Y las experiencias de que se ocupa el poeta, cabe añadir, suelen carecer de nombre. De ahí que tenga que recurrir a la metáfora, la imagen que desarrolla un centro irradiante de significación, propiamente inefable, como señalará más tarde Juan de Mairena:

> Porque no existe exacta conmensurabilidad entre el sentir y el hablar, el poeta ha acudido siempre a formas indirectas de expresión, que pretenden ser las que directamente expresen lo inefable... Por ello acude a imágenes que no pueden encerrar conceptos, sino intuiciones, entre las cuales establece relaciones capaces de crear, a la postre, nuevos conceptos *(OPP,* 347-8).

La poesía es, pues, la creación por antonomasia, porque *realiza* (en el sentido fuerte en que el arte es realización), esto es, infunde vida a lo muerto, trae a la palabra lo inefable y procura una nueva presencia simbólica a lo que ya no es. En cuanto creación originaria, opera con el poder des-realizador del olvido, que borra lo inmediato para sumirlo en la fragua del sentimiento, y el otro poder mágico, evocador y transfigurador de la memoria. Pero en tanto que el poeta es un vidente, cree en sus visiones. Cuando Machado afirma del pensamiento cualificador:

> ... que se da entre realidades, no entre sombras, entre intuiciones, no entre conceptos *(OPP,* 334).

Remedando el lenguaje kantiano, no pretende tanto negar su carácter imaginativo de fábula o leyenda numinosa, sino reconocer expresamente la fe semántica con que el poeta vive sus intuiciones *(OPP,* 491).

digitalia
www.digitalia.us

Cabría preguntar, no obstante, si el pensamiento heterogéneo responde al proceso de desubjetivación, en que se mueven los apócrifos. A primera vista, en efecto, se trata de una subjetivización o re-animación del mundo, tras de su desustancialización por obra de la ciencia. La inmersión en «las aguas vivas del ser» sólo puede significar la vuelta a la subjetividad viviente. Pero conviene tener en cuenta que esta subjetividad poética es ya propiamente *inter-subjetiva.* No sólo actúa desde un fondo común, sino que confía su obra a un destino solidario. Como ya se anticipa en un apunte clarividente de *Los Complementarios,* «Problemas de la Lírica», fechado en 1917, el sentimiento y la palabra, los dos elementos de la creación poética, tienen alma comunal, y por ende, son por esencia comunicativos:

> Mi sentimiento no es, en suma, exclusivamente mío, sino más bien *nuestro.* Sin salir de mí mismo, noto que en mi sentir vibran otros sentires y que mi corazón canta siempre en coro, aunque su voz sea para mí la voz mejor timbrada *(C,* 171).

Y otro tanto le ocurre a la palabra. Ella ya está dada de antemano como el sedimento de experiencias humanas, que sustenta el trabajo del creador. El poeta no destruye este valor sustantivo común, sino que lo burila, con su sello individual característico, como una joya. Tal como precisa Machado en otro pasaje:

> Pero el poeta no puede destruir la moneda para labrar su joya. Su material de trabajo no es el elemento sensible en que el lenguaje se apoya (el sonido), sino aquellas significaciones de lo humano que la palabra, como tal, contiene. Trabaja el poeta con objetivaciones de espíritu, y son éstas las que no puede destruir *(C,* 187)[32].

¿Cómo podría destruirlas sin renunciar con ello a ser comprendido? El poeta es poeta *por la palabra.* Ésta le precede y le marca un destino de conciencia. El creador tiene que repristinar las experiencias originarias, hacerlas hablar de nuevo con la vibración única e inconfundible de su propia vivencia, pero tan sólo para devolverlas al caudal de vida, en el que han surgido. La comunicación poética no tiene nada que ver con el intercambio de significados homogéneos en moneda ya casi sin cuño, sino con la complementariedad viviente de los estilos de experiencia dentro del gran acervo común. No se trata, en consecuencia, de convenir sobre una idea abstracta o imagen desustanciada, al modo del pensamiento objetivo, sino de reabrir la experiencia comunal de un pueblo, para que no se sequen sus fuentes.

Un paso decisivo en este proceso de desubjetivación antisolipsista lo lleva a cabo el apócrifo Mairena. A diferencia de Martín, su discípulo Mairena, que ya cuenta con la

---

[32] «Acquistano un notevole rilievo, a questo proposito —ha escrito Giovanni Caravaggi—, gli appunti sui *Problemas de la lírica (Complementarios,* fols. 146 r-146 v) e le *Notas* successive; propio qui, infatti, Machado tenta di superare *l'impasse* tardoromántica in cui si diabatteva, precisando secondo una duplice prospettiva i limiti del soggettivismo, o la esigenza di quella essenziale "desubjetivación" che poi teorizza ed illustra negli aprocrifi» («Teoria del linguaggio poetico in Antonio Machado», art. cit., pág. 88).

digitalia
www.digitalia.us

crisis del alma romántica de su maestro, tiene que franquear la frontera del subjetivismo. Él ya cree «en la existencia en sí del otro» *(OPP,* 527) —se diría que el espejo ha perdido su azogue—, y en virtud de esta fe, que supone una profundización del impulso erótico martiniano de alteridad, se encuentra en un permanente ejercicio de salida de sí, en apertura cordial e intelectual hacia todo lo otro. De ahí que la creación no pueda ser ya entendida como la compensación imaginaria del fracaso del amor, sino como la exploración lúdica y erótica de la diferencia. Mairena ha aprendido de su maestro que

> ... el mundo es lo nuevo por excelencia, lo que el poeta inventa, descubre a cada momento, aunque no siempre, como muchos piensan, descubriéndose a sí mismo. El pensamiento poético, que quiere ser creador, no realiza ecuaciones, sino diferencias esenciales, irreductibles; sólo en contacto con lo otro, real o aparente, puede ser fecundo *(OPP,* 430).

No se limita, por tanto, al reconocimiento de que el llamado mundo objetivo es una fábula o «poema» de nuestro pensar, sino que intenta exorcizar con su sofística el sortilegio de este palacio encantado de la lógica, buscando la puerta al campo. Tampoco se satisface enteramente, al modo de Martín, con la otra fábula poética, la leyenda de la significación vivida, porque su tejido de metáforas mana desde las secretas cavernas del sentimiento. Hay, pues, que indagar estas creencias últimas, irreductibles, en que se han fraguado los núcleos irradiantes del sentido. Su tarea consistirá por tanto en un doble frente: la descomprensión de lo ya pensado y el ensayo de una nueva vía dialógica de confrontación de las creencias radicales, en que puede estar el hombre. La comunicación en Mairena sigue siendo de raíz poética, como es poético, es decir, esencialmente creativo y lúdico, el aire de su aventura. De ahí que su escepticismo, lejos de inhibir, estimule el juego de la diferencia, ensayando el paso a la parte contraria, y su diálogo tenga que ser abierto, policéntrico, porque no busca el acuerdo «objetivo» —relativamente fácil en un mundo/fábula, como el de la lógica, sustancialmente apócrifo— sino la fecundación recíproca de las creencias contrarias/complementarias, para que nunca se cierre el espacio del sentido.

¿Ha trascendido entonces Mairena el nivel de la fábula? En modo alguno: fábula sigue siendo el mundo objetivo, como pensaba Martín; fábula mitológica la poesía, en la que el hombre experimenta o inventa el mundo, siempre nuevo, de una realidad insondable e indomeñable. Y fábula histórica es el ejercicio dialógico de participación en una verdad inexhausta, que, porque nos trasciende, nos mantiene siempre en permanente éxodo hacia nuevos horizontes. La historia es el esfuerzo por salvar la diferencia de nuestras visiones, preservando a la vez su complementariedad. Por eso es fábula, leyenda de una aventura de conciencia, de la que nadie tiene la clave; el lógos que cuenta un camino de diferencias, de vueltas y revueltas, tensiones y contrapuntos, que, como en el de Heráclito, no se dejan componer en una dirección unívoca.

Tampoco puede faltar, a la hora de abrir camino, la imaginación productiva, aun cuando sea ahora en función exploradora de la diferencia. Son las suyas imágenes de

digitalia
www.digitalia.us

búsqueda y arquetipos de liberación, que permiten la salida de la cultura de la identidad totalizadora. Ni falta el empeño por mantenerse abierto a la diferencia y traer a la palabra lo que aún no tiene nombre. La esencial heterogeneidad del ser y la condición finita, temporal y abierta del hombre, no consienten ninguna experiencia consumada, clausa y definitiva. Y, *sin embargo...!* Sin embargo, no se renuncia a hacer camino en común, es decir, en efectiva comunicación, poniendo en tensión creadora, excitadora, todas las creencias concurrentes. Todas porque ninguna puede totalizarlas. Este camino no se anda, por tanto, en la mediación dialéctica, sino en el contrapunto heraclíteo de las direcciones contrarias. El lema del caminante resuena desde los *Proverbios* machadianos:

> Busca a tu complementario,
> que marcha siempre contigo
> y suele ser tu contrario (CLXI, 15).

¿No es ésta la verdadera ironía machadiana? ¿No consiste su buen humor —un temple radicalmente religioso, como diría Kierkegaard— en asumir la precariedad y fragmentariedad de la condición humana, sin renunciar por ello a la búsqueda de sentido? Para el que así camina, haciendo experiencias, con fe cordial y en actitud creadora, el mundo será siempre apócrifo, realmente nuevo, como un viejo palimpsesto, en que siempre cabe, es posible, un nuevo signo. Y porque lo sabe, podrá verse libre del maleficio de erigirlo en un fetiche. Y su creación, frente al arrogante espíritu de sistema o al intrascendente del juego, consistirá, por decirlo de nuevo con Kierkegaard, en «un ensayo de esfuerzos fragmentarios», el testimonio de un espíritu creador, que se mantiene de camino.

digitalia
www.digitalia.us

BIBLIOGRAFÍA

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

I. Obras de la generación finisecular

Azorín (J. Martínez Ruiz), *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1947.
— *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1969.
— *Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz*, J. M. Valverde (ed.), Madrid, Narcea, 1962.
— *La hora de la pluma*, V. Ouimette (ed.), Valencia, Pretextos, 1987.
Baroja, Pío, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973-1980.
Ganivet, Ángel, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1961.
— *La correspondencia familiar de Ángel Ganivet,* J. Herrero (ed.), Granada, Martínez Campos, 1967.
— *El porvenir de España* (Correspondencia con Unamuno), F. García Lara (ed.), Granada, Diputación, 1998.
Machado, Antonio*, Obras. Poesía y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1973.
— *Los Complementarios,* Madrid, Taurus, 1971.
— *Antología de su prosa*, Madrid, Edicusa, 1972.
Maeztu, Ramiro de, *Obras*, Madrid, Editora Nacional, 1974.
— *Hacia otra España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
— *España y Europa,* Madrid, Espasa Calpe, 1959.
— *Ramiro de Maeztu. Artículos desconocidos*, I. Fox (ed.), Madrid, Castalia, 1977.
— *Liberalismo y socialismo (textos fabianos de 1909-1911*), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
Unamuno, Miguel de, *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966.
— *Nuevo Mundo*, Madrid, Trotta, 1994.
— *Ensueño de una patria,* V. Ouimette (ed.), Valencia, Pretextos, 1984.
— *Miguel de Unamuno, Epistolario inédito,* Madrid, Espasa Calpe, 1991.
— *Cartas a Zulueta 1903-1933*, Madrid, Aguilar, 1968.
— *Epistolario completo Ortega y Unamuno*, L. Robles (ed.)*,* Madrid, Arquero, 1987.
Valle-Inclán, Ramón María del, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1958.

II. Otros autores españoles:

Almirall, Valentí, *España tal como es*, Madrid, Seminario y Ediciones, 1972.
Azcárate, Gumersindo de, *Estudios sociales,* Madrid, Minuesa de los Ríos, 1933.
— *El self-government y la monarquía doctrinaria,* Madrid, Librería de San Martín, 1877.

digitalia
www.digitalia.us

— *El régimen parlamentario en la práctica*, Madrid, Impr. De Fontanet, 1885.
— *Estudios económicos y sociales,* Madrid, Victoriano Suárez, 1876.
— *Estudios filosóficos y políticos,* Madrid, Impr. de los Ríos, 1877.
CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio, *Obras Completas*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1997.
CLARÍN (Leopoldo Alas), *Obras,* J. M. Martínez Cachero (ed.), Madrid, Planeta, 1963.
— *Selección de ensayos*, Madrid, Amigos de la Historia, 1976.
— *Solos de Clarín*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
— *Ensayos y Revistas,* 1888-1892, Madrid.
— *Páginas escogidas de Clarín,* Madrid, Calleja, 1917.
— *Cuentos morales,* Madrid, Alfaguara, 2000, 2 vols..
CASTRO, Fernando de, *Memoria testamentaria*, Madrid, Castalia, 1975.
DONOSO CORTÉS*,* Juan, *Obras Completas,* Madrid, BAC, 1946.
GINER DE LOS RÍOS, Francisco, *Ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
— *Obras Completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1922.
LARRA, Mariano José de, *Artículos Completos*, Madrid, Aguilar, 1968.
LEAL, José, *Filosofía social*, Madrid, Impr. Beltrán, 1860.
MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *La ciencia española*, Madrid, Impr. De Pérez Dubrull, 1887.
— *Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, Victoriano Suárez, 1918.
— *La historia de los heterodoxos*, Madrid, BAC, 1967.
ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Madrid, Rev. de Occidente, 1966.
PI I MARGALL*,* Francisco, *La reacción y la revolución,* Barcelona, Rev. Blanca, 1854.
POSADA, Adolfo, *El sufragio*, Barcelona, Suces. de M. Soler.
— *Socialismo y reforma social*, Madrid, Tip. Ricardo Fe, 1904.
SÁNCHEZ DE TOCA, Joaquín, *El sufragio universal*, Madrid, Tip. M. G. Hernández, 1889.
— *Ensayos sobre religión y política*, Madrid, Impr. Maroto, 1880.
SANZ Y ESCARTÍN, Eduardo, *La cuestión económica*, Madrid, Impr. Dubrull, 1890.
— *El Estado y la reforma social,* Madrid, San Fco. de Sales, 1890.
— *El individuo y la reforma social,* Madrid, Impr. J. A. García, 1896.
URALES, Federico*, La evolución de la filosofía en España,* Barcelona, Laia, 1977.
ZAMBRANO, María, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1965.
— *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

III. OTROS AUTORES CLÁSICOS:

AMIEL, Henri Frédéric, *Diario íntimo*, Madrid, Tebas, 1976.
APEL, Karl, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.
ARISTÓTELES, *De interpretatione, París,* Vrin, 1946.
BERGSON, Henry, *Oeuvres*, París, Ed. du Centenaire, PUF, 1970.
COMTE, Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, París, Vrin, 1974.
— *Oeuvres*, París, Anthropos, 1969.
FEUERBACH, Ludwig, *Gesammelte Werke*, Berlín, Akademie, 1971.
FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, FCE, 1971.
FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
JOUNG, K. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo,* Buenos Aires, Paidós, 1974.
HARTMANN, Eduard von, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig, Kröner.
HEGEL, G. W. F., *Werke in zwänzig Bänden*, Fráncfort, Suhrkamp, 1970.

digitalia
www.digitalia.us

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1941.
JAMES, Williams, *The will to believe,* London and Harward University, 1979.
JASPERS, Karl, *Vernunft und Existenz*, Bremen, Storm, 1947.
KANT, Inmanuel, *Kants Werke,* Berlín, Akademie Verlag, 1960.
KIERKEGAARD, Soren, *Obras y papeles*, Madrid, Guadarrama, 1969.
KRAUSE, Karl C. F., *El ideal de la educación para la vida*, Barcelona, Orbis, 1985.
— *Ciencia universal pura de la razón*, Madrid, CSIC, 1986.
MARX, Karl, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1966.
— *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1966.
— *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.
MONTAIGNE, Michel de, *Oeuvres Complètes,* París, Gallimard, 1962.
NIETZSCHE, Friedrich, *Werke in sechs Bänden*, Múnich, Hanser, 1980.
— *Obras Completas*, traducción española de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1951.
RENAN, Joseph Ernest, *L'avenir de la science*, París, Calman Lévy, 1890.
— *Discours et Conferences*, París, Calman Levy, 1887.
ROUSSEAU, Jean Jacques, *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1964.
SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Zúrich, Haffmans, 1988.
SÉNANCOUR, *Obermann*, París, Charpentier, 1840.
SCHILLER, *La educación estética del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1920.
SPENCER, Eribert, *El hombre contra el Estado*, Madrid, Aguilar, 1963.
— *Los primeros principios*, Madrid, Perojo, 1879.
— *Principes de sociologique,* París, Alcan, 1887.
STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1963.
STIRNER, Max, *El único y su propiedad*, Barcelona, Mateu, 1970.
WEBER, Alfred, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983.
— *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998.
WITTGESTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1969.

IV. LITERATURA DE LA ÉPOCA:

BAUDELAIRE, Charles, *Oeuvres Complètes*, París, Du Seuil, 1968.
DARÍO, Rubén, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1968.
DE L'ISLE ADAM, Villiers, *Oeuvres Complètes*, Genève, Slatkine, 1970.
HOFMANNSTHAL, Hugo von, *Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen,* Fráncfort, Fischer Taschenbuch, 1979.
— *Écrits en prose*, París, La Pléiade, 1927.
HUYSMANS, *A rebours*, París, Gallimard, 1977.
— *Là-bas*, París, Flammarion, 1978.
JIMÉNEZ, Juan Ramón, *Primeros libros de poesía,* Madrid, Aguilar, 1973.
LEOPARDI, Giacomo, *Tutte le Opere*, Florencia, Sansoni, 1969.
— *Cantos*, Barcelona, Planeta, 1983.
— *Zibaldone de pensamientos*, Barcelona, Tusquets, 1990.
MACHADO, Antonio y Manuel, *Obras Completas*, Madrid, Plenitud, 1968.
MUSIL, Robert, *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1993.
NORDAU, Max, *Le mal du siècle,* París, Westhäusder, 1889.
PALACIO VALDÉS, Armando, *La fe*, Madrid, Tip. Ginés Hernández, 1892.

digitalia
www.digitalia.us

PÉREZ GALDÓS, Benito, *Ensayos de crítica literaria*, Barcelona, Península, 1972.
— *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1942.
— *Nazarín*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
— *Misericordia,* Madrid, Cátedra, 1994.
QUENTAL, Anthero de, *Sonetos completos*, Oporto, Lello e Irmao, 1983.
SAWA, Alejandro, *Iluminaciones en la sombra*, Madrid, Alhambra, 1986.
TOSTOI, León, *Resurrección,* Madrid, Pre-textos, 1999.

V. ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA ÉPOCA

1. *Sobre el fin de siglo:*

AAVV, *La crisis de fin de siglo: Ideología y Literatura*, Barcelona, Ariel, 1975.
BRUNETIÈRE, *La science et la religion*, París, Fermin-Didot, 1895.
— *La renaisance de l'idealisme*, París, Fermin-Didot, 1896.
CARO, E., *El pesimismo en el siglo XIX,* Madrid, Medina, 1870.
DRAPER, John Willian, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Barcelona, Alta Fulla, 1987.
GUYAU, M., *La irreligión del porvenir*, Madrid, Jorro, 1904.
HINTERHÄUSER, Hans, *Fin de siglo. Figuras y mitos*, Madrid, Taurus, 1980.
NORDAU, Max, *Las mentiras convencionales de nuestra civilización*, Madrid, Librería de Gutenberg, 1897.
— *Degeneración*, Madrid, Fernando Fe, 1902.
— *Paradoxes psychologiques,* París, Alcan, 1897.
RUBIÓ Y ORS, *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia,* Madrid, Gutenberg, 1881.

2. *Sobre la generación finisecular:*

AAVV. *Los significados del 98*, O. Ruiz-Manjón y A. Langa (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
— *Vísperas del 98*, Ed. de J. P. Fusi y A Niño, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
— *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, edit. de Csejtei, Coloquio internacional de Szeged, Szeged, 1999.
— *En el 98. Los nuevos escritores.* J.-C. Mainer y J. Gracia (eds.), Madrid, Visor, 1997.
— *1898: litterature et crise religieuse en Espagne*, Béatrice Fonck (ed.), Septentrion, 2000.
— *Perspectivas del 98,* J. Velarde (ed.), Junta de Castilla y León, 1999.
— *Una aproximación al pensamiento de la generación del 98*, J. L. Rodríguez García (ed.), Zaragoza, 1998.
ABELLÁN, José Luis, *Sociología del 98, Visión de España en la generación del 98* (Antología), Madrid, Emesa, 1968.
BLANCO AGUINAGA, Carlos, *Juventud del 98*, Barcelona, Siglo XXI, 1970.
— *Unamuno contemplativo*, Barcelona, Laia, 1975.
CACHO VIU, Vicente, *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
INMAN, Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Edicusa, 1976.
— *La invención de España,* Madrid, Cátedra, 1997.

digitalia
www.digitalia.us

GRANJEL, Luis S., *Panorama de la generación del 98,* Madrid, Guadarrama, 1959.
GULLÓN, Ricardo, *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969.
JESHCKE, Hans, *La generación de 1898*, Madrid, Editora Nacional, 1954.
LAÍN, Pedro, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa Calpe, 1956.
LÓPEZ MORILLAS, Juan, *Hacia el 98,* Barcelona, Ariel, 1972.
MAINER, José Carlos, *La edad de plata*, Madrid, Cátedra, 1983.
SHAW, Donald, *La generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1985.
SOBEJANO, Gonzalo, *Nietzsche en España,* Madrid, Gredos, 1967.
TRAPIELLO, Andrés, *Los nietos del Cid*, Madrid, Planeta, 1997.

3. *Sobre el krausismo:*

AAVV, *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación Fr. Ebert, 1982.
— *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, Universidad de Comillas, 1999.
CACHO VIU, Vicente, *La Institución libre de enseñanza,* Madrid, Rialp, 1962.
DÍAZ, Elías, *La filosofía social del krausismo español*, Valencia, Gráficas, Torsán, 1983.
GÓMEZ MOLLEDA, Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1981.
JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, A., *La Institución libre de enseñanza y su ambiente*, Madrid, Taurus, 1987.
JOBIT, Pierre, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, París, Broccard, 1936.
LÓPEZ MORILLAS, Juan, *El krausismo español*, México, FCE, 1980.
ORDEN JIMÉNEZ, Rafael V., *El sistema de la filosofía de Krause,* Madrid, UPCO, 1998.
UREÑA, Enrique M*., El ideal de la humanidad de Sanz del Río y su original alemán,* Madrid, UPCO, 1997.
— *Krause, educador. Una biografía*, Madrid, Unión Editorial, 1998.

4. *Sobre el positivismo:*

KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra, 1979.
NÚÑEZ, Diego, *La mentalidad positiva en España, desarrollo y crisis,* Madrid, Túcar, 1975.
POMPEYO, Gener, *La muerte y el diablo,* Barcelona, Impr. Granada y Cía, 1907.
ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.

5. *Sobre el liberalismo y las ideas políticas:*

CUBBEDU, R., *Atlas del liberalismo*, Madrid, Unión Editorial, 1999.
DELGADO RUIZ, Manuel, *Luces iconoclastas*, Barcelona, Ariel, 2001.
FERRERA, Carlos, *La frontera democrática del liberalismo. Segismundo Moret* (1838-1931), Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
LAMENNAIS, *Palabas de un creyente*, París, De la Rosa, 1834.
OUIMETTE, Victor, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo*, Valencia, Pretextos, 1998.
SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Tip. Beltrán, 1915.
SUÁREZ CORTINA, M., *La Restauración entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
STORM, Eric, *La perspectiva del progreso*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

digitalia
www.digitalia.us

TERRÓN, Eloy, *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*, Barcelona, Península, 1962.

6. *Sobre el regeneracionismo:*

ALTAMIRA, Rafael, *Psicología del pueblo español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
COSTA, Joaquín, *Oligarquía y caciquismo,* edición e Introducción de Alfonso. Ortí, Madrid, Ed. de la Revista del Trabajo, 1975.
DE MOLINS, *¿En qué consiste la superioridad de los anglosajones?*, Madrid, Victoriano Suárez, 1899.
HERMIDA DE BLAS, Fernando, *Ricardo Macías Picavea a través de su obra*, Junta de Castilla y León, 1997.
ISERN, Damián, *El desastre nacional y sus causas*, Madrid, Impr. Vinuesa, 1899.
— *Problemas y teoremas económicos, sociales y jurídicos*, Madrid, Ventosa, 1897.
MALLADA, Lucas, *Los males de la patria y la futura revolución española*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
MACÍAS PICAVEA, Ricardo, *El problema nacional*, Madrid, Seminario de Ediciones, 1972.
MAINER, José-Carlos, *Literatura y pequeña burguesía en España*, Madrid, Edicusa, 1972.
MOROTE, Luis, *La moral de la derrota*, Madrid, Tip. Yuste, 1900.
PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael, *El pensamiento de Costa y su influencia en la generación del 98,* Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.
TUÑÓN DE LARA, Manuel, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, Edicusa, 1974.

7. *Sobre modernismo, romanticismo y simbolismo:*

AAVV, *El Modernismo*, Madrid, Taurus, 1986.
— *Modernismo y 98*, J.-C. Mainer (ed.), en *Historia y Crítica de la Literatura*, 6/1, Barcelona, Grijalbo, 1994.
— *1900 en España*, S. Salaün y C. Serrano (eds.), Madrid, Espasa Calpe, 1991.
ABRAMS, M. H., *The mirror and the lamp*, Oxford Univers. Press, 1958.
BAHR, Hermann, *Die Wierner Moderne (Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*), Stuttgart, Ph, Reclam.
BÉGUIN, Albert,. *El alma romántica y el sueño*, México, FCE, 1954.
BOWRA, C. M., *The romantic imagination*, Oxford University Press, 1969.
DÍAZ-PLAJA, *Modernismo frente a 98*, Madrid, Espasa Calpe, 1979.
GULLÓN, Ricardo, *Direcciones del Modernismo*, Madrid, Gredos, 1971.
GUTIÉRREZ-GIRARDOT, Rafael, *Modernismo*, México, FCE, 1988.
— *Cuestiones*, México, FCE, 1994.
MORICE, Charles, *La littérature de tout à l'heure*, París, Perrin, 1889.
PAZ, Alfredo de, *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías*, Madrid, Tecnos, 1986.
YNDURÁIN, Domingo, *Del clasicismo al 98*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

8. *Sobre modernismo religioso:*

AAVV, *Crise intellectuelle et politique en Espagne à la fin du XIX siècle*, Jean Rabaté (ed.), París, Du Temps, 1999.
FOGAZZARO, Antonio, *El Santo*, Madrid, Libr. Fernando Fe, 1892.

digitalia
www.digitalia.us

Loisy, Alfred, *El Evangelio y la Iglesia*, Madrid, Libr. F. Beltrán, 1977.
Rosmini, Antonio, *Las cinco llagas de la santa Iglesia*, Barcelona, Península, 1968.
Tyrrell, G*., Chistianity at the crosss-road*, Londres, Longmann, 1910.

VI. Sobre el período histórico:

AAVV, *1900 en España*, S. Salaün y C. Serrano (eds.), Madrid, Espasa Calpe, 1991.
— *Historia de España de Ménendez Pidal*, J. M. Jover (ed.), tomo XXXVIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.
— *Visiones de fin de siglo*, R. Carr (ed.), Madrid, Taurus, 1999.
— *Historia de España Alfaguara VI,* Madrid, Alianza Editorial, 1978.
Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español,* Madrid, Espasa Calpe, 1981, tomo III.
Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa*, *La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.
Comellas, José Luis, *Del 98 a la Semana trágica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
Croce, Benedetto, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1996.
De la Calle, M. Dolores, *La Comisión de Reformas sociales 1883-1903*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1989.
Fernández Almagro, Melchor*, Historia política de la España contemporánea 1868-1875*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
Fox, Inman, *La invención de España,* Madrid, Cátedra, 1997.
Fusi, Juan Pablo, *España*, *La evolución de la identidad nacional,* Madrid, Temas de Hoy, 2000.
Jover, J. M.; Gómez-Ferrer G., y Fusi, J. P., *España, Sociedad, Política y Civilización, Siglos XIX y XX*, Barcelona, Areté, 2001.
Lorenzo, Anselmo*, El proletariado militante,* Madrid, Zero, 1974.
Oriol Vergés, *La I Internacional en las Cortes de 1871*, Barcelona, Cátedra de Historia Gen. de España, 1964.
Palacio Morena, *La institucionalización de la reforma social en España,* Madrid, Ministerio de Trabajo, 1988.
Serrano, Carlos, *El turno del pueblo*, Barcelona, Península, 2000.
Varela Ortega, José, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

VII. Monografías sobre la generación finisecular:

1. *Sobre* Azorín (*José Martínez Ruiz):*

Díaz-Plaja, Guillermo, *En torno a Azorín,* Madrid, Espasa Calpe, 1975.
Granell, Manuel, *Estética de Azorín*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1949.
Jurkevich, Gayana, *In pursuit of the natural sign, Azorín and the poetics of ekphrasis*, Londres, Buchnell University Press, 1999.
Krause, Anna, *Azorín, el pequeño filósofo: indagaciones en el origen de una personalidad literaria*, Madrid, Espasa Calpe, 1955.
Livingstone, Leon, *Tema y forma en las novelas de Azorín*, Madrid, Gredos, 1970.
Lott Robert, E., *The structure and stile of Azorín's: El caballeo inactual*, Athens, University of Georgia, 1963.

digitalia
www.digitalia.us

Muñoz Cortés, Manuel, *Sobre Azorín*, Murcia, Universidad, 1973.
Riopérez y Milá, Santiago, *Azorín íntegro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1979.
Sánchez Martín, Antonio, *Ideología, política y literatura en el primer Azorín*, Madrid, Endymion, 1997.
Zamora Vicente, Alonso, *Lengua, literatura, intimidad*, Madrid, Taurus, 1966.

2. *Sobre Pío Baroja:*

Arbó Sebastián, Juan, *Pío Baroja y su tiempo*, Barcelona, Planeta, 1969.
Campos, George, *Introducción a Pío Baroja*, Madrid, Alianza, 1981.
Ebanks, Gerardo, *La España de Baroja*, Madrid, Cultura Hispánica, 1974.
Granjel, Luis S., *Retrato de Pío Baroja*, Barcelona, 1953.
López Estrada, Francisco, *Perspectivas sobre Pío Baroja*, Sevilla, Universidad, 1972.
Pérez Ferrero, Miguel, *Vida de Pío Baroja: el hombre y el novelista*, Barcelona, Destino, 1960.
Quiñonero, Juan Pedro, *Surrealismo, terror y transgresión*, Madrid, Taller de Ediciones, 1974.

3. *Sobre Leopoldo Alas,* Clarín:

García San miguel, L., *El pensamiento de Leopoldo Alas Clarín,* Madrid, CIE, 1987.
Lissorgues, Y., *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas*, *Clarín*, Oviedo, Gea, 1996.
— *Clarín político*, ed., compilación y estudio introductorio de Yvan Lissorgues, Barcelona, Lumen, 1980.
Maresca, Mariano, *Hipótesis sobre Clarín*, Granada, Impr. Diputación, 1985.
Pérez Gutiérrez, F., *Renan en España*, Madrid, Taurus, 1988.
— *El problema religioso en la generación de 1868*, Madrid, Taurus, 1975.

4. *Sobre Ángel Ganivet:*

AAVV, *Ganivet y el 98* (Actas del Congreso Internacional), Universidad de Granada, 2000.
Álvarez Castro, Luis, *El universo femenino de Ángel Ganivet*, Granada, Diputación, 1999.
Fernández Almagro, Melchor, *Vida y obra de Ángel Ganivet,* Madrid, Revista de Occidente, 1952.
Fernández Sánchez-Alarcos, Raúl, *La novela modernista de Ángel Ganivet*, Granada, Diputación, 1995.
Gallego Morell, Antonio, *Ángel Ganivet, El excéntrico del 98,* Granada, Gráficas Sur, 1965.
— *Estudios y textos ganivetianos*, Madrid, CSIC, 1971.
— *Sobre Ganivet,* Granada, Diputación, 1997.
Ginsberg, Judith, *Ángel Ganivet*, Londres, Tamesis Books, 1985.
García Lorca, Francisco, *Ángel Ganivet, su idea del hombre*, Granada, Diputación, 1997.
Herrero, Javier, *Ángel Ganivet, un iluminado*, Madrid, Gredos, 196l.
Olmedo, Miguel, *El pensamiento de Ganivet,* Madrid, Revista de Occidente, 1965.
Orringer, Nelson, *Ángel Ganivet 1865-1898*, Madrid, Orto, 1998.
Ramsden, H., *Ángel Ganivet's Idearium español. A critical Study*, Manchester University Press, 1967.
Santiáñez-Tió, Nil, *Ángel Ganivet. Escritor modernista,* Madrid, Gredos, 1994.

digitalia
www.digitalia.us

5. *Sobre Antonio Machado:*

AAVV, *Antonio Machado, Hacia Europa*, Madrid, Visor Libros, 1993.
— *Antonio Machado hoy (1939-1989)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1994.
Albornoz, Aurora de, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1968.
Barjau, Eustaquio, *Antonio Machado.Teoría y práctica del apócrifo*, Barcelona, Ariel, 1975.
Cerezo Galán, Pedro, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado,* Madrid, Gredos, 1975.
Leitenberger, Hugo, *Antonio Machado, Sein Versuch einer Selbsinterpretation seinen aprokryphen Dichterphilosophen,* Wiesbaden F. Steiner, 1972.
Sesé, Bernard, *Antonio Machado, el hombre, el poeta, el pensador,* Madrid, Gredos, 1986.
Valverde, José María, *Antonio Machado*, México, Siglo XXI, 1975.

6. *Sobre Ramiro de Maeztu:*

Fernández de la Mora, Gonzalo, *Maeztu y la teoría de la revolución*, Madrid, Rialp, 1956.
Marrero, Vicente, *Maeztu*, Madrid, Rialp, 1955.
Villacañas, José Luis, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía española,* Madrid, Espasa, 2000.

7. *Sobre Ramón del Valle-Inclán:*

Blasco, Javier, «Ensayo y Estética: el paradigma del modernismo» en *El Ensayo: Entre la filosófica y la literatura,* Granada, 2002, págs. 105-127.
Bermejo Marcos, Manuel, *Valle-Inclán: introducción a su obra,* Madrid, Anaya, 1971.
Cardona, Rodolfo, *Visión del esperpento: teoría y práctica en los esperpentos,* Madrid, Castalia, 1970.
Díaz-Plaja, Guillermo, *La estética de Valle-Inclán*, Madrid, Gredos, 1965.
Fernández Almagro, Melchor, *Vida y literatura de Valle-Inclán*, Madrid, Taurus, 1966.
Lyon, John, *The teatre of Valle-Inclán*, Cambridge University Press, 1983.
Speratti-Piñero, E. S., *De «sonata de otoño» al esperpento: aspectos del arte de Valle-Inclán*, Londres, Tamesis Books, 1968.
Zamora Vicente, Alonso, *La realidad esperpéntica*, Madrid, Gredos, 1969.
— *Las sonatas de Valle-Inclán*, Madrid, Gredos, 1966.

8. *Sobre Miguel de Unamuno:*

Blanco Aguinaga, Carlos, *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Laia, 1979.
Clavería, Carlos, *Temas de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1970.
Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996.
Collado, Jesús, *Kierkegaard y Unanuno*, Madrid, Gredos, 1962.
Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968.

digitalia
www.digitalia.us

FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco, *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
FERRATER MORA, José, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
GARCÍA MATEO, Rogelio, *Dialektik als Polemik*, Fráncfort, Lang, 1978.
GRANJEL, Luis, *Retrato de Unamuno*, Madrid, Guadarrama, 1957.
LANDSBERG, Ludwig, *Reflexiones sobre Unamuno,* Barcelona, Ariel, 1963.
MALVIDO, Miguel*, Unamuno a la búsqueda de la inmortalidad*, Salamanca, San Pío X, 1977.
MARÍAS, Julián, *Miguel de Unamuno,* Madrid, Espasa Calpe, 1971.
MARTÍNEZ BARRERA, J. M*., Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán*, Caracas, 1982.
MEYER, François, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962.
MORÓN ARROYO, C., *Estudios sobre Unamuno*, Cornell University, 1988.
NOZICK, Martin, *The agony of belief*, Princeton University Press, 1982.
ORRINGER, Nelson, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985.
OUIMETTE, Victor, *Reason aflame*, Florid University Press, 1974.
PARÍS, Carlos, *Unamuno: estructura de su mundo mental*, Barcelona, Península, 1968.
REGALADO, Antonio, *Siervo y señor*, Madrid, Gredos, 1968.
SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968.
SAVIGNANO, Armando, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Nápoles, Guda, 1989.
SCHURR, F., *Miguel de Unamuno. Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühl,* Múnich, Francke, 1962.
SERRANO PONCELA, *El pensamiento de Unamuno*, México, FCE, 1964.
WYERS, Frances*, Miguel de Unamuno. The contrary self*, Londres, Tamesis Books, 1976.
ZUBIZARRETA, Armando, *Tras las huellas de Unamuno,* Madrid, Taurus, 1960.

VIII. OTROS ESTUDIOS MONOGRÁFICOS:

AAVV, *El ensayo: entre la filosofía y la literatura*, G.ª Casanova (ed.), Granada, Comares, 2002.
BARRÈS, Maurice, *Le culte du moi*, París, Plon, 1921.
FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
GOLDMANN, Lucien, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Planeta, 1986.
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Cuatro poetas desde otra ladera*, Madrid, Trotta, 1996.
GOULDNER, Alwin W*., El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase,* Madrid, Alianza Editorial, 1980.
HUGHES, H., Stuart, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo (1890-1930),* Madrid, Aguilar, 1972.
JANIK, A. y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1987.
LAVELLE, Louis, *Du temps et de l'eternité*, París, Aubier.
LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Moral y sociedad*, Madrid, Edicusa, 1966.
LÖWITH, Karl, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes zu Nietzsche,* Göttingen, Ruprecht, 1967.
— *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
MARICHAL, Juan, *La voluntad y el estilo*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.

digitalia
www.digitalia.us

SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, México, FCE, 1961.
SOBEJANO, Gonzalo, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.
STAROBINSKI, Jean, *La relación crítica (Psicoanálisis y literatura)*, Madrid, Taurus, 1974.
TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
WAHL, Jean, *Etudes kierkegaardiennes*, París, Vrin, 1967.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Índice onomástico

Abellán, José Luis, 65, 206, 347, 668, 755-756.
Abrams, M. H., 554, 726-727, 729.
Agustín de Hipona (santo), 517, 524.
Ahrens, 353.
Alba, Santiago, 224.
Albornoz, Aurora de, 446, 547, 756.
Alfonso XII, (rey), 382.
Alighieri, Dante, 391.
Almirall, Valentí, 84, 235.
Alonso, Dámaso, 33, 35.
Alonso Cortés, 609, 611.
Alonso Martínez, 288, 291.
Altamira, Rafael, 40, 102, 224, 226-227, 230-233, 244, 250-251, 253.
Álvarez Junco, José, 66, 104, 119, 195, 337, 663-664.
Amiel, Henri Frédéric, 42, 523, 536, 569, 578, 749.
Apel, Karl Otto, 466.
Arenal, Concepción, 347.
Aristóteles, 306-7, 465, 537.
Asís, Francisco de, 667.
Ávila, Pablo Luis, 725.
Azaña, Manuel, 17-18, 23, 27, 42, 245, 251-252, 463, 527-528, 712-713, 715.
Azcárate, Gumersindo de, 65, 78, 81-88, 90, 98-99, 161-163, 172, 174, 178, 184-189, 231-233, 235, 238-239, 249, 250, 288, 289-290, 293-295, 305, 309-310, 349.
Azorín (Martínez Ruiz, José), 23-25, 27, 29, 31-32, 34, 37-38, 48, 57, 59-60, 103, 107, 109, 112, 125, 196-197, 199, 207, 210-218, 224, 229, 250, 310, 312-313, 317, 330, 332, 384, 423, 440 y sigs., 452-453, 461, 463, 471-472, 480, 484, 493, 497, 499-502, 504-505, 507-508, 514, 519 521 525, 530, 534, 541, 549-550, 552, 562-563, 567, 571-572, 575-576, 581, 584-586, 589, 591-592, 595-597, 603, 606-609, 613, 626, 628, 636, 638, 640-641, 652-653, 657, 659 -662, 667, 672, 677-679, 684, 694-696, 699-702, 744-748, 750, 752-753.
Bacon, Francis, 66, 469, 473.
Bahr, Herman, 59, 497-498, 560, 613.
Bakunin, Mikhail, 190, 213.
Balmes, Jaime, 350, 550.
Balzac, Honoré de, 212, 218.
Bargiella, Camilo, 541.
Barjau, Eustaquio, 756-758, 770.
Barrès, Maurice, 124, 538.
Baroja, Pío, 25, 27, 29, 31-2, 54-55, 196, 216-220, 224, 229, 310, 384, 398-403, 443-445, 452-454, 461-463, 499, 501-504 506-508, 517, 527, 530, 532, 534, 539, 541, 546, 549-550, 552, 557-558, 613, 635, 637, 642, 661-662, 665, 672, 674, 678-680, 683, 694-696, 698-700, 712, 715, 744-9, 753.
Barth, 418.
Bastiat, 179.
Baudelaire, Charles, 39, 41, 212, 329, 495-496, 561, 625, 627-628.
Baudillart, 177.
Béguin, Albert, 325, 327, 486-488, 492, 559, 561.
Bernard, J. P., 756.
Björnson, Björnsterne, 754.
Benjamin, Walter, 199.
Bentham, Jeremy, 225.
Bergson, Henry, 42, 275-287, 470, 519, 522, 574, 602, 732-733, 761, 772.
Biemel, Walter, 756-757.
Bismarck, Otto, príncipe de (canciller), 176-177, 182, 691.
Blanco Aguinaga, Carlos, 31, 33-35, 37, 67, 72, 200, 204, 210-211, 213, 218-219, 605, 623, 636.
Bonald, Louis Gabriel Ambroise, 289, 379.
Bobadilla, Emilio, 210.
Borgia, César, 558.
Borja de Riquer, 104.
Bowra, C. M., 728.
Brocense (El), 66.
Broussais, 289.
Brummel, George, 540.

digitalia
www.digitalia.us

Brunetière, 50-51, 55, 387, 477, 495, 567.
Byron, lord George Gordon, 540.

Cacho Viu, Vicente, 23, 134, 223, 253.
Calderón, Alfredo, 249.
Calderón de la Barca, Pedro, 591, 673.
Calderón Ramos, 98.
Campoamor, Ramón de, 196-197, 212, 380-381.
Canalejas, Francisco de Paula, 351.
Canalejas, José, 96-98.
Cánovas del Castillo, Antonio, 70, 76-79, 84, 89-90, 95, 98, 106-107, 120, 161-162, 164-166, 168-169, 171-173, 176-177, 227, 231-232, 379, 381.
Cano, 667.
Cañamaque, 97.
Caravaggi, Giovanni, 762, 774.
Cardoso, Isaac, 66.
Carducci, Giosuè, 151.
Cardwell, 59.
Carlyle, Thomas, 38, 41, 463, 477, 550, 565, 567, 649, 669.
Carnelli, María Luisa, 719.
Caro, E., 305-308, 314, 320.
Carpintero, Helio, 228.
Carr, R., 105.
Cassou, 683.
Castelar, Emilio, 68, 70, 98-99, 164, 166-167, 169, 347, 381-382.
Castro, Américo, 664.
Castro, Fernando de, 53, 348-349, 352, 354-355.
Cavour, 173, 176, 347.
Cazelles, E., 368.
Chiappini, Gaetano, 763-764.
Chateaubriand, Francois René, 60, 504.
Chavarri, 37-38.
Cervantes, Miguel de, 608, 751.
Cid (El), 669, 680.
Clarín (Alas, Leopoldo), 42, 55, 65, 69-71, 99, 106, 109, 196-197, 215 226, 227, 257, 287, 289, 294, 348, 350, 356, 378-379, 388-389, 391-392, 394, 398, 459 .
Cobos, Pedro A., 755-756, 764.
Cohen, Herman, 645.
Comte, Auguste, 52, 54, 179, 221, 257-263, 264-268, 284, 289, 291-293, 295, 297-298, 307, 311, 365-367, 369, 375.
Conradi, G. A., 423, 426.
Constant, Benjamin, 75, 368.
Copérnico, Nicolás, 66.
Cordobés, Juan, 171.
Cortés, Hernán, 201, 426.
Cortezo, 290.
Cos Gayón, Fernando, 178.
Cossío, Francisco de, 531, 538.
Costa, Joaquín, 28, 30, 34, 72, 87-88, 198, 207, 210, 224, 227, 230, 233-234, 240, 242, 244-247, 248-249, 251-253, 452, 463, 653, 663, 687-688, 691.
Croce, Benedetto, 57, 59, 695.
Cubbedu, R., 75.

D'Annunzio, Gabriel, 42.
Dameth, 177.
Darwin, Karl, 292, 298, 558.
Day, 179.
Delgado Ruiz, 362-363.
De la Calle, Dolores, 188-189, 191-192.
Descartes, René, 36, 50, 66, 258, 323, 417.
Díaz, Elías, 77.
Díaz Macuso, 99.
Díaz-Plaja, Guillermo, 31-33, 35, 38.
Diego, Gerardo, 522.
Dilthey, Wilhelm, 25, 577, 709.
Domínguez, Lorenzo, 84, 95.
Donoso Cortés, Juan, 164, 335, 337-339, 416, 436, 438, 711.
Dorado Montero, 232, 237, 239-240, 460.
D'Ors, Eugenio, 668.
Dostoievski, Fiódor, 41, 445, 495.
Draper, John William, 357, 375.
Duguit, León, 647, 649-650.

Echegaray, José, 196, 228, 232.
Elorza, Antonio, 101.
Engels, Friedrich, 241.
Epicteto, 402.
Espronceda, José de, 197.

Fernández Almagro, Melchor, 68, 89, 95, 123-124, 148-149, 157, 413 454, 544, 619, 621.
Fernández Villaverde, Raimundo, 92-93.
Ferreres, R., 33.
Feuerbach, Ludwig, 271-272, 322, 340-341, 358-359, 360, 370-372, 400, 420-421, 432, 439, 511-513, 523, 542, 548.
Fichte, Johann Gottlieb, 291, 305, 319, 513, 534, 570, 577-578, 644, 646, 709.
Figueroa y Torres, Álvaro, 94, 97.
Fink, Eugen, 272-3.
Flaubert, Gustave, 331.
Flores, Antonio, 109.
Flórez Estrada, 248.
Foggazaro, Antonio, 406, 408-410.
Foucault, Michel, 467-468.
Fouillée, Alfred, 42, 248, 425.
Fox, Inman, 24, 59, 119, 125, 146, 151, 193, 206-207, 210, 547, 565, 664, 685, 687, 689.
Fox Morcillo, 66.

digitalia
www.digitalia.us

Freud, Sigmund, 44, 639.
Friedrich, Caspar David, 492.
Fromm, Erich, 115.
Fusi, Juan Pablo, 39, 195.

Galileo, 66, 375.
Gallego Morell, Antonio, 128, 130-131, 144, 158, 411-412, 418.
Ganivet, Ángel, 12-13, 103, 107, 110, 114, 116-118, 121-124, 127-159, 194, 199-202, 222, 225-226, 230, 253, 310-311, 329, 411 y sigs., 451, 456-457, 459-462, 471, 543, 550, 567, 569, 614-622, 633-638, 640-658, 665-666, 670, 672-674, 699, 749, 753.
García Camarero, E., 65.
García Casanova, Juan Francisco, 255, 741.
García Gutiérrez, Antonio, 197.
García Lara, Fernando, 127.
García Lorca, Francisco, 413, 424-426, 428-429, 431, 616, 618-621.
Garcilaso de la Vega, 490, 532, 580.
Garnica, 98.
Garrido, Fernando, 163, 166, 189.
Gauchet, Marcel, 336.
Gautier, Théophile, 662.
Gérad, F. P., 492.
Giner de los Ríos, Francisco F., 68-70, 73, 78, 86, 184, 198, 224, 227, 235, 344, 348, 352-355, 458, 677, 691, 749.
Gianturco, 186.
Gil y Robles, 240, 250 .
Ginsberg, Judith, 200, 415, 421, 429, 431.
Gioberti, 350.
Girardin, 99.
Goethe, Johann Wolfgang von, 19, 51, 608, 726.
Gógol, Nikolái Vasílievich, 41.
Goldmann, Lucien, 438, 458, 595.
Gómez Casas, 171.
Gómez de la Serna, Ramón, 29, 413.
Gómez Molleda, Dolores, 347.
Gómez Pereira, 66.
González Alfonso, 96-97.
González de Cardedal, Olegario, 324-326.
González, Serrano, U., 287.
Gottfried, Benn, 528.
Gouldner, Alvin W., 194-195, 457.
Gracia, J., 472.
Gracián, Baltasar, 668, 700.
Gramsci, Antonio, 101.
Granjel, Luis, 29, 226, 229, 453, 461-463.
Gratry, 350.
Greco (El), 661, 667.
Gullón, Ricardo, 30-31, 33, 37, 39, 749.
Gullón e Iglesias, Pío, 88.
Gutiérrez-Girardot, Rafael, 323, 360, 388, 529, 540, 559, 755.
Guyau, M., 308, 369, 374.

Haeckel, 218.
Hamon, A., 213.
Hartmann, Eduard von, 42, 299 y sigs., 303, 305, 307, 310, 373.
Hartmann, Nicolai, 710.
Harnack, A. von, 434, 436, 440.
Hauptmann, 42.
Haydn, 399.
Heben, 480.
Hegel, Georg Friedrich Wilhem, 18, 45, 49, 57, 114, 258, 316, 321-323, 337, 340, 361, 392, 438-440, 511, 530, 542, 599, 646, 669, 757-758.
Heidegger, Martín, 410, 467, 587, 731.
Heine, Heinrich, 212.
Heráclito, 740, 775.
Herder, Johann Gottfried von, 114, 119, 194, 655.
Herman, J. B., 327, 436.
Herrero, Javier, 127, 202, 421, 429-430, 616, 618-620.
Herr, R., 243.
Hinterhäuser, Hans, 41, 60, 315, 539.
Hofmannsthal, Hugo von, 468-469, 473-479, 481, 494, 546, 559-560, 745.
Hölderlin, Friedrich, 46, 489.
Huarte, 66.
Hulme, E. T., 645.
Hume, David, 311, 416.
Husserl, Edmund, 26.
Huysmans, 42, 46, 313, 316, 320, 331, 560.

Ibsen, Henrik, 41, 151, 754.
Iglesias, Pablo, 173, 191.
Ihering, 70.
Isabel II (reina), 382.
Isern Damián, 92, 161-162, 175, 222, 224-225, 230, 234-235, 240, 250.

Janik, A., 477.
James, William, 305, 310-311, 438, 550.
Jaspers, Karl, 768.
Jean Paul (J. P. F. Richter), 324, 327-328.
Jellinek, 646.
Jeschke, Hans, 25-29.
Jiménez, Juan Ramón, 487, 489, 493.
Jiménez García, A., 287-288.
Jiménez-Landi Martínez, A., 379.
Jiménez Losantos, Federico, 42, 251.
Jobit, Pierre, 343, 349, 351, 355.

digitalia
www.digitalia.us

Jovellanos, Gaspar Melchor de, 76.
Jover Zamora, José María, 39.

Kant Immanuel, 47, 194, 264, 282, 291, 305-306, 324, 340, 358, 397, 416, 428, 436, 537, 570, 577, 584, 644, 667, 709, 760-761, 763, 772.
Keats, John, 490, 583, 728.
Kierkegaard, Søren, 41, 153, 413, 512, 519, 530, 536, 559, 594, 600, 618, 715, 743, 758-759, 764-765, 768, 770, 776.
Kolakowski, Leszek, 264, 366, 368.
Krause, Karl Chistian Friedrich, 291, 348, 350-352, 354-5.
Kropotkin, P., 213.

Labra, 99.
Lacabra, 390.
La Parra López, 346-347.
Laín, Pedro, 26, 28, 29, 66, 133, 151, 226, 608, 651-653, 658.
Lamartine, Alphonse de, 75.
Lamennais, Felicité Robert de, 289, 345-347.
Langa, A., 31.
Larra, Mariano José de, 23, 60-61, 193, 196-198, 211-212, 345-346, 348, 411, 661.
Lavelle, Louis, 599-600.
Leal, José Ramón, 174.
Le Bon, 639.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 299, 376, 425, 594.
Leitenberger, Hugo, 592, 766.
León XIII (papa), 380-381, 392.
León, fray Luis de, 66, 111, 643, 677.
Leopardi, Giacomo, 41, 312, 319-320, 331-332, 496.
Lerroux García, Alejandro, 460.
Lie Jonas, 754.
Linares Rivas, 178.
Lipps, Theodor, 762.
Lissorgues, Yvan, 42, 55, 65, 70, 109, 223, 256, 287, 294, 350, 378, 388-389, 459, 468, 548.
Litvak, Lily, 37.
Loisy, Alfred, 400, 404-407.
López, Joaquín María, 345-346.
López Aranguren, José Luis, 344.
López Morillas, Juan, 40, 66, 106, 110-111, 198, 255, 344, 379.
López, Nicolás María, 130.
Lorenzo, Anselmo, 163, 170.
Löwith, Karl, 322, 337, 360-361.
Loyola, Ignacio de, 680, 751.
Lozano, M. A., 472.
Lucrecio, 370, 604.
Lukács, Georg, 218.
Lutero, Martin, 682.

Machado, Antonio, 31-32, 34, 38, 57, 194, 318, 328, 332, 439, 445-448, 471-472, 476, 480-481, 483-485, 487-489, 491, 496, 498, 516, 519-520, 522, 528, 539, 542, 545-546, 552, 554-557, 559, 561, 563-565, 573, 575-576, 589, 597, 606, 609-611, 640-641, 658-659, 662, 667-668, 677-678, 680-682, 694, 696-697, 699, 712, 716-719, 723, 725-740, 744, 746, 752, 755-776.
Machado, Manuel, 38, 488-489, 492, 497.
Macrí, Oreste, 730, 756.
Maeterlink, 41-42.
Maeztu, Ramiro de, 12, 29, 31-32, 34, 40, 49, 103, 125, 151, 194, 196, 199, 200, 204-209, 224, 229, 244, 253, 384, 442, 452, 459, 461, 514, 534, 541, 549, 552, 568, 649, 653-654, 664, 666, 669-671, 674-675, 685-691, 699, 702, 704-705, 709-712, 715, 719-723, 749, 753, 769.
Mainer, José-Carlos, 34, 59, 443, 472.
Maistre, Joseph de, 84, 379.
Malagarriga, 156.
Mallada, Lucas, 224, 230, 234.
Mallarmé, Stéphane, 42, 773.
Malthus, 229.
Manheim, Karl, 194.
Maquiavelo, Nicolás, 419, 648.
Marañón, Gregorio, 69, 712, 749.
Maravall, José Antonio, 116-117, 123, 129, 344.
Marco Aurelio, 251, 402, 635.
Maresca, Mariano, 349.
Marichal, Juan, 195, 693, 749.
Martín Retortillo, Sebastián, 250.
Martínez Barrera, J. M., 404, 440.
Martínez Cuadrado, Miguel, 99.
Marx, Karl, 45, 190, 195, 199, 200, 271-272, 359-360, 371, 690, 711.
Mathew, A., 328.
Maura, Antonio, 231, 254, 460, 700.
Maurras, Charles, 124.
May, 86.
Mazzini, 96.
Menéndez Pelayo, Marcelino, 29, 49, 66, 72, 78-79, 104-108, 120, 335, 339, 349-351, 355, 380-381, 653, 662, 675, 680, 722.
Menéndez Pidal, Ramón, 669.
Mendizábal, 103.
Merleau-Ponty, Maurice, 531, 560, 738.
Mestre, Agapito, 358.
Minghetti, 177.
Mir, Miguel, 376.
Molière, 261.
Molinos, Miguel de, 587, 630.
Molins, 113.

digitalia
www.digitalia.us

Montaigne, Michel de, 313, 330, 443, 484, 505 608, 700, 741, 744, 746-747, 750, 752, 762.
Montero Ríos, 9.
Montesquieu, Charles de, 75.
Moore, G. E., 647.
Mora, Francisco, 170, 172.
Morayta, 380.
Moreno Nieto, José, 72, 74-77.
Moret, Segismundo, 73-74, 84, 94-95, 188.
Morice, Charles, 41, 49, 581.
Morote, Luis, 230-231.
Morris, Guillermo, 439.
Múgica, Pedro, 749.
Müller, Max, 370.
Musil, Robert, 485, 496.

Navarro Ledesma, Francisco, 415, 418, 420, 425, 429, 471, 615, 620, 634, 636, 642, 749.
Newman (cardenal), 405.
Newton, Isaac, 259, 672.
Nicodemo, 435.
Nietzsche, Friedrich, 28, 30, 38, 41, 47, 55, 153, 199, 206, 229, 271-275, 287, 311-313, 316, 319-324, 328, 333, 337, 360-361, 371, 413, 419-422, 431, 441-442, 462, 467, 495, 502-503, 505, 507-508, 512-513, 526, 531, 534, 536, 540, 542, 545, 548-551, 557, 562, 568, 572, 579-580, 604, 628, 636, 639, 641, 645, 649, 695-696, 698, 770.
Niño, A., 39, 195.
Nocedal, Cándido, 165, 167-168.
Nordau, Max, 42-44, 46, 55, 58-59, 222-223.
Novalis, 494, 496, 561.
Núñez de Arce, Gaspar, 197.
Núñez, Diego, 69, 256-257, 286, 298, 374.

Oerthel, Adam von, 327.
Olmedo Moreno, Miguel, 124, 148, 203, 413, 415, 425, 428, 431, 616, 634.
Onís, Federico de, 31, 36.
Orden Jiménez, R. U., 351-352.
Oriol, Vergés, 162, 165, 169.
Orovio, 379.
Orringer, Nelson, 418, 428, 432.
Ortega y Gasset, José, 17, 19, 23-27, 194, 248, 408, 410, 423, 463, 478, 483-485, 514, 519, 530-532, 578, 645, 648, 663, 668, 678 682 685, 687, 689, 691-692, 696-697, 702, 711-712, 749, 759, 764, 770.
Ortí, Alfonso, 30, 71, 73, 99, 223, 233-234.
Ortí y Lara, Juan Manuel, 240, 350, 376.
Ostwald, 646.
Ouimette, Victor, 462, 640, 651, 684, 693-694, 700, 702, 712-713, 715.
Ovejero y Maury, Eduardo, 47.

Palacio Morena, J. I., 171, 173.
Palacio Valdés, Armando, 394, 398, 434.
Palafox, 661.
Pardo Bazán, Emilia, 42, 222, 239, 241, 243, 251, 460.
Pascal, Blas, 313, 608.
Pastor Díaz, 79.
Paz, Abdón de, 376.
Pereda, José María, 37, 390-391, 659.
Pérez de Ayala, Ramón, 23, 712.
Pérez de la Dehesa, Rafael, 34.
Pérez Galdós, Benito, 42, 60, 196-197, 212, 382-384, 390.
Pérez de Oliva, Fernán, 66.
Pérez Gutiérrez, Francisco, 53, 348, 356, 366, 378, 390-392, 394.
Perojo, José del, 66, 289.
Pi i Margall, Francisco, 164, 166-167, 169, 212-214, 335, 338-343 420 436, 700.
Picavea, Macías, 224, 228, 230, 232, 234-5, 251.
Pidal y Mon, Alejandro, 81, 96, 98, 110, 380, 382.
Pío IX (papa), 374-375, 380.
Pío X (papa), 382, 410.
Platón, 521, 582-583, 771.
Plotino, 570.
Pompeyo, Gener, 226, 228-229, 298, 305-308, 310, 377.
Posada, Adolfo, 86, 187, 192, 286.
Posada Herrera, 95, 188.
Pound, 498.
Primo de Rivera, Miguel, 654, 684, 702, 722.
Proudhon, Pierre-Joseph, 41, 52, 335, 340, 361, 420.
Proust, Marcel, 496, 605, 608.

Quental, Anthero de, 42, 332.
Quevedo y Villegas, Francisco de, 668.

Ramsdem, H., 116.
Ramón y Cajal, Santiago, 226-227, 237-238, 241, 460, 653, 670.
Renan, Joseph Ernest, 42, 50-54, 56, 58, 119, 214, 314, 348, 356, 366, 369, 370, 375, 400, 641.
Renouvier, Charles Bernard, 42, 589.
Revilla, Manuel de la, 66, 69, 71, 288-289.
Ribot, Théodule Armand, 222.
Richmond, C., 390.
Rimbaud, Arthur, 42.
Ritschl, B., 348, 436.
Rivas, Duque de, 197.
Robles, Laureano, 433, 683.
Rodó, José Enrique, 389.
Rodríguez de Lecea, Teresa, 350, 352.
Rojas, Guillermina, 170.

digitalia
www.digitalia.us

Rosmini, Antonio, 409.
Rousseau, Jean Jacques, 43, 45, 50, 75-76, 92, 95, 119, 201, 222, 300, 336, 749.
Rubén Darío, 38-39, 42, 486, 498, 542, 552.
Rubió y Ors, 357, 376-378.
Ruiz-Manjón, Octavio, 31.

Saavedra Fajardo, 700.
Sagasta, Práxedes Mateo, 70, 78, 94-95, 102, 169, 171, 382.
Salaün, S., 104, 253, 468, 498, 548.
Salillas, Rafael, 237.
Salmerón, Nicolás, 44, 59, 66, 164, 166, 169, 171, 222, 287, 349-350, 357, 376-378 .
Salisbury, lord, 40.
Sánchez Pascual, Andrés, 226, 275, 325.
Sánchez de Toca, Joaquín, 79-81, 83, 86, 90-92, 298, 355, 358-359, 364.
Santamaría de Paredes, Vicente, 187.
Sanz del Río, Julián, 53, 105, 197, 335, 349, 351.
Sanz y Escartín, Eduardo, 173-174, 177, 179-181.
Sardá y Salvany, F., 347.
Savonarola, 648.
Sawa, Alejandro, 32, 540.
Scheler, Max, 448, 648, 710.
Schelling, Friedrich Wilhelm, 299-300, 302-303.
Schiller, Friedrich, 19, 555-556, 581, 583.
Schlegel, August Wilhelm, 757-758.
Schleiermacher, Friedrich, 404, 436.
Schmoller, 689.
Schopenhauer, Arthur, 28-29, 38, 41, 47-48, 56, 218, 229, 300, 302-303, 305, 309, 314, 316-318, 323, 330, 333, 397, 417, 429-30, 441, 462, 495-496, 505, 507-508, 512-513, 525-526, 533, 549, 557, 567, 571-572, 578, 585, 587, 591-592, 594, 596, 603-604, 609, 621, 626, 628, 635-636, 666, 672.
Schulman, Ivan A., 36-37.
Schurr, F., 751.
Schulz, Walter, 322.
Schulze, 502-503, 505.
Segura, 128.
Sellés, Eugenio, 224.
Sénancour, 42, 50, 331-332, 749.
Séneca, 116, 410, 419, 666, 680.
Serrano, Carlos, 104, 195, 253, 498, 548.
Sesé, Bernard, 756.
Shakespeare, William, 546, 591, 737, 769.
Shaw, G. B., 42.
Shaw, Donald, 33, 35, 59, 60, 198, 219, 506, 596, 683-684, 736.
Sighele, 639.
Sileno, 319.
Silvela, Francisco, 96.
Simarro, Luis, 228, 290.
Sobejano, Gonzalo, 419, 422.
Sorel, 707-708.
Soto, 66.
Spencer, Herbert, 199, 213, 218, 264-265, 269-270, 272, 284, 293, 298-299, 316, 367-368, 369, 374.
Spinoza, Baruch, 281, 306, 438.
Staël, Madame de, 327.
Starobinsky, Jean, 561.
Stefan, George, 42.
Sterne, 608.
Stirner, Max, 41, 300, 340-341, 413, 419, 422, 432, 511, 530, 534, 542, 550.
Storm, Eric, 663.
Strauss, 400.
Stuart Hughes, H., 495, 513.
Stuart Mill, John, 179, 225, 269-270, 280, 293, 311, 646, 686.
Suárez, Francisco, 66, 180.
Suárez Cortina, Manuel, 243.

Taine, Hippolyte, 116, 213, 226, 229.
Tapia, Luis, 704.
Tarde, 639.
Taulero, 568.
Terencio, 644.
Teresa de Jesús, 499, 661.
Terrón, Eloy, 256, 286.
Tierno Galván, Enrique, 252.
Tolstoi, León, 41, 55, 149, 215, 310, 389, 392, 460, 550.
Toulmin, S., 477.
Tubino, 290.
Tuñón de Lara, Manuel, 252, 454.
Tylor, Charles, 56, 328, 496, 498.
Tyrrell, 400, 403-406.

Ugarte, Manuel, 657.
Unamuno, Miguel de, 12, 18, 27, 31-32, 34, 36, 39-40, 48, 50, 55, 59, 61, 66-67, 71, 76, 102-115, 118-122, 124, 127-159, 193-194, 196, 198-199, 202-204, 215, 226, 230, 237-238, 241, 253, 310-311, 312-314, 316, 318-319, 330-331, 335, 343, 348, 355-356, 363, 387, 394, 398, 401, 416, 421, 426, 428, 433 y sigs., 442, 445-446, 449 y sigs., 452-457, 459, 463, 470, 475, 478-479, 481, 486-487, 494, 499, 504, 513-517, 519-526, 528-535, 537-538, 541-543, 545, 547, 549-554, 557-558, 563-565, 569-571, 573, 576-580, 585-587, 589-591, 594-597, 599-601, 603, 622-625, 635, 637, 640-645, 651, 653-662, 665, 671, 673-678, 680-685, 691-693, 695, 697, 698-699, 708-709, 712-716, 718, 722-723, 726, 728,

digitalia
www.digitalia.us

730, 733, 737, 740-746, 748-52, 754, 756-759, 761, 767.
Ureña, Enrique, M., 351.
Ustáriz, 290.

Valderrama, Pilar, 755.
Valente, José Ángel, 490.
Valle-Inclán, Ramón María del, 27, 30, 32, 38, 471-472, 474-475, 478-481, 491-492, 494, 499, 529, 540-541, 544, 549, 551-555, 561-562, 568, 575-576, 581-587, 589, 599, 601-602, 630-631, 655-658.
Vallés, 66.
Valverde, José María, 125, 210, 442, 729, 732, 755, 758, 760.
Valera, Juan, 197, 388.
Varela Ortega, José, 101, 241-243.
Vázquez de Mella, Juan, 12.
Vedas, los, 313.
Velázquez, 680.
Verlaine, Paul, 42, 476.
Vera, Jaime, 191, 454.
Vico, Giambattista, 494-495.
Vigodski, David, 716, 718.
Villacañas, José Luis, 702, 704.
Villacorta Baños, F., 40, 195, 244, 250-252.
Villanueva, Joaquín Lorenzo, 344.
Villiers de l'Isle-Adam, 42, 315.
Vinci, Leonardo da, 608.
Vives, Luis, 66.
Voltaire, François Marie Arouet , 400.

Wagner, 567.
Wahl, Jean, 758.
Webb, Sidney, 690.
Weber, Max, 20, 48, 70, 356.
Wilde, Oscar, 42, 540.
Wittgenstein, Ludwig, 20, 465-466.
Wunberg, 560.

Yeats, 37.
Ynduráin, Domingo, 732.

Zabala, Iris, M., 32, 542.
Zambrano, María, 437, 446, 479, 491-492, 554, 652.
Zola, Émile, 634, 659.
Zubiri, Xavier, 260-262.
Zubizarreta, Armando, 435.
Zulueta, Luis de, 524, 578, 749

digitalia
www.digitalia.us